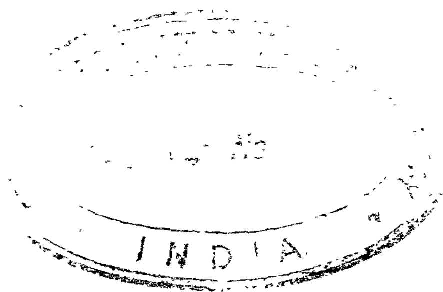
29.5.17

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME DIX-SEPTIÈME



ANGERS, IMP. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

M. JEAN RÉVILLE

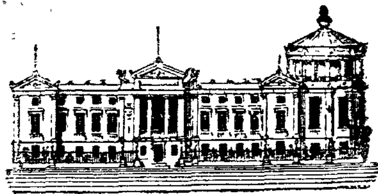
AVEC LE CONCOURS DE

MM. A. BARTH, membre de la Société Asiatique ; A. BOUCHÉ-LECLERCQ, professeur à la Faculté des lettres de Paris ; P. DECHARME, professeur à la Faculté des lettres de Nancy ; J.-A. HILD, professeur à la Faculté des lettres de Poitiers ; G. LAFAYE, professeur à la Faculté des lettres de Lyon ; G. MASPERO, de l'Institut, professeur au Collège de France ; E. RENAN, de l'Institut, professeur au Collège de France ; A. RÉVILLE, professeur au Collège de France ; C.-P. TIELE, professeur à l'Université de Leyde, etc.

NEUVIÈME ANNÉE

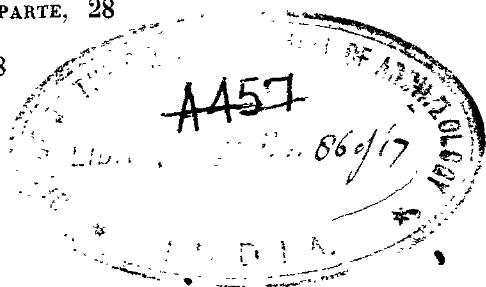
TOME DIX-SEPTIÈME





PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1888



ÉTUDES SUR LE DEUTÉRONOME[1]

I. — LA COMPOSITION DU DEUTÉRONOME (*Suite*)

IV. — Le travail de rédaction

Plusieurs mains ont concouru à la composition du Deutéronome. Nous avons essayé de faire la part de ce qui revient à chacune d'elles. Nous examinerons maintenant les rapports réciproques des différents fragments dont nous avons constaté l'existence, afin de nous rendre compte de leur mode de réunion. Nous nous bornerons à en retracer les grandes lignes. Le terrain sur lequel nous devrons nous mouvoir est des moins sûrs ; le Deutéronome est peut-être le livre de l'Hexateuque, de la rédaction duquel il est le plus difficile de se faire une idée satisfaisante.

Et tout d'abord, les fragments de mains différentes, que nous avons distingués, ont-ils eu — abstraction faite des passages jahvistes et élohistes — une existence indépendante, avant d'avoir été réunis et combinés les uns avec les autres ? C'est là, semble-t-il, l'opinion de M. d'Eichthal ; mais on peut aussi se représenter la formation du livre par additions successives, venant se grouper autour d'une pièce centrale et faites en vue de celle-ci. Ainsi, selon M. Wellhausen[2], une double introduction et une double conclusion seraient venues s'ajouter au noyau déjà formé, au code deutéronomique des chap. XII-XXVI. Les chap. I-IV et V-XI, XXVIII et XXIX-XXX ont été écrits en vue de la Collection de lois, sans avoir vécu auparavant d'une existence propre. Ce ne sont pas des fragments empruntés ailleurs pour être réunis à d'autres fragments, mais des pièces

[1]) Voir *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XVI, p. 28 à 65.

[2]) *Die Composition des Hexateuchs*, dans les *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1877, p. 464.

écrites spécialement pour être rattachées à une pièce centrale principale et lui servir de cadre.

Il se pourrait qu'il y eût du vrai dans l'une et l'autre manière de voir.

M. Vernes admet l'existence d'un grand discours parénétique, s'étendant du chap. v au chap. xi du Deutéronome. Nous avons dit pourquoi nous repoussons cette hypothèse. Selon nous, ce grand discours n'existe pas, mais un certain nombre de fragments parénétiques ont été introduits au beau milieu des textes législatifs. Or ces fragments, insérés dans la loi, la présupposent et en sont inspirés.

Le premier fragment, après que l'ordre a été donné de détruire les lieux de culte païens et que défense a été faite d'entrer en relation de famille avec les adorateurs des faux dieux, puisqu'Israël est un peuple consacré à l'Eternel, rappelle à ce propos (vii, 7-11) le motif de cette situation privilégiée : il ne faut pas le chercher dans des avantages extérieurs que le peuple posséderait sur d'autres, mais exclusivement dans l'amour de Jahveh et dans sa fidélité aux promesses. Il faut remarquer comment au v. 9 l'auteur de cette parénèse la fait tourner au profit de la loi : Tu reconnaîtras que l'Eternel ton Dieu est le Dieu, Dieu fidèle, qui conserve son alliance et sa grâce à ceux qui l'aiment et qui *gardent sa loi*. L'amour pour Dieu se manifeste dans l'obéissance à sa loi, et le v. 11, qui termine la parénèse et marque le retour au texte législatif, dit : Garde donc la loi, les commandements et les statuts que je te donne aujourd'hui, afin que tu les accomplisses.

Le second fragment parénétique, vii, 17-24, sert à illustrer la fidélité de l'Éternel dans le passé, gage certain de sa fidélité dans l'avenir, et tout aussitôt revient l'ordre de détruire les images des divinités païennes, à la reprise du texte législatif, vii, 25.

Entre vii, 25 et viii, 19-20 se trouve une troisième parénèse dont le but est, de même que tout à l'heure, d'insister sur l'obligation de l'obéissance à la loi, v. 1, 6, 11. C'est donc bien en vue de la loi que ce fragment a été écrit ; qu'Israël se souvienne sans cesse des quarante ans passés dans le désert, pendant lesquels Jahveh l'humilia pour briser son orgueil et le mit à l'épreuve pour connaître sa fidélité, souvenirs d'autant plus salutaires que le peuple va entrer dans un pays riche et être par cela même exposé à de nouvelles tentations d'orgueil et d'infidélité.

La parénèse reprend au chap. IX, 1, rappelant au peuple ses nombreuses rechutes pour aboutir à cette exhortation : « Et maintenant, Israël, qu'est-ce que l'Éternel, ton Dieu, te demande, si ce n'est de le craindre, *de marcher dans toutes ses voies*, de l'aimer et de le servir de tout ton cœur et de toute ton âme, *afin de garder les lois de l'Éternel et ses statuts* que je te prescris aujourd'hui pour ton bien ? X, 12 s.

L'auteur des fragments parénétiques a donc la loi sous les yeux, son but est d'en recommander l'observation, ses motifs sont puisés dans l'histoire de la nation et dans l'expérience qu'elle a faite des voies de l'Éternel. Si donc, d'une part, il nous paraît que ces fragments sont d'une autre main que les textes législatifs, puisqu'ils en interrompent la marche, y introduisent un élément étranger qui disparaît à partir du chap. XII, et recommandent des lois, statuts et ordonnances, dont la plus grande partie n'est pas encore formulée, il nous paraît, d'autre part, certain qu'ils ont été intercalés directement ; l'auteur des fragments parénétiques est celui-là même qui les a interpolés dans le texte législatif. Rien n'indique qu'ils aient existé d'abord d'une manière indépendante ou fait partie d'un plus grand tout. C'est plutôt une sorte de commentaire théologique, pratique et édifiant de la loi.

L'hypothèse contraire est plus compliquée. On ne sait pas à quel ensemble ces fragments auraient pu appartenir ; l'existence de petites pièces homélitiques indépendantes sur les leçons d'humilité, d'obéissance, de fidélité à tirer de l'histoire sainte ne saurait être certainement démontrée ; il faudrait admettre que le rédacteur les eût remaniées pour les faire entrer dans le cadre législatif et servir à recommander la loi dans laquelle il les insérait ; or ce but est atteint tout naturellement et sans retouches apparentes, de sorte que la première manière de voir semble devoir l'emporter sur la seconde.

Le fragment parénétique du chap. IV est placé entre la Revue de la migration et la Collection des lois deutéronomiques. On a fait voir que cet enseignement concernant un point très spécial, n'est pas la conclusion naturelle de la Revue de la migration. Si cette dernière a été préfixée au code deutéronomique pour marquer plus nettement la situation historique, c'est que le code devait lui faire suite immédiatement, et d'autre part le code ne pouvait à l'origine être précédé d'une leçon de catéchisme sur une loi qu'il rappelle

dans son premier chapitre (v, 8). C'est dire que Deut. IV a été introduit par une main étrangère, à une époque où la Revue de la migration formait déjà la préface du code, par un auteur qui avait le code sous les yeux (IV, 5 le prét. לִמַּדְתִּי) et qui, en en recommandant l'observation dans l'ensemble (IV, 8), désirait en développer un point particulier. Il n'est pas nécessaire, croyons-nous, d'admettre avec Dillmann[1] que ce chapitre faisait primitivement partie des discours de conclusion ; le morceau semble bien être d'une seule pièce. Du même coup l'auteur de la parénèse arrondissait la Revue de la migration en lui donnant une conclusion parénétique, sans prendre du reste la peine de les relier plus étroitement l'une à l'autre, et ménageait une transition plus facile de la Revue à la Collection des lois, à laquelle pas un seul mot ne faisait allusion dans les trois premiers chapitres du livre.

Deut. IV a donc été intercalé directement en cet endroit et cette interpolation a eu lieu après l'adjonction de la Revue de la migration au code deutéronomique. Nous avons déjà insisté sur l'étroite parenté qui existe entre ce fragment et les trois autres dont il a été déjà question ; leur manière est en tout point semblable et l'on fera bien de les attribuer à la même main.

Les fragments relatifs à l'alliance d'Israël avec Jahveh forment, comme MM. d'Eichthal et Vernes l'ont très bien remarqué et comme nous avons essayé de le faire voir, une classe à part. Nous constatons d'abord qu'ils sont insérés au milieu de textes étrangers à l'idée fondamentale qu'ils représentent. Le premier se lit Deut. XXVI, 17-19. Il n'y a aucun lien entre XXVI, 16 et XXVI, 17. Le premier texte recommande l'obéissance aux lois et statuts prescrits par Moïse ; le second, sans transition, introduit l'idée de l'alliance : « En ce jour vous avez provoqué de la part de Dieu la déclaration qu'il sera votre Dieu et que vous aurez à marcher dans ses voies, à observer ses lois, ses commandements et ses ordonnances, et à lui obéir. Et l'Éternel vous a demandé en ce jour la promesse que vous voulez être son peuple à lui, comme il vous l'a dit (Ex. XIX, 5), et que vous garderez tous ses commandements, afin que le Très-Haut vous mette au-dessus de toutes les nations qu'il a faites, en gloire, en renom et en splendeur, et que vous soyez un peuple consacré à l'Eternel, votre Dieu, comme il l'a dit (Ex. XIX, 6). De même Deut.

1) *Kurzgefasstes exeget. Handbuch. Numeri-Josua.* Leipsig, 1886, p. 230.

XXVII, 9-10, deux versets absolument isolés dans ce contexte. Moïse et les prêtres lévites dirent à tout Israël : « Faites silence, Israélites, et écoutez : Aujourd'hui vous êtes devenus le peuple de l'Éternel, notre Dieu. Écoutez donc la voix de Jahveh, votre Dieu, et mettez en pratique ses commandements et ses lois que je vous donne aujourd'hui. » (Ex. XIX, 7.) Plus loin, le discours d'exhortations et de menaces (Deut. XXVIII) est interrompu par le fragment XXIX, 1-28, dans lequel l'alliance est l'idée mère, v. 8, 9 s. J'en citerai le passage suivant, v. 9-12 : « Vous êtes tous placés aujourd'hui en face de l'Éternel, vos émirs, vos tribus, vos anciens et vos magistrats, tout Israël, vos enfants, vos femmes et les étrangers qui sont dans votre camp, depuis ceux qui fendent votre bois jusqu'à ceux qui puisent votre eau; c'est pour entrer avec l'Éternel, votre Dieu, dans l'alliance qu'il fait en ce jour avec vous sous la foi du serment, pour vous constituer aujourd'hui comme son peuple et pour qu'il soit votre Dieu, comme il vous l'a promis et comme il l'a juré à vos pères, à Abraham, à Isaac, à Jacob. »

C'est dans ces fragments que, pour la première fois dans le Deutéronome, il est question d'une alliance à conclure entre Jahveh et Israël. Ils ne se suivent pas dans leur ordre naturel. Tandis qu'aux chap. XXVI, 17-19, XXVII, 9-10 l'alliance est conclue, elle n'est qu'en train de l'être au chap. XXIX, v. 9, 12, 13. Il n'est dit nulle part dans ces fragments qu'il s'agit d'une *nouvelle* alliance ou du *renouvellement* d'une alliance conclue antérieurement, ce qui montre qu'il faut les ranger dans une autre classe que Deut. V et les lois qui s'y rattachent, puisque Deut. V, 2, 3, mentionne comme seule et unique alliance celle du mont Horeb; c'est à cette occasion qu'après les dix commandements, d'autres lois encore ont été révélées à Moïse, et c'est plus tard qu'il les promulgue. Mais l'alliance est conclue depuis les événements du Horeb; et, du moment qu'elle a été conclue, qu'elle n'a pas cessé d'être en vigueur, il n'est pas permis, sans que le point de vue de Deut. V, et celui des fragments ne s'excluent, de s'exprimer comme le font ces derniers. L'on voit en même temps que Deut. XXVIII, 69 appartient à la rédaction. Celui qui a fait suivre Deut. XXVIII, 68, interrompant le fil du discours, du fragment principal des discours de l'alliance, a senti la difficulté de cette juxtaposition. De là cette notice, destinée à rétablir l'harmonie : Ceci sont les paroles de l'alliance que Jahveh

ordonna à Moïse de conclure avec Israël dans le pays de Moab, outre l'alliance qu'il conclut avec eux au Horeb. Mais la rédaction a négligé de dire quand et où Jahveh a ordonné à Moïse de conclure cette deuxième alliance. S'il est évident que, pour la rédaction, « les paroles de l'alliance » en Moab consistent dans le code deutéronomique, tel qu'elle l'avait sous les yeux ou tel qu'elle-même l'avait fait (v. Deut. xxix, 19, 20, 26), il est clair, d'autre part, que Deut. v ne connaît que l'alliance du Horeb, et ne sait rien, absolument rien d'une alliance nouvelle, ni du renouvellement de l'ancienne. D'autre part, l'alliance des fragments n'est présentée dans les fragments eux-mêmes ni comme postérieure à une alliance autrefois conclue, ni comme le renouvellement d'une alliance antérieure. L'on se croit réellement, dans ces fragments, reporté au Sinaï. Cette impression est si forte que Wellhausen a pu supposer que le Deutéronome primitif mettait la promulgation de la loi entière au Sinaï, comme le Livre de l'alliance[1], tandis que Dillmann se contente de mettre l'obscurité qui plane sur les fragments en question sur le compte du rédacteur et d'admettre que dans le texte primitif, l'idée de l'alliance ressortait plus nettement[2]. Quoiqu'il en soit, il y a là un problème qui n'est pas encore éclairci. Qu'on nous permette de risquer une hypothèse, nous l'avouons, fort hasardeuse. Le chapitre xxviii du Deutéronome forme la conclusion du Recueil de lois. C'est avec ce discours que nous serions tenté de mettre les fragments de l'alliance en parallèle. Ils forment une deuxième conclusion, indépendante de la première et amalgamée avec elle. L'alliance ne présuppose pas une simple cérémonie, mais des engagements réciproques. Du côté de Dieu, protection ; du côté du peuple, fidélité, obéissance à des lois données. Les fragments de l'alliance semblent donc présupposer l'existence d'un recueil de lois, dont ils formaient le cadre, et, de même qu'ils ont été combinés avec Deut. xxviii, ne se pourrait-il pas que, le recueil, dont ils semblent appeler l'existence, ait été combiné avec celui dont Deut. xxviii était la conclusion? Cette hypothèse, quelqu'osée quelle puisse paraître, n'a rien d'invraisemblable, si l'on veut bien se souvenir de ce que nous avons dit du caractère du Recueil deutéronomique. Ce code n'est qu'une compilation. Les éléments prin-

1) *L. c.*, 464.
2) *L. c.* 378 s. 362 s.

cipaux de cette compilation seraient le recueil qui se rattache à Deut. v, et dont Deut. xxviii formait la conclusion, et le recueil correspondant aux fragments de l'alliance, et dont nous avons postulé l'existence.

Cependant il est plus facile de démontrer que le code deutéronomique est une compilation, que de faire le triage et le classement des matériaux dont la rédaction s'est servie. Laissant à de plus habiles ce délicat travail, je me bornerai à quelques remarques.

J'ai fait voir que plusieurs paragraphes de la Collection de lois, à commencer par le chapitre xii, ne sont pas d'une seule pièce. A y regarder de plus près, il semble qu'on pourrait reconnaître les traces d'un travail analogue de compilation au chapitre xvi, qui traite des fêtes. Dans le premier paragraphe, v. 1-8, il est question de la Pâque. La recommandation de ne faire les sacrifices prescrits qu'à l'endroit choisi par Jahveh revient à trois reprises différentes (v. 2, 5-6, 7); la défense de manger d'autre pain que des massoth pendant sept jours se lit v. 3, 4 et 8; c'est le soir que le sacrifice de la Pâque doit avoir lieu (v. 1, 4 et 6), car c'est le soir que Dieu a fait sortir le peuple d'Égypte (v. 1 et 6); le v. 3 se termine par une formule de clôture en toute règle; le v. 4 présuppose la connaissance du motif pour lequel le sacrifice doit avoir lieu le soir du premier jour, motif qui n'est introduit qu'au v. 6, après la reprise de l'ordre d'accomplir le sacrifice à ce moment; le v. 8 est suspect : « le septième jour il doit y avoir assemblée solennelle en l'honneur de Jahveh, ton Dieu; tu ne feras point d'ouvrage » (en ce jour), cf. Lev., xxiii, 8; une notice analogue manque pour les deux autres fêtes; dans les paragraphes relatifs à la Pentecôte et à la fête des tabernacles il est question du lévite et de l'étranger, de l'orphelin et de la veuve; ils sont passés sous silence dans le premier paragraphe. Pour ces motifs il n'est pas facile d'admettre que Deut. xvi, 1-8 soit d'une seule pièce. Il en est peut-être de même du passage du même chapitre relatif à la fête des tabernacles. Dans les trois versets qui le composent il est dit deux fois que la fête est de sept jours, et deux fois que c'est une fête de réjouissances.

L'on pourrait peut-être découvrir encore d'autres traces du travail de compilation et de rédaction dont le Recueil des lois deutéronomiques est sorti. Dans tous les cas nous croyons que l'on fait fausse route en essayant de retrouver et de dégager, par l'élimi-

nation des paragraphes qui se trouvent dans un contexte peu satisfaisant, un code primitif, autour duquel seraient venues se placer peu à peu quelques couches secondaires; cette méthode est insuffisante et arbitraire; il faut voir dans le code deutéronomique d'un bout à l'autre une compilation et renoncer à la découverte du deutéronome primitif, dont on suppose l'existence. Et si, dans le noyau ainsi dégagé, l'on croyait avoir retrouvé le fameux deutéronome de Josias, ou du moins en reconnaître des traces, il serait fort à craindre, croyons-nous, que l'on ne se fît illusion plus complètement encore.

La Revue de la migration, contrairement aux fragments parénétiques, porte le caractère d'une pièce à part. Il n'y a, dans ces trois chapitres du Deutéronome (I, 6 — III, 29) aucune trace qu'ils aient été écrits en vue de la Collection de lois; ils contiennent, sous la forme d'un discours de Moïse, un résumé succinct des événements de la migration; il n'est pas fait la moindre allusion aux lois qui vont suivre; il n'y a nulle transition entre la Revue de la migration et le code deutéronomique; les deux pièces, sans relation d'origine l'une avec l'autre, ne sont que juxtaposées; la Revue est le cadre mal ajusté du code; le texte en a été scindé; en effet, Deut. XXXI, 1 fait suite à Deut. III, 29; après avoir rappelé l'histoire de la migration, l'ordre de monter sur la cime du Pisga et d'installer Josué comme son successeur, Moïse reprend la parole devant le peuple et procède à cette installation (Deut. XXXI, 1-8). La Revue de la migration est en réalité un fragment d'histoire sainte; elle contient, dans ce que nous en possédons, les dernières scènes de la vie de Moïse. En effet, si Deut. XXXI, 1-8 en fait partie, il faut y rattacher aussi les versets dans le même style qui racontent la mort de Moïse au chapitre XXXIV.

Nous avons dit plus haut que, selon nous, l'interpolation du chapitre IV entre la Revue de la migration et le code deutéronomique est postérieure à l'encadrement du second de ces textes dans le premier. La Revue de la migration serait donc antérieure aux fragments parénétiques, qui tous sont de la même main. Un fait cependant semble s'opposer à cette manière de voir. C'est précisément dans un fragment parénétique des mieux caractérisés que des passages de la Revue ont été insérés (Deut. IX, X). Il faudrait conclure de là que les fragments parénétiques sont antérieurs à la Revue. Cette difficulté trouve facilement sa solution. L'on peut

admettre, en effet, que la mutilation de la Revue n'a eu lieu que plus tard. Le passage retranché et interpolé dans le texte parénétique traite des scènes du Horeb. Or, cette histoire figure au chapitre IV, elle reparaît au chapitre V; elle est mentionnée dans les textes parénétiques des chapitres IX et X eux-mêmes; donc quatre fois en comptant la Revue de la migration; c'est beaucoup, surtout si l'on y ajoute les textes des premiers livres. L'on admettra facilement que le rédacteur, qui a rattaché le Deutéronome aux Nombres, aura trouvé bon de raccourcir la Revue de la migration et de transporter le récit des scènes du Horeb, qui figuraient avant Deut. I, 6, là où elles se trouvent maintenant, pour réduire quelque peu cet excès.

Il nous reste à classer plusieurs fragments contenus aux chapitres XXVII et XXXI. Commençons par ce dernier, dont les 13 premiers versets sont écrits dans le style deutéronomique. Nous n'hésitons pas à scinder ce passage en deux : v. 1-8 et v. 9-13. Nous avons déjà dit qu'il faut rattacher XXXI, 1-8 à III, 28-29; dans la Revue de la migration le discours de Moïse aboutissait à l'ordre de l'installation de Josué; c'est à cet endroit précis que le texte reprend au XXXIe chapitre. Or, comme la Revue de la migration qui est rattachée à la loi deutéronomique par un lien tout artificiel, ne contient aucune allusion à cette loi et lui est absolument étrangère, il est évident que XXXI, 9-13 ne fait pas partie de la Revue; en effet le passage en question vise directement la loi, que Moïse met par écrit, confie aux prêtres-lévites et ordonne de lire au peuple à la fin de chaque année, à la fête des tabernacles. C'est dire en même temps qu'il ne se trouve plus trace dans tout le chapitre XXXI de la main qui a écrit les v. 1-8. Nous avons vu qu'elle reparaît au chap. XXXIV, dans le récit de la mort de Moïse, dans lequel tout le monde s'accorde à reconnaître des passages deutéronomiques, sans qu'il soit toujours possible de les distinguer sûrement des passages jahvistes ou élohistes [1]. La Revue de la migration se continuant dans les passages signalés, il y aurait lieu de rechercher s'il ne s'en trouve pas des fragments dans le livre de Josué, qui contient, comme on sait, de nombreux passages dans le style du Deutéronome.

Les versets 9-13 du chap. XXXI sont probablement de la main du rédacteur auquel nous devons la Collection des lois deutéronomi-

1) Voy. Reuss, Dillmann, Kuenen, Wellhausen, ad loc.

ques et qui a éprouvé le besoin de dire en toutes lettres que Moïse a mis par écrit le discours législatif qu'il a tenu au peuple, et qu'il l'a remis aux prêtres-lévites, pour être soigneusement conservé. Remarquez l'expression de התורה הזאת, mise dans la bouche de Moïse, qui dans le corps du code ne s'en sert jamais (Deut. xvii, 14-20 est une interpolation très tardive), xxxi, 11, 12. Les v. 24-26 appartiennent à ce même rédacteur.

L'ordre de mettre la loi par écrit et la remise du livre aux prêtres-lévites ont été combinés avec un texte jahviste composé lui-même de deux éléments mélangés : l'installation de Josué, la mise par écrit et la récitation du cantique de Moïse, xxxi, 14-23 (27-30); xxxii, 1-43 ; 44 (45-47). Le passage deutéronomique 24-26 et le double texte jahviste ont été reliés ensemble par un travail de rédaction sensible au v. 16 (הארץ אשר הוא בא־שמה), au v. 24 qui fait assez singulière figure après le v. 9, où la loi est déjà mise par écrit et remise entre les mains des prêtres-lévites, aux v. 27-29 qui amènent enfin la récitation du cantique. En effet il semble bien que les mots הדברים האלה v. 28 se rapportent à des paroles qui n'ont pas encore été prononcées, mais déjà annoncées. Ce ne peut être la thorah que ce terme désigne dans ce contexte ; donc c'est le cantique, v. 19, 22, auquel du reste l'expression de דברים est appliquée au v. 30 et xxxii, 44, דברי השירה הזאת, et la seconde partie du v. 28 : « Je prendrai à témoignage les cieux et la terre » se rapporte, selon toute évidence, au premier verset du cantique, xxxii, 1 : « Ecoutez, cieux, je vais parler ; écoute, terre, les paroles de ma bouche. » A cette introduction, dans laquelle nous croyons reconnaître la main de celui qui a combiné le texte deutéronomique avec le texte jahviste, correspondent les v. xxxii, 45-47. Il s'agissait de fermer le cadre, et, en passant au récit de la mort de Moïse, chap. xxxiv de dire, que maintenant, après tous ces longs discours de tout genre, Moïse a bien fini de parler, qu'il a dit tout ce qu'il avait à dire, כל־הדברים האלה v. 45, comprenant dans ces mots, non seulement le cantique, mais tous les discours précédents, tant historiques que législatifs et parénétiques. Du même coup il appert que la bénédiction de Moïse, chap. xxxiii, a été intercalée postérieurement à la combinaison du Deutéronome avec le jahviste.

D'après cela, il n'est pas exact de dire, comme je l'avais fait dans un premier article, p. 62, que xxxi, 28-29, xxxii, 45-47, présupposent un nouveau discours de Moïse dont xxx, 11-20 serait un

fragment ; cette hypothèse devient inutile, et xxx, 11-20 peut, faute de mieux, être considéré comme la continuation directe de xxx, 10.

Le résultat auquel nous arrivons quant à Deut. xxxi, 27-29, xxxii, 45-47, nous engage à attribuer de même à la main de celui qui a combiné le Deutéronome avec le jahviste les v. 1-3, 8 du chap. xxvii, qui encadrent aussi un texte jahviste — l'autel à construire et la fête à célébrer sur le mont Ebal. Il se pourrait que l'ordre de dresser des pierres au passage du Jourdain se fût trouvé déjà dans le texte jahviste et que le rédacteur eût transformé ces masseboth, fort déplacées dans le Deutéronome, en pierres destinées à recevoir le texte de la loi.

Si les malédictions des v. 14-26 au chap. xxvii, sont une interpolation évidente, il est d'autre part bien difficile de dire à quel texte les v. 11-13, qui annoncent des malédictions et des bénédictions à prononcer par les tribus partagées en deux moitiés, doivent être rattachés.

II. — LES SOURCES ET LA DATE DU DEUTÉRONOME

I. — La réforme de Josias, II Rois, xxii-xxiii

Si l'on admet que plusieurs mains ont concouru à la composition du Deutéronome, la question de date se complique singulièrement. Les différents fragments, pouvant être plus anciens ou plus modernes les uns que les autres, devront être interrogés séparément, et il faudra s'estimer heureux si l'on arrive à déterminer leur époque d'une manière approximative.

L'on a cru pouvoir assigner au Deutéronome, ou plutôt au corps de ce livre (chap. v-xxvi, xxviii, ou xii-xxvi) une date certaine en le rapprochant d'un fait connu de l'histoire du roi Josias. De même que l'on a rattaché le code sacerdotal à la réforme d'Esdras, l'on a mis le Deutéronome en rapport avec celle de Josias (II R. xxii, xxiii), 622 av. J.-C. C'est presque un axiome de la critique moderne que le Deutéronome a été composé soit dans les dernières années du roi Manassé, soit dans les premières de Josias, sur lequel la lecture de ce livre aurait fait une impression profonde et décisive. Ce résultat est pour l'étude du Pentateuque et pour l'histoire religieuse

des Israélites d'une importance capitale. En effet, la date du Deutéronome étant connue, l'on peut déterminer celle des autres livres assez exactement, selon que leur existence est présupposée par le Deutéronome, ou qu'ils lui sont inconnus, qu'ils appartiennent par leur tendance à un degré plus avancé du développement religieux, ecclésiastique, et que le Deutéronome lui-même leur sert de source. Ce livre est pour la critique moderne comme le point fixe et lumineux auquel, dans ces questions obscures, l'on revient toujours s'orienter.

Et pourtant la certitude n'est plus absolue. Quelques voix se sont fait entendre, qui se refusent à identifier le Deutéronome avec le livre trouvé par le grand-prêtre Hilkia dans le temple. Seinecke[1] fait remarquer que Jérémie est muet au sujet de l'alliance que Josias doit avoir fait conclure au peuple (II R. XXIII) ; les menaces contenues dans le livre d'Hilkia diffèrent de celles du Deutéronome, en ce que d'une part leur accomplissement est présenté comme inéluctable, de l'autre comme conditionné par la conduite ultérieure du peuple. Et Vatke[2], lui-même l'un des pères de la critique moderne, avait soutenu autrefois que le livre d'Hilkia se rapproche davantage du contenu des chap. XX-XXIII de l'Exode, sauf quelques ordonnances, qui ont été ajoutées plus tard au Deutéronome ainsi que les menaces du chap. XXVIII. Il faudrait, selon lui, considérer le Deutéronome non comme la cause, mais comme la résultante littéraire de la réforme de Josias, la codification des mesures prises par ce roi. D'autre part Valeton[3], tout en croyant que le livre d'Hilkia correspond au Deutéronome primitif, ne pense pas qu'on doive le considérer comme le programme d'un parti mosaïque et d'une réforme telle que Josias l'accomplit. M. d'Eichthal a été empêché par la mort d'entrer dans le vif du sujet et de dire pourquoi il se refuse à rattacher le Deutéronome à la réforme de Josias, tandis qu'il le combine avec celle d'Esdras et de Néhémie.

Chose singulière, l'on n'oubliait que d'examiner de plus près la valeur historique des chap. XXII, XXIII du IIe livre des Rois, qui sont

1) *Geschichte des Volkes Israel*, I, 386 s.

2) *Die Religion des Alten Testaments*. Berlin, 1835, p. 504 s.

3) V. Kuenen, *Historisch-Kritische Einleitung in die Bucher des A. T.* p. 209. Je regrette fort de n'avoir pu utiliser encore les articles de M. Valeton. Ils ont paru dans : *Studiën*, theol. tijdschrift, onder red. van P. D. Chantepie de la Saussaye en J. J. P. Valeton. 1879 s.

à la base de tout le raisonnement ; l'on admettait d'emblée, avec une facilité étonnante, l'authenticité du récit étrange qui est la cheville ouvrière de tout le système ; l'on trouvait qu'il ne contenait rien d'invraisemblable, que, dans ce texte, il n'y avait pas un mot qui créât la moindre difficulté.

M. Havet[1] a contesté le premier, si nous ne nous trompons, l'authenticité du récit du livre des Rois ; M. Vernes[2], après lui, arrive au même résultat. Il y a donc, avant d'aller plus loin, une question préalable à résoudre.

La composition des chap. xxii et xxiii du IIe livre des Rois offre quelques difficultés qui méritent examen. L'histoire de Josias débute par un jugement sommaire porté sur sa personne (chapitre xxii, 1-2) : Josias était âgé de huit ans quand il monta sur le trône et il règna trente et un ans sur Jérusalem. Le nom de sa mère était Jedîda Bat-Adaiah de Bosqat. Il fit ce qui est bien aux yeux de Jahveh et marcha dans toutes les voies de David, son père, sans s'écarter ni à droite ni à gauche.

Sa mort est racontée au chap. xxiii, 29-30. Il y a une certaine incompatibilité entre ce début, xxii, 1-2, la suite du récit, xxii, 3-xxiii, 28, et la conclusion xxiii, 29-30. En effet, l'on est fort étonné d'apprendre (xxii, 3 s.), que le pieux roi, dont il est fait (xxii, 1-2) un tel éloge, ne connut que dans la dix-huitième année de son règne, après la lecture d'un livre de la loi, qui lui fut remis un jour de la part du prêtre Hilkia, que jusqu'à ce moment il avait fait fausse route, lui et son peuple. Non seulement il avait toléré pendant ces dix-huit ans le culte des hauts-lieux et l'idolâtrie au dehors, mais jusque dans la capitale, jusque dans le temple. C'est à ce moment seulement qu'après avoir fait prèter au peuple assemblé serment de fidélité à la loi, il fait disparaître du temple, de la ville et du pays le culte des dieux, de toute l'armée céleste, les aschéras, entr'autres celle qui était plantée à côté de l'autel de Jahveh, les prostitués qui se trouvaient dans la maison de Jahveh, les chevaux et les chars du soleil, les autels, les bamas, les massébas et toutes les horreurs du paganisme. Quel culte ce saint roi avait-il donc rendu à Jahveh dans les dix-huit premières années de son règne ?

1) *Le Christianisme et ses origines.* Paris, 1878, III, p. 32 s.

2) *Une nouvelle hypothèse sur la composition et l'origine du Deutéronome.* Paris, 1887, p. 24-29.

Si nous admettons que Josias n'a entrepris la réforme qu'en la dix-huitième année, l'on conviendra que les versets XXII, 1-2 sont trop indulgents en passant sous silence ce long temps d'ignorance et d'erreur. Il y a là une difficulté que l'auteur de la Chronique, s'il a eu sous les yeux II R. XXII-XXIII dans le texte que nous possédons, paraît avoir fort bien sentie. Aussi bien n'a-t-il pas attendu la découverte du code pour faire en réalité de Josias un roi selon le cœur de Jahveh. Il nous dit, II, XXXIV, 1 s. : « Josias avait huit ans, quand il monta sur le trône et il fut roi en Israël pendant trente et un ans ; il fit ce qui est bien aux yeux de l'Éternel et marcha dans les voies de David, son père, sans s'écarter ni à droite ni à gauche. Dans la huitième année de son règne, étant encore un tout jeune homme, il commença à chercher le Dieu de David, son père, et, dans la douzième année, il commença à purifier Juda et Jérusalem des bamas, des aschéras, des images... » L'auteur de la Chronique anticipe donc la réforme. Elle est accomplie depuis longtemps, quand, dans la dix-huitième année du règne de Josias, Hilkia trouve dans le temple, à l'occasion de réparations, le livre de la loi, dont la lecture frappe le roi d'épouvante. Il semble donc que I R. XXII, 1-2 n'était pas destiné primitivement à servir, avec XXIII, 28-30, de cadre à l'histoire de la découverte du code, qui doit avoir provoqué la réforme. Il y a aussi une contradiction frappante entre XXII, 19 et XXIII, 29-30. La prophétesse interrogée répond au nom de Jahveh : « Puisque tu t'es humilié devant Jahveh, en entendant ce que j'ai dit contre ce lieu et ses habitants, à savoir qu'ils seraient livrés à la désolation et à la malédiction, et que tu as déchiré tes habits et pleuré devant moi, moi aussi j'écoute, dit l'Éternel. Je te réunirai à tes pères, tu les rejoindras dans ton sépulcre en paix, et tes yeux ne verront pas tous les malheurs que j'amènerai sur ce lieu. » Or, est-ce mourir et descendre dans le tombeau, être réuni à ses pères בשלום, que de périr dans la bataille sous les coups de l'ennemi victorieux ? (XXIII, 29-30). D'après cela, les parties de l'histoire de Josias relatives à la découverte du code et à ses conséquences paraissent être secondaires. Une première version comprenait XXII, 1-2 ; XXIII, 25 (תורת משה, cf. I R. II, 3, II R. XIV, 6, et non pas, comme dans les parties secondaires, le livre de la loi, le livre de l'alliance trouvé dans le temple, XXII, 8, 11, 13 ; XXIII, 2-3 ; 21, 24) ; 28-30, et probablement dans l'intervalle un récit de la réforme religieuse de Josias repris et retravaillé par la deuxième rédaction, qui

introduit la découverte du code avec laquelle elle met l'œuvre religieuse de Josias en rapport (vid. XXIII, 24, dont la deuxième partie appartient à la seconde rédaction, la première vient évidemment *post festum*, car la réforme est achevée déjà; XXIII, 14, qui raconte en termes généraux la destruction des massébas et des aschéras, après que, v. 8, le pays a déjà été nettoyé de Guéba à Beer-Scheba). Il semble donc qu'il y ait eu sur cette réforme de Josias deux traditions, dont la seconde contenait, en sus de la première, l'histoire de la découverte du code et y rattachait la réforme.

L'auteur de la Chronique aurait-il connu cette double forme de la tradition? On serait tenté de le croire. Il raconte d'abord l'histoire de la réforme de Josias, qu'il place en la douzième année de son règne (2 Chr. XXXIV, 1-7); puis l'histoire de la découverte du code, en la dix-huitième année, de la conclusion de l'alliance et de la célébration de la Pâque, v. 8-32; puis v. 33 s., revenant à la deuxième version du livre des Rois, il ne peut s'empêcher d'ajouter: « Et Josias fit disparaître toutes les horreurs de tous les pays qui appartenaient aux Israélites et fit en sorte que tous ceux qui se trouvaient en Israël adorassent Jahveh, leur Dieu. Il y a là un écho fort distinct de la version du livre des Rois, d'après laquelle la réforme fut la conséquence de la découverte du code et de la cérémonie de l'alliance. L'auteur de la Chronique a donc combiné à sa manière deux traditions dont l'une, représentée au livre des Rois par XXII, 1, 2 et quelques versets perdus dans XXIII, 4 s., ne connaît que l'histoire de la réforme et se tait au sujet de la découverte du code, et dont l'autre, représentée par la partie centrale des chap. XXII, XXIII du II[e] livre des Rois, explique la réforme par la découverte du code qui la provoque : c'est celle qu'il nous faut examiner de plus près.

Mais d'abord constatons que l'auteur de ce récit n'est pas contemporain des événements qu'il raconte. En effet, les chap. XXII, XXIII du II[e] livre des Rois sont postérieurs à l'exil. Le châtiment annoncé n'est pas subordonné à l'obéissance ou à la désobéissance du peuple. La prophétesse annonce l'accomplissement inévitable des menaces du livre de la loi; Josias lui-même ne verra plus les épouvantables malheurs qui frapperont le peuple; mais, malgré les réformes du roi (XXIII, 26), Jahveh n'a pas apaisé la grande colère dont il était enflammé contre Juda à cause du péché de Manassé; Juda sera éloigné de devant sa face, comme Israël, et

Jahveh rejette la ville qu'il avait choisie et le temple dont il avait dit que son nom y demeurerait. L'auteur qui décrit et commente en ces termes le contenu du livre de la loi, qui met dans la bouche de la prophétesse les paroles que nous savons et qui conclut comme nous venons d'entendre, a vécu après la destruction de Jérusalem et selon les apparences à une époque fort avancée de l'exil[1], sinon après la restauration[2]. En effet, en racontant qu'une Pâque pareille à celle de Josias n'avait pas été célébrée depuis le temps des juges et qu'il n'en a pas été célébré de semblable pendant tout le temps des rois d'Israël et de Juda, il semble bien considérer de loin un passé irrévocable et définitivement clos, auquel un nouvel ordre de choses a succédé. Est-ce l'exil? N'est-ce pas plutôt la restauration?

Il ne faut pas oublier non plus que notre auteur connaît le Deutéronome, non seulement dans sa partie législative (II R. xxiii, 27 est une allusion à Deut. xii, 5, 11, etc.; II R. xxiii, 21 se rapporte à Deut. xvi, etc.), non pas sous je ne sais quelle forme primitive dont on suppose gratuitement l'existence, mais dans son ensemble. Il en a lu les fragments parénétiques (II R. xxiii, 4. Deut. iv, 19; II R. xxii, 17, xxiii, 19; Deut. iv, 25); il connaît les menaces qui y sont contenues; il a eu sous les yeux les fragments de l'alliance (II R. xxii, 17, xxiii, 3; Deut. xxix, 20 s.); le code remis à Josias est nommé tantôt le livre de la loi, tantôt le livre de l'alliance (II R. xxii, 8, 11; xxiii, 24 s.; xxiii, 2; Deut. xxviii, 58, 69, xxix, 20). L'on sait, du reste, l'influence considérable que le Deutéronome a exercée sur la rédaction des livres des Rois en général[3].

Si l'auteur n'a pas été contemporain des faits qu'il raconte et si en général il se trouve sous la dépendance du Deutéronome, qui peut avoir influencé son récit, a-t-il eu à sa disposition des sources de quelque valeur? Quel degré de créance convient-il d'accorder à ce qu'il nous raconte?

Il faut en rabattre d'abord quant à l'exécution de la réforme

1) V. Reuss, *Geschichte der Heiligen Schriften A. T's.* Braunschweig, 1881, p. 418.

2) Cf. Bleek-Wellhausen, *Einl. ins A. T.* Berlin 1878, p. 262 s; — voir aussi Klostermann, *Die BB. Samuelis und der Kœnige ausgelegt.* Nœrdlingen, 1887, p. xxxiv.

3) Wellhausen, *Geschichte Israels* I. Berlin, 1878, p. 285 s.

elle-même. Que Josias opère chez lui à sa guise, à la bonne heure! Mais qu'il pénètre sur le territoire d'Israël, province à cette époque du puissant voisin de l'Est, qu'il détruise, sans rencontrer de résistance, ni de la part du gouvernement assyrien, ni de la part des Israélites, l'autel de Béthel, la bamah de Jéroboam, toutes les bamas des villes de Samarie en sacrifiant les prêtres sur l'autel, voilà qui est bien invraisemblable. L'imagination de l'auteur, qui voit les choses à grande distance, se donne libre cours. Avec le fait relatif au tombeau du prophète, qui avait annoncé la destruction de l'autel de Béthel trois cent cinquante ans à l'avance (I R. XII, s.): « Autel, autel, un fils naîtra à la maison de David, Josias sera son nom, lequel immolera sur toi les prêtres des hauts-lieux qui brûlent de l'encens sur toi, et on brûlera sur toi des ossements d'hommes » — nous nous trouvons en pleine légende. Tout ce passage (chap. XXIII, 15-20) ne mérite aucune créance.

L'unanimité touchante du peuple à brûler le lendemain ce qu'il adorait la veille est plus que suspecte (XXIII, 1-3). Il faut aussi passer condamnation, ce me semble, sur la consultation de la prophétesse Hulda, dont la réponse est, dans tous les cas, de facture post-exilienne, puisqu'elle annonce, avec une précision qui ne laisse rien à désirer, l'accomplissement certain des menaces du code, en donnant à Josias, pour fiche de consolation, l'assurance que lui, du moins, ne verra pas les malheurs dans lesquels succomberont la monarchie et le temple. Mais si son discours n'est pas authentique, si elle n'a pu s'exprimer dans des termes aussi catégoriques, si nous avons ici un *vaticinium post eventum*, qu'a-t-elle dit? Bien habile qui nous le ferait savoir. Mais si, en réalité, Hulda n'a pu s'exprimer comme elle dit l'avoir fait, elle ne pouvait, selon l'économie du récit, s'exprimer autrement; en effet, l'auteur insiste sur ce fait que, malgré la piété de Josias, la destruction de la ville et du temple est inévitablement résolue par décret divin (XXIII, 26, 27); la loi et les prophéties sont d'accord sur ce point; tout ce que Josias obtient, c'est de n'en pas être témoin.

Ne voit-on pas que, du même coup, l'histoire de la consultation devient suspecte? que Hulda n'est peut-être qu'une de ces figures prophétiques si richement introduites dans le livre des Rois au moment voulu[1]?

1) Vid. Wellhausen, *Geschichte Israels*, p. 200.

Mais Hulda ne fait que confirmer ce que Josias a lu dans le code d'Hilkia. Ce code, quel est-il? Le Deutéronome, nous dit-on : à cause des termes de livre de la loi xxii, 8, 11; xxiii, 24 s., livre de l'alliance, xxiii, 2 s., 21; Deut., xxvi, 17, 19: v, 3; xxviii, 69 ; des expressions deutéronomiques au chap. xxiii, 3; du volume supposé du code, correspondant au volume du Deutéronome xxii, 10. xxiii, 2; à cause des menaces, xxii, 13; Deut. xxviii, vi, 15; viii, 19 s.; xi, 28: xxx, 18 s.); de la destruction des hauts-lieux et de la centralisation du culte (xxiii, 4 s.; de la suppression des magiciens (xxiii, 24); de la célébration de la Pâque selon le Deutéronome (xxiii, 21 s.)[1]. Fort bien, nous sommes d'accord sur ce point. Le contenu du livre d'Hilkia, tel qu'il ressort du récit du livre des Rois et des mesures prises par Josias, correspond à notre Deutéronome; il est certain que l'auteur a le Deutéronome en vue; il identifie le Deutéronome, qu'il avait sous les yeux, qu'il connaissait et dans la dépendance duquel il se trouve, avec le livre qu'il dit avoir été trouvé sous Josias dans le temple. Mais, de ce qu'un auteur, vivant à la fin de l'exil ou même à l'époque de la restauration, à une grande distance des événements, ait fait cette identification, il ne suit nullement que nous soyons tenus de le croire sur parole, d'autant plus que nous lui savons l'imagination féconde. Bien au contraire! Le principal argument mis en avant par ceux qui identifient les deux livres, les menaces qui doivent avoir fait sur Josias une impression si profonde, se retourne contre eux, car les parties correspondantes du Deutéronome sont elles-mêmes postérieures à la catastrophe[2]. Josias n'a donc pas pu les lire: elles ne pouvaient se trouver dans le livre d'Hilkia, et ce livre n'était pas le Deutéronome! M. Havet dit avec raison : « Aussi la critique acceptait ce passage du livre des Rois pour s'en servir contre la tradition, mais elle aurait dû aller plus loin et se défier de ce passage même. Elle n'aurait pas dû admettre que ni un livre, ni une prophétesse, vingt ans avant la destruction du royaume de Juda et la captivité de Babylone, eût pu annoncer à Jérusalem ces calamités et en marquer le terme précis. Ce n'est là qu'une fiction dramatique imaginée après coup

1) V. par ex. Dillmann, *Kurzgefasstes exeget. Handbuch zum A. T. Num-Deut.* 2 éd. Leipsig, 1886, p. 613. Kuenen, *l. c.*, p. 205.

2) Vid. iv, 29, 30: xxviii, 36, 37, 45, 49 s., 52 s., 62. xxix, 23 s. xxx, 1 s.

et qui ne peut servir , par conséquent, en aucune manière à déterminer la date du livre ou des livres de la loi [1]. »

Mais si Hulda ne peut avoir prononcé les paroles que l'auteur lui met dans la bouche, si elle n'est qu'un personnage fictif, si Josias n'a pu lire les menaces que la prophétesse commente et confirme, que devient l'histoire même de la trouvaille d'un livre de la loi, cause efficiente de la réforme? Quel est ce livre? demanderons-nous encore. Selon l'auteur, c'est le Deutéronome: nous avons vu ce qu'il faut en croire. Mais c'est sur cette supposition qu'il construit tout son édifice, et la terreur du roi, et la consultation de la prophétesse, et la conclusion de l'alliance, et l'empressement du roi à commencer la réforme et la célébration de la Pâque selon le rite prescrit. La base venant à manquer, toute la construction s'effondre. Si notre auteur est à tel point mal renseigné sur un fait aussi capital, l'histoire même de la célèbre trouvaille ne devient-elle pas problématique?

Dans tous les cas, l'on a mis dans le texte quantité de choses fort intéressantes qui ne s'y trouvent pas le moins du monde. Le récit même fait voir, dit-on, que le livre trouvé était auparavant inconnu aux autorités : « elles ignoraient évidemment jusqu'à l'existence d'une loi qui sanctionnait par les menaces les plus terribles l'introduction des cultes que le pieux roi avait tolérés pendant les dix-huit premières années de son règne jusque dans l'enceinte même du temple [2]. » Certainement c'est bien là ce que l'auteur veut dire; autrement le grand prêtre n'eût pas attendu si longtemps pour agir sur Josias, ni Josias pour entreprendre la réforme. La loi leur était donc, jusqu'au jour de sa découverte, totalement inconnue. L'on en a conclu que l'on avait devant soi le récit de l'invention première de la loi de Moïse, que cette loi était le Deutéronome, que l'auteur entendait insinuer qu'à cette époque le Deutéronome fut connu d'abord, et l'on crut que ce code, récemment mis par écrit, avait été par une fraude pieuse, dont le grand prêtre et la prophétesse étaient complices, déposé dans le temple, trouvé et remis à Josias, au moment voulu, comme étant l'antique loi d'Israël.

Nous ne croyons pas à l'exactitude de cette interprétation. Si Hilkia, qui, auparavant ne connaissait pas la loi, la découvre dans

1) L. c., p. 33.
2) Reuss, *L'histoire sainte et la loi*, I, p. 156; Dillmann, *l. c.*, p. 613.

le temple, il ne peut, au point de vue de l'auteur du recit, que l'avoir retrouvée. En effet, David la recommande à Salomon (I R. II, 3); Amasia s'y conforme (II R. XIV, 6), Hiskia l'accomplit (II R. XVIII, 6), et si Josias lui-même dit : « Nos pères ne l'ont pas accomplie », c'est que, pour être responsables et punissables dans leurs descendants, ils ont dû la connaître. L'auteur est donc bien loin d'avoir aucune arrière-pensée, bien loin de vouloir insinuer que la loi ne date, en réalité, que de l'époque de Josias, bien loin de donner à entendre qu'elle est demeurée inconnue en Israël et en Juda, jusqu'en la dix-huitième année du règne de Josias. Il ne constate qu'un fait, ou plutôt il le suppose : c'est que Josias ne l'a connue qu'en cette année. Qu'est-ce qui l'autorise à faire cette supposition? C'est que Josias, roi pieux, a toléré pendant dix-huit ans l'idolâtrie et le polythéisme. Pourquoi les a-t-il tolérés? C'est qu'il ne savait pas mal faire, ne connaissant pas la loi. Comment se fait-il qu'il ne l'ait pas connue? C'est ce que l'auteur se dispense de nous dire; elle a subi une éclipse qu'il se garde bien d'expliquer, jusqu'au jour où Hilkia a mis la main sur le rouleau. C'est là l'excuse et l'explication imaginées par l'auteur pour ces dix-huit années d'ignorance et d'erreur. Si Josias, en la dix-huitième année de son règne, entreprend la réforme, c'est que, maintenant, il a a fait connaissance avec la loi, qu'il applique aussitôt.

Selon l'opinion généralement admise, Hilkia aurait donc été sciemment l'agent d'une fraude pieuse, et l'on admire fort le détachement suprême avec lequel le scribe Saphan, de connivence également, dit au roi en lui remettant le rouleau : « Voici un livre que le prêtre Hilkia m'a donné. » Mais ne voit-on pas que ces choses-là sont absolument étrangères à l'auteur qui serait fort surpris, sans doute, de l'étrange fortune de son histoire? Ici encore l'on est fort empêché. L'on dit que la fraude n'est pas si grave, puisqu'elle se borne à mettre par écrit la substance de l'enseignement de dix ou douze générations de prophètes et que l'auteur avait la conviction de remettre simplement en vigueur, dans les chouqqîm et mischpatîm prêchés par Moïse dans son livre, l'ancien droit mosaïque, de donner dans sa thora un développement nouveau à l'esprit même de la création de Moïse, qu'il a tiré ses matériaux des codes les plus anciens, déjà considérés comme mosaïques, et que le prêtre Hilkia, bon légiste certainement, partageait cette assurance sans laquelle il n'eût jamais reconnu le caractère mosaïque

de ce livre ni contribué à son introduction[1]. La fraude pieuse n'en subsisterait pas moins, quoi qu'on fasse pour l'atténuer. Mais que devient la nouveauté du code? Que croire de l'effet foudroyant qu'il produit? L'on est en droit de dire avec M. Vernes[2] qu'un livre qui est pour les contemporains une révélation et qui cause une révolution ne saurait être le simple résumé d'une doctrine ouvertement prêchée pendant des siècles. Et que deviennent les codes antérieurs qui ont servi de source au Deutéronome, le livre de l'alliance dans l'Exode, et surtout le fameux S de M. Dillmann[3] avec tout l'ancien droit mosaïque? Tout cela perdu, oublié, étant comme s'il n'avait jamais existé? Certes, M. Reuss a bien raison de s'étonner de l'ignorance et de la stupéfaction du pieux Josias, après tout ce que les prophètes, qui s'étaient succédé sans interruption depuis plusieurs siècles, avaient dit contre ces abus et ces égarements. L'on voit que l'histoire de la découverte du code s'obscurcit de plus en plus, lorsqu'on y regarde de plus près et ressemble fort à une invention. Non, tout cela n'est pas de l'histoire. Puisque Josias a réformé, il n'a pu le faire que d'après la loi; s'il ne l'a fait qu'en la dix-huitième année de son règne, pieux comme il l'était, c'est que, jusqu'à ce moment, il ne connaissait pas la loi; il fallait donc la lui faire connaître. C'est sur un raisonnement semblable, et non pas sur un fait historique, que l'auteur a construit son récit, pour lequel le Deutéronome, dont il dépend, lui a fourni les couleurs.

Le fait d'un mouvement jahviste, à la tête duquel se mit Josias semble seul ne pas devoir être mis en cause, tout aussi peu que la réforme d'Hiskia (II R. XVIII), bien qu'il convienne de le réduire à des proportions plus modestes. Peut-être faut-il distinguer entre le mouvement anti-polythéiste et le mouvement de centralisation. Que Josias ait supprimé les bamas, où l'on adorait les dieux de concurrence avec Jahveh, je l'admets; qu'il ait supprimé les bamas de Jérusalem, non seulement à cause du syncrétisme religieux que ce culte favorisait, mais encore à cause de la concurrence qu'il faisait au temple, je l'admets encore; mais qu'il ait détruit tous les lieux de cultes consacrés à Jahveh dans le royaume de Juda (il ne saurait, en aucun cas, être question de la Samarie), voilà qui est

1) Reuss, *l. c.*, p. 160. Dillmann, *l. c.*, p. 614.
2) *L. c.*, p. 26.
3) *L. c.* p. 604 s.

bien invraisemblable. Et cela d'autant plus que le livre des Rois a là-dessus sa théorie toute faite : depuis que le temple existe, il est, en droit, le seul lieu de culte et non seulement la fidélité à Jahveh ou le syncrétisme, mais encore le maintien ou la suppression des bamas est la mesure d'après laquelle sont jugés les rois[1]. L'auteur des chapitres XXII-XXIII du II[e] livre des Rois se place sans doute à un point de vue trop absolu, celui de la législation deutéronomique, et son récit s'en ressent. Quoi d'étonnant, si, dans l'histoire du prince qui parait avoir réagi le plus vigoureusement contre les cultes étrangers, il force la note et lui attribue, comme déjà à Hiskia, son prédécesseur dans la voie des réformes, la centralisation de tout le culte au temple, en se plaçant au point de vue de la loi, que Josias est censé accomplir en entier, — et sans doute aussi au point de vue de ce qui existait de fait à l'époque où il vivait, après le retour de l'exil et la reconstruction du temple, de l'unique sanctuaire.

Quoi qu'il en soit, nous croyons que les chapitres XXII et XXIII du II[e] livre des Rois ne fournissent aucune donnée certaine pour la date du Deutéronome[2]. L'on s'était trompé, ce nous semble, en croyant qu'ils en avaient livré le secret.

(*A suivre.*) L. HORST.

1) Vid. Wellhausen, *Gesch. Israels*, p. 19 s. V. I R. III, 2; VIII, 16; II R. XIV, 3, 4; XV, 3, 4; XVIII, 3, 4, 6.

2) Vid. *Revue des études juives* juillet-septembre 1887, p. 154, article bibliogr. de M. Isid. Loeb sur les travaux de MM. d'Eichthal et M. Vernes.

LA LÉGENDE D'ACHILLE

D'après M. E.-H. MEYER

ELARD HUGO MEYER. — *Indogermanische Mythen*. II. *Achilleis*. — Berlin, Dümmler, 1887. — 1 vol. in-8 de VII et 710 p. — 14 m.

L'étude du mythe des Centaures, qui forme l'objet du premier volume des *Indogermanische Mythen* de M. Meyer, a conduit insensiblement l'auteur aux légendes de Pélée et d'Achille, qui s'y rattachent si étroitement. Un imposant volume de 710 pages nous présente aujourd'hui le résultat de ses recherches sur ce nouveau terrain. Il se divise en deux parties bien distinctes. La première est une thèse d'histoire littéraire ; la seconde, une étude de mythologie comparée. Ce double caractère est très naturel. Avant de chercher une explication de la légende d'Achille, il fallait d'abord établir nettement en quoi elle consistait. Or, cela n'était guère possible qu'à la condition de se faire au préalable un système complet sur la composition de l'*Iliade*. M. M. s'en est fait un, et il consacre 405 pages de son livre à nous l'exposer. Comme ce n'est pas ici le lieu de discuter une question d'histoire littéraire, il suffira d'indiquer brièvement en quoi consiste ce système.

Les vues générales de M. M. sur la question homérique sont celles qui tendent de plus en plus à s'établir. Elles se rapprochent beaucoup notamment de celles que M. Maurice Croiset vient d'exposer dans un livre récent avec tant de clarté [1]. Le point de départ de l'*Iliade* lui paraît être un petit poème, l'*Achilleis*, composé, vers 850 av. J.-C., par un aède de génie auquel il aime à conserver le nom d'Homère. Ce poème comprenait trois parties :

1) A. et M. Croiset, *Histoire de la littérature grecque*, t. Ier par M. Croiset. Paris, Thorin, 1887, pp. 194-213.

la première, *la querelle entre Achille et Agamemnon*, est représentée par le livre 1 tout entier ; la seconde, *la défaite des Achéens et les exploits d'Agamemnon*, se trouve assez remaniée dans le livre 11 ; la troisième, *la victoire d'Achille sur Zanthe et Hector*, n'existe plus que par fragments dispersés dans les livres 19, 20, 21 et 22. A côté de ces chants immortels qui forment encore aujourd'hui le cadre du poème, plusieurs générations d'aèdes sont venues, en les imitant, amasser toute une série d'épisodes : la *Diomédie* (vers 800 av. J.-C.), la *Patroclie* (vers 775), le *Combat près des vaisseaux* (vers 750), l'histoire de *Zeus trompé par Héré* (id.), la *Défense du mur* (id.) et enfin l'*Hectoreide* (vers 700). Parmi ces aèdes, les uns, doués de talent, ont produit des chants presque aussi beaux que les premiers ; les autres, moins artistes, ou venus plus tard (entre 700 et 600), ont comblé les lacunes et rattaché les divers morceaux l'un à l'autre par des remaniements ou des hexamètres de remplissage. M. M. ne se borne pas à ces vues générales ; il essaye de reconstituer, à un vers près, les différentes parties du poème, en donnant même, nous l'avons vu, une date approximative à chacun d'eux et en indiquant tous les passages remaniés. Une précision absolue en pareille matière est-elle possible ? M. Croiset (p. 197 de son livre) ne le pense pas. M. M. a une foi plus robuste, et s'il n'a pas partout atteint le but qu'il se proposait, on doit reconnaître qu'il a accumulé, notamment dans ses études sur les récits de bataille, la langue militaire, etc... (p. 56-262), bien des remarques de détail qui permettront à d'autres de s'en approcher de plus en plus [1].

Dès le début de la seconde partie de son livre, M. M. ne s'occupe plus que de l'*Achilleis*, qu'il considère comme le noyau de l'*Iliade*. D'où vient la légende qui y est racontée et comment a-t-elle pris cette forme ? M. M., comme Mannhardt, reconnaît que le point de départ en est une légende thessalienne, où il ne s'agissait pas seulement d'Achille, mais aussi de ses parents Pélée et Thétis, et l'on peut esquisser, d'après lui, le processus de sa transformation en épopée de la manière suivante : L'émigration qui amena, vers le même temps, sur les côtes d'Asie et dans les îles, les Achéens

1) M. M. a présenté de nouveau les mêmes idées sous forme dogmatique, dans un petit volume de vulgarisation scientifique d'une lecture très agréable : *Homer und die Ilias*. — Berlin, Oppenheim, 1887. — VIII et 258 p. in-12.

de Thessalie et ceux du Péloponèse, a été la cause de sa fortune. Les souvenirs des luttes que les émigrés avaient dû soutenir contre les indigènes se groupèrent autour d'un seul fait : la prise de Troie. La légende thessalienne y fut englobée. Achille devint un des assiégeants ; un dragon-fleuve qu'il combattait devint une rivière de la Troade, le Xanthe ; un doublet de ce dragon, un démon qu'il avait vaincu, fut identifié à Hector, le défenseur de la ville. Les légendes des Achéens du Sud se fondirent par la même occasion avec celles des Achéens du Nord, et il est bien probable que si Agamemnon excite la colère d'Achille en lui ravissant Briséïs, c'est que le héros de Mycènes est venu se substituer à un démon ravisseur de femmes avec lequel Achille était en mauvais termes dans le conte primitif (p. 416, 542 et 549). Tous les traits de la légende qui, pour employer l'expression de M. M., ne furent pas *historisés*, passèrent à l'arrière-plan et n'arrivèrent à la vie littéraire que par lambeaux dans des documents postérieurs à l'*Iliade*. M. M. entreprend ensuite, en s'aidant de toutes les sources, de reconstituer la légende thessalienne telle qu'elle dut vraisemblablement exister en Thessalie avant l'émigration. Il conclut en nous donnant (p. 446-447) un résumé de cette légende qui paraît suffisamment bien établi pour servir de base aux recherches qui sont le véritable but de son livre et dont je vais maintenant parler.

Afin de mettre de l'ordre dans le déchiffrement de la légende qu'il vient de reconstituer, M. M. la subdivise en huit scènes qu'il étudie chacune à part, en rapprochant toutes les légendes parentes, soit de la mythologie grecque, soit des autres mythologies aryennes, et en tenant également grand compte des croyances et usages populaires qui peuvent se rattacher aux mythes qu'il veut expliquer. Il aboutit ainsi à reconstituer, à propos de chaque scène, une sorthe de mythe impersonnel qu'il considère comme l'origine historique de cette scène et de ses variantes et auquel il attribue une valeur naturaliste. Il y a certainement un peu trop de logique dans les *Naturanschauungen* que M. M. place ainsi à la base de chaque mythe, et tout le monde ne sera pas, sur tous les points, de son avis ; mais cela ne diminue pas de beaucoup la valeur de son livre. Le travail de comparaison et de rapprochement qui le conduit à ses conclusions, est très bien fait et très suggestif, et celui qui ne les admettra

pas pourra s'en servir pour en faire prévaloir d'autres. Le livre contient, en effet, disposées avec une clarté suffisante, toutes les pièces du procès, et il ne sera plus désormais permis de le plaider sans tenir compte de tout ce qu'il dit.

Voyons maintenant en quoi consistent les conclusions de M. M. Je vais les résumer en prenant pour guide les dernières pages du livre (p. 654-672) et en observant la division en scènes. Pour plus de clarté, j'imprime en italiques ce que M. M. considère comme formant l'essence de la légende thessalienne et je mets entre parenthèses, à côté de chaque détail, la valeur naturaliste qu'il lui attribue. Je dois, de plus, faire remarquer que je désigne les *dieux* et les *héros* par la qualification générale de *génie* qui, ainsi qu'on le verra plus loin, fait mieux sentir la parenté de toutes les histoires mythiques et par laquelle je traduis l'expression de *dæmon* qu'emploie M. M. Sous peine d'être trop long, je suis forcé de passer sous silence tous les rapprochements relatifs à des mythologies autres que celles des Grecs, des Hindous et des Germains, c'est-à-dire une bonne moitié du travail de M. M.

Scène I. — *Il y avait une fois un mortel aimé des dieux, Pélée* (un génie du tonnerre), *qui possédait un poignard magique* (l'éclair). *Un jour, le roi Acaste le lui enleva pendant son sommeil et le cacha dans un tas de fumier* (la nuée). *Il se trouva ainsi exposé, sans défense, aux attaques des bêtes fauves et des Centaures* (les génies des vents); *mais avec l'aide de l'un d'eux* (le vent favorable), *Chiron, qui lui rendit son arme, il en triompha* (*et leur coupa la langue?*). *Chiron était l'ami de Thétis, la Néréide* (nymphe des eaux célestes, Ondine devenue, en Grèce, nymphe des eaux de la mer). (479-483.) — Parallèles. *Grèce.* Zeus, vaincu l'hiver par Typhon, en triomphe au printemps, après avoir retrouvé, avec le secours d'Hermès (un génie du vent), son arme que son adversaire avait cachée (482 et 563). — *Inde.* Le pieux mortel Purûravas (litt., le retentissant; cf. Zeus εὐρύοπα et ἐρίγδουπος) est tantôt en lutte, tantôt en bons termes avec les Gandharvas (les vents tantôt hostiles, tantôt favorables; *Gandharva* = κένταυρος). Ils lui communiquent le feu (de l'éclair). Ce sont les amis de l'Apsaras (= Néréide) Urvaçî (570-572). — *Germanie.* 1. Thor triomphe au printemps de Thrym, après lui avoir repris son marteau, que celui-ci lui avait volé pendant son sommeil (565, 668). — 2. Sigmund est aimé de sa

sœur Siglint, femme de Siggeir (cf. Pélée aimé de la femme d'Acaste). Son épée est cachée par Odhin dans de la paille (ou enfoncée par le dieu dans un tronc d'arbre). Il est attaqué par une méchante louve dont il mord la langue. Il est secouru par un ami de Siglint (p. 638).

Scène II. — *Pélée, assisté de Chiron, s'empare par violence dans une grotte de la Néréide Thétis* (*la surprend au bain* suivant un vase de Kamiros) ; *elle essaie en vain de lui résister en se changeant en feu, en eau, en serpent,* etc. (p. 483). — Parallèles. *Grèce.* Une légende crétoise (Schmidt, *Volksl. d. Neugr.* 115) raconte encore aujourd'hui l'histoire d'un jeune paysan (= Pélée), qui, assisté d'une vieille (jouant ici le rôle de Chiron), s'empara d'une Néréide (= Thétis) qui dansait près d'une source dans une grotte. Après lui avoir résisté toute une nuit en se transformant en chien, en serpent, en feu, etc., elle reprit au chant du coq sa belle forme humaine et devint la femme de son vainqueur. Seulement elle ne voulut jamais échanger une seule parole avec son mari. Un trait semblable a dû exister dans la légende de Pélée et Thétis dont Sophocle appelle le mariage des ἀφθόγγους γάμους (421-422). — 2. Dans les amours de Zeus avec Hèrè, Europe et Semelè, c'est l'amant, qui change de forme. Notez que Zeus ne peut être vu de Semelè dans sa splendeur. — *Inde.* 1. Purûravas devient l'époux de l'apsaras Urvaçi à la condition de ne jamais paraître devant elle dans sa nudité (c'est-à-dire de ne pas éclairer ; cf. Zeus-Semelè). Elle lui apparaît sous forme de serpent et d'oiseau aquatique (*âti*) (570-571). — 2. Çantanu en chassant surprend au bord du fleuve l'apsaras Gangâ et l'épouse en promettant de ne jamais la gronder (c'est-à-dire tonner) (578). — *Germanie.* Plusieurs légendes reproduisent l'histoire du héros qui surprend l'héroïne au bain et la force au mariage en lui enlevant un de ses vêtements, trait qui se retrouve dans des légendes grecques parentes de celle de Pelée-Thétis (483, 640 et 658).

Scène III. — *Pélée fête à grand bruit dans la caverne de Chiron sur le Pélion* (le nuage-montagne) *son mariage avec Thétis. Les autres Néréides, les Centaures et Iris* (la nymphe de l'arc-en-ciel) *y assistent. Chiron lui donne à cette occasion une lance merveilleuse* (l'éclair) *que lui et son fils Achille pourront seuls manier* (484-486).

— Parallèles. *Crèce.* Le ἱερὸς γάμος de Zeus et d'Hèrè a lieu au printemps sur une montagne (le nuage) dont le nom (Cithéron, Ocha, etc.) varie suivant le lieu où le mythe s'est localisé (669). — *Inde.* 1. Le ἱερὸς γάμος du génie du tonnerre avec l'ondine y a changé de valeur naturaliste [et j'ajouterais : a pris une valeur liturgique, cf. Bergaigne, *Religion Védique*, II, 486-493] ; c'est le mariage mystique de Soma et de Sûryâ, la fille du Soleil (658). — 2. Purûravas et Urvaçi habitent dans la forêt des Gandharvas (cf. le Pélion, demeure des Centaures) (574). — *Germanie.* A l'occasion des noces de Siggeir et de Signy (qui devient l'amante de Sigmund), Odhin donne à ce dernier une épée irrésistible dont lui seul et son fils pourront se servir (640). — *Croyances Populaires.* Une pluie mèlée de soleil est souvent conçue comme une noce infernale (485). [En Belgique, on dit : c'est le diable qui marie sa fille. E. M.]

Scène IV. — *Thétis* (la nymphe de la nuée) *donne à Pélée* (le génie du tonnerre) *un fils, Achille* (l'éclair personnifié) ; *afin de rendre ce fils immortel, elle le tient dans le feu* [*ou le plonge dans un vase d'eau bouillante*] (nuage). *Le père irrité lui fait des reproches* (tonne); *elle le quitte et retourne chez les Néréides* (491-496). — Parallèles. *Inde.* 1. Gangâ, pour rendre immortel son fils Bhishma, veut le plonger dans le fleuve. Çantanu qui a déjà vu périr sept fils par suite de ces immersions, n'y tient plus et malgré sa promesse lors du mariage, lui fait des reproches ; elle le quitte. — 2. Le fils de Purûravas et d'Urvaçi est Ayu, une personnification certaine de l'éclair. Les Gandharvas, pour séparer Urvaçi de son époux mortel, lui ravissent ses agneaux (ses fils ?). L'apsaras crie au vol et réveille son mari qui se lève. A ce moment, un éclair que les Gandharvas font luire le lui montre dans sa nudité et elle doit disparaître pour retourner près des autres Apsaras. — *Grèce.* 1. Dèmètèr devenue nourrice de Dèmophon le frotte d'ambroisie et le tient dans le feu pendant la nuit afin de le rendre immortel. La mère la surprend et pousse un cri d'effroi. La déesse reprend sa forme divine, lui reproche sa conduite et disparaît (506). — 2. Athamas, l'époux de la néréide Ino, veut jeter son fils Mélicertes-Palæmon dans une chaudière d'eau bouillante ; Ino lui arrache l'enfant, s'enfuit, et se précipite avec lui dans les flots (509). — 3. Dans la légende crétoise citée scène II, le paysan, pour faire parler la néréide qu'il a épousée, fait mine de jeter son fils dans un four. Celle-ci abandonne son silence, pousse un cri, lui arrache l'enfant et disparaît avec lui

(422). — 4. Zeus précipite Hephaïstos (génie de l'éclair) dans l'Océan (= la mer céleste des nuées), où les Néréides le reçoivent (670).

Scène V. — *Le jeune Achille est confié par son père (ou sa mère) au centaure Chiron qui l'élève sur le Pélion. Chiron le nourrit de moelle d'ours et lui apprend à chasser, à manier les armes et à faire de la musique ; grâce à la rapidité de ses pieds, Achille prend sans filets toutes sortes d'animaux. Son maître lui remet la lance de son père, lance qui est aussi considérée comme un travail du forgeron Hèphaïstos* (532-535). — Parallèles. *Grèce.* Zeus et Dionysos sont élevés par des génies des vents et des eaux (Curètes, Corybantes, Pleïades, Thyades, etc.) (535-540). — *Inde.* Plusieurs traits analogues dans la jeunesse d'Ayu (574) et celle d'Arjuna (579). — *Germanie.* Sigfrid est élevé dans la forêt par Regin (ou Mimir), un forgeron gardien d'une source précieuse. Il est nourri du lait d'une biche. Il prend des lions et les pend à un arbre. Regin lui reforge les morceaux de l'épée de son père (641-642).

Scène VI. — *Achille habite (chez les néréides ou) caché sous des vêtements de femme parmi les filles de Lycomèdès. L'amour des armes trahit son sexe.* — Parallèles. *Inde.* Arjuna habite en costume d'eunuque parmi les femmes et apprend la danse (579). — *Germanie.* Helgi (= Sigfrid) caché sous un costume de servante est reconnu à ses yeux ardents et à son allure martiale (643).

Scène VII. — *Revêtu de l'armure faite par Hèphaïstos et fortifié par l'ambroisie, Achille* (le génie à l'éclair) *lutte contre deux ennemis*; 1° *le fleuve Xanthe* (le dragon, mauvais génie des eaux) *dans les flots duquel il disparaît presque et dont il ne triomphe qu'avec le secours d'Hèphaïstos* ; 2° *Hector* (un équivalent anthropomorphisé de Xanthe-Scamandre) *qu'il perce de sa lance irrésistible* (543-563). La façon dont les deux luttes se suivent prouve que chacune d'elles est le doublet de l'autre. Hector est le génie qui garde les eaux. Notez que son fils porte le nom de Scamandrios et que son nom à lui paraît avoir un sens analogue à celui de Vṛtra dans l'Inde ; cf. Hésychius : ἕκτορες = πάσσαλοι ἐν ῥυμῷ chez les Eoliens (557). Les parallèles de cette double scène sont innombrables. La victoire du génie du ciel dont l'éclair est l'arme (Zeus, Héraclès,

Indra, Thor, etc.) sur un mauvais génie qui retient les eaux (ou une femme) ét qui apparaît tantôt sous une forme animale et même semi-matérielle (Ahi, hydre de Lerne, fleuve Acheloos, etc.), tantôt sous forme humaine (géant, brigand. défenseur d'une forteresse; cf. Indra *purbhid* et Achille πτολιπόρθος) est le thème favori de la mythologie aryenne. Il faut remarquer à propos de ces luttes que le dieu ou les héros 1° est d'ordinaire soutenu par une nourriture ou une boisson divine (Achille par l'ambroisie, Indra par le soma, Sigfrid par le breuvage de Mimir); 2° est aidé, soit par des génies du vent (Maruts), soit par des génies du feu qui forgent ses armes (Hèphaïstos secourt Achille dans sa lutte contre Xanthe; Alberich, Sigfrid dans sa lutte contre le dragon, etc.); 3° paraît vaincu pendant un moment (Achille presque englouti dans le Xanthe; Sigfrid presque noyé dans le sang du dragon); 4° possède une arme qui revient d'elle-même dans sa main (lance d'Achille, marteau de Thor, etc.).

Scène VIII. — *Achille meurt à la fleur de l'âge, blessé par* (*Paris* —) *Apollon* (le génie de la tempête) *au talon, la seule place vulnérable de son corps, parce qu'elle n'a pas été plongée dans le Styx. Son corps, brûlé sur un bûcher, repose dans une tombe au bord de la mer. On raconte aussi qu'il est immortel et vit dans un pays lointain où il joue au milieu des héros* (563-566). — Parallèles. *Germanie.* Hagen (un génie de la tempête semblable à Odhin) frappe Sigfrid par derrière à une place qui n'a pas été aspergée du sang du dragon; on le brûle aussi sur un bûcher (646-648 et 665); cf. les défaites de Zeus et de Thor déjà mentionnées dans la scène I et la mort de Sigmund tué par Odhin, dieu de la tempête (647).

En terminant cette analyse, je dois prévenir le lecteur que j'ai glissé dans la théorie de M. M. une légère modification qui a, je crois, quelque importance. M. M. appelle le héros *Blitz* et *Blitzdæmon.* J'ai cru bon de traduire en français le premier mot par *éclair personnifié* et le second par *génie à l'éclair.* Je veux faire sentir par là une distinction qui est en germe dans le livre de M. M., mais qui ne s'y trouve nulle part formulée d'une manière précise. Pour moi, et aussi pour lui, si toutefois j'ai bien compris son livre, le type d'Achille est le produit de la fusion de deux personnages; le premier de ces personnages est *l'éclair personnifié,* conçu comme fils du *génie du ciel* et de *l'ondine.* L'Achille de la

quatrième scène, et peut-être aussi de la sixième, paraît bien être ce personnage et c'est au fond pour cela que M. M. l'y compare si souvent à Agni ou plutôt à ceux de ses substituts qui représentent plus spécialement l'éclair, comme Ayu et Vasi*sth*a. Le second personnage n'est plus un *génie-éclair*, mais un *génie à l'éclair*, c'est-à-dire un *génie du ciel dont l'éclair est l'arme*. C'est dans ce dernier rôle qu'Achille apparaît aux deux dernières scènes, où, comme le montre M. M., il est une sorte d'Indra grec. Cette distinction peut paraître trop subtile; je crois cependant qu'il faut la faire, si toutefois l'on admet, comme je le fais, dans ses lignes générales, la thèse de M. M. En principe, au point de vue logique, les deux conceptions du *génie-éclair* et du *génie à l'éclair* sont tout à fait distinctes et, en fait, au point de vue historique, il y a des mythes où elles le restent à un certain degré. Dans l'Inde, par exemple, Agni qui au rôle de feu terrestre joint très souvent, surtout dans ses substituts, le rôle de feu céleste (éclair) ne prend que par exception les allures d'Indra (ex. incendie de la forteresse Nârmi*n*î, *R. V.*,1, 149, 3; cf. Bergaigne, *Rel. Véd.*, II, 294-296). Il faut reconnaître d'ailleurs que les deux conceptions ont une tendance inévitable à se fusionner et que le cas d'Achille est celui de la plupart des héros et des dieux indo-européens (ex. Zeus) auxquels M. M. le compare. Une conséquence très importante de ce que je viens de signaler, c'est qu'Achille, à la fin de la légende, se trouve représenter le même personnage que son père. Certains moments de la première scène, surtout dans les parallèles, correspondent, en effet, très bien aux événements de la huitième. C'est qu'Achille est, en partie un doublet de Pélée, comme Zeus est un doublet de Cronos. En mythologie, les fils sont presque toujours des éditions rafraîchies de leurs pères. Les doublets devenus insignifiants ont reçu le titre honorifique d'ancêtres des dieux et des héros qui avaient absorbé leurs attributs. Si Achille et Sigfrid peuvent seuls manier les armes de Pélée et de Sigmund, c'est qu'en réalité ils ne diffèrent pas essentiellement de ceux-ci. [cf. p. 647 (sc. 8) : Sigfrid (= Sigmund) tué par Hagen (= Odhin)]. La distinction que je viens d'établir a de plus l'avantage d'expliquer un trait du mythe d'Achille assez embarrassant à première vue. Si Achille est devenu dans le culte, surtout sur les bords de la mer Noire, une divinité marine, (ποντάρχης), c'est parce que, comme le dit très bien M. M. (p. 567), il a été jadis une divinité commandant à la mer céleste. Son père Pélée

a dû d'ailleurs avoir un sort bien voisin. Suivant la tradition théogonique, sa femme Thétis est l'épouse d'Océanos. Pélée est donc la forme thessalienne d'Océanos. C'est un génie du ciel susceptible de devenir un génie de la mer.

En tenant compte de la réserve qui précède, je crois que l'explication de M. M. est bonne et qu'il ne reste plus qu'à en retoucher certains détails. Je dois ajouter cependant que, si je l'admets comme cas particulier, je suis loin de partager toutes les idées générales sur le développement des mythes qu'il expose à cette occasion. Comme ces idées ont une grande influence sur certaines de ses explications, il ne sera pas inutile de les discuter. Les voici en quelques mots :

L'enfance de l'humanité (ou de la race indo-européenne; M. M. ne paraît pas distinguer) n'a guère connu que le culte des morts; on en a retenu, avec une foule d'usages superstitieux, la croyance à un ancêtre qui aurait découvert le feu et qui, mort le premier, serait devenu le roi de ceux qui l'auraient rejoint dans l'autre monde (684-686). L'âge suivant, où l'homme commença à délaisser la chasse pour l'élevage du bétail, développa la croyance à des génies se manifestant dans les phénomènes météorologiques, vents, nuées, éclairs, etc... Ces génies furent conçus à l'image des esprits des morts et on les honora de la même manière (687; cf. 527). Vint l'âge agricole et l'on étendit (!) à la terre, aux forêts, aux sources, etc., tout ce que l'on avait imaginé dans l'âge précédent sur les phénomènes du ciel. Une des ondines qui personnifiaient la nuée devint l'esprit de la terre; certains génies des vents devinrent des génies des bois, etc., (686-687 et 699).

Tandis que la fantaisie populaire peuplait ainsi le monde d'un nombre toujours plus grand de génies, ces mêmes génies en arrivaient petit à petit à se dédoubler (697). Les uns, plus vieux sans doute, conservèrent une affinité très étroite avec les esprits des morts à l'image desquels ils étaient forgés. Ils s'humanisèrent de plus en plus ; on en fit des ancêtres célèbres que l'on rattacha aux contemporains par des généalogies. Les familles de *guerriers* développèrent leurs légendes. Des *poètes* les chantèrent dans des *épopées* ; ce furent les *héros*. Les autres restèrent en relations plus étroites avec les phénomènes naturels qu'ils représentaient. Leur puissance sur la marche des affaires humaines apparut toujours plus grande; les *prêtres* les invoquèrentdans des *hymnes*; ce furent

les *dieux*. Les deux conceptions des dieux et des héros sont donc à l'origine identiques, parce qu'elles dérivent toutes deux de la conception plus générale des génies et c'est pour cette raison que les mythes des premiers sont parallèles aux légendes des seconds. C'est le même génie qui est devenu héros en Achille et dieu en Zeus. Tandis que les guerriers et les prêtres dégageaient ainsi les types des héros et des dieux, la foule infime restait plus attachée à toutes les vieilles choses et conservait dans les *contes populaires* une forme plus primitive des histoires qui se trouvent idéalisées dans les épopées et dans les hymnes (697, 699-700). La loi du dédoublement ne s'est, il est vrai, appliquée qu'aux génies importants. Une foule d'autres ,à cause de leur moindre valeur naturaliste, sont réstés à peu près tels qu'ils étaient à l'origine (697). De plus, la tendance à dédoubler a agi sur toutes les personnalités mythiques nouvelles. Les puissances de la lumière, par exemple, le soleil, la lune, etc..., ayant été conçus primitivement comme des choses, n'ont pas de prototypes dans le monde des génies. Les dieux et les héros qu'elles ont fournis ont été forgés après la séparation des peuples (je rappelle que, pour M. M., il s'agit toujours des Aryens) sur le modèle des dieux et des héros de l'atmosphère (698). Un rapide exposé des différentes mythologies aryennes vient illustrer ces différentes théories. Au plus bas degré de l'échelle sont les Letto-Slaves, sans doute parce qu'ils n'ont pas quitté le pays qui est vraisemblablement le berceau de toute la race ; ils vénèrent plutôt des génies que des dieux et des héros (687). Puis viennent les Romains, dont la religion fait une si grande part au culte des morts et dont les légendes épiques sont si pauvres (688). Au haut de l'échelle sont les Hindous (694), les Eraniens (693), les Germains (694-696) et surtout les Grecs (691-693), parmi lesquels il faut distinguer les Eoliens de Thessalie qui ont été les initiateurs de l'épopée.

La plupart des idées que je viens de reproduire me paraissent fort justes; il y en a cependant quelques-unes contre lesquelles je tiens à protester, parce qu'elles constituent des tendances malheureuses qui vicient bien des pages du livre de M. M. et que je serais heureux de l'y voir renoncer. Ces idées sont d'ailleurs celles qui lui appartiennent le moins; il les tient de ses devanciers, Kuhn, Schwartz, etc., et il n'est coupable que de ne pas s'être assez affranchi de la tradition.

Son plus gros péché est une partialité trop visible pour le système de la météorologie absolue. Pour lui comme pour M. Schwartz, « toute la mythologie s'est d'abord passée dans le ciel et a été ensuite transportée sur la terre » (paroles de M. Gaidoz, à propos des derniers volumes de M. Schwartz, *Mélusine*, III, c. 98). C'est le développement de l'agriculture qui a transformé une *Wolkenfrau* en *Erd-* et *Wasserfrau* et certains *Wetterdæmonen* en *Wald-*, *Feld-* et *Wassergeister*. Croire que la tendance à animifier[1] la nature s'est, pendant un temps assez long, restreinte à un seul domaine de celle-ci, est une erreur contre laquelle trop de faits protestent pour la remettre encore en discussion. Elle contient cependant une certaine part de vérité que l'on doit, je pense, dégager et formuler de la façon suivante : 1° Le développement de l'agriculture, sans créer les génies de la terre, des bois, etc., a dû en augmenter l'importance ; 2° comme les phénomènes météorologiques avaient fourni les principaux personnages du drame, la conception que l'on s'en est faite a naturellement influé sur tous les rôles secondaires ; 3° comme les peuples aryens n'ont connu la mer qu'après leur séparation, ils ont quelquefois dédoublé leurs génies du ciel pour se créer des génies de la mer. Tel est le cas, par exemple, pour Varu*n*a, dans l'Inde, et pour Thétis, en Grèce,

En étudiant une des raisons qui font penser à M. M. que Dèmèter est une ancienne *Wölkengöttin* transformée en *Erdgöttin*, nous verrons un autre défaut de sa méthode. M. M... a reconnu un mythe de l'éclair dans le trait : Achille plongé par Thétis dans le feu (ou l'eau d'un fleuve ou l'eau d'une chaudière bouillante). Rencontrant ensuite dans la légende de Dèmètèr un trait semblable, le sacre de Démophon (sc. IV), il est tenté de donner à tous les personnages de la variante la même valeur naturaliste et à faire de Dèmètèr une ondine équivalente à Thétis (506-508 ; cf. 525). C'est abuser du rapprochement. Le mythe de la consécration par le feu me paraît être une sorte de lieu commun mythologique qui a pu être attribué à des personnages qui n'y avaient pas tous droit de par leur valeur naturaliste. Je ne partage pas, cependant, l'avis de

1) Je forge à dessein cette expression ; le verbe *personnifier*, que l'on emploie d'ordinaire, a le grand défaut de paraître exclure le thériomorphisme qui, dans le principe, a dû être aussi et peut-être plus fréquent que l'anthropomorphisme.

M. Lang qui fait de chaque mythe une histoire anonyme applicable à n'importe qui. Il y a toujours une raison qui fait rapporter telle histoire à telle personne déterminée ; mais cette raison peut être fort accessoire et ne s'appliquer, par exemple, qu'à l'un des personnages. Si donc l'on trouve, dans la légende de Dèmèter, l'histoire de la consécration par le feu, ce peut être, soit parce que la déesse y a remplacé une ondine-nourrice, soit parce que son nourrisson est un génie de l'éclair, soit même parce qu'elle y joue un rôle de nourrice et que l'histoire de la consécration par le feu peut entrer dans le rôle de toute nourrice mythique. Je ne veux pas trancher le problème qu'une étude scrupuleuse du mythe peut seule résoudre; je me borne uniquement à signaler quelques solutions possibles pour faire remarquer combien il peut être parfois téméraire de conclure de l'identité des histoires à l'identité des personnages qui y figurent.

La même partialité que M. M. montre pour le ciel dans la caractéristique de chaque personnage se retrouve encore dans l'explication de chaque détail mythique. Je reprends l'exemple de la consécration par le feu. M. M. l'explique toujours par l'éclair. Je n'y vois pas d'inconvénient, lorsque c'est dans l'eau d'un fleuve ou dans une chaudière bouillante que le jeune génie est plongé. Mais un doute s'élève lorsque nous le voyons frotté d'ambroisie ou caché dans le feu. J'imagine que dans ces derniers cas le mythe du feu céleste a été fortement influencé, soit par des usages, soit par des mythes relatifs au feu terrestre. (Cf. ma note sur la page 506.)

L'exclusivisme de M. M... devient surtout sensible dans les pages si nourries où il signale les superstitions populaires qui se rattachent à son sujet (488-491, 511-532). Partout il a une tendance manifeste à les considérer comme des imitations (*Nachahmung*; p. 530) de phénomènes météorologiques. Met-on, pour écarter les maléfices, un couteau dans le berceau d'un nouveau-né ? (491) A l'instant, M. M. est disposé à voir dans ce couteau un symbole de l'éclair qui tue les démons de l'orage. Je n'en suis pas aussi sûr que lui. Si des couteaux écartent les mauvais esprits, c'est un peu parce que l'on ne considérait pas ceux-ci comme tout à fait diaphanes et que l'on pensait qu'une arme bien pointue pouvait leur faire peur. (Cf. Tylor, *Civ. pr.* trad. fr. I, 527-528.) Que les croyances relatives à l'éclair soient venues étendre et donner une

valeur nouvelle à toutes les superstitions de ce genre, cela est certain ; mais qu'elles soient leur unique origine, personne ne doit le penser. Si la hache joue un rôle dans les rites du mariage, ce n'est pas parce qu'elle est le symbole de l'éclair, c'est parce qu'elle est le plus vieux des ustensiles du ménage ; il est même probable que le jour où l'on a conçu l'éclair comme une hache, il y avait déjà bien longtemps qu'on la considérait comme un fétiche doué d'un pouvoir magique contre tout ce qui pouvait faire du tort à l'homme, les mauvaises bêtes et les mauvais esprits.

En terminant ces observations, je tiens à faire remarquer qu'elles ne m'empêchent pas de partager la plupart des vues de M. M. sur le mythe d'Achille et qu'en les faisant j'ai voulu uniquement protester une fois de plus contre certaines tendances générales dans l'interprétation des faits, qui diminuent de fort peu la valeur du beau travail qui les groupe.

Le seul reproche réellement sérieux que je ferai à M. M., c'est de ne pas connaître assez les ouvrages des savants qui n'habitent pas l'Allemagne. Il n'est plus permis aujourd'hui de parler de la religion védique, et Dieu sait si M. M. y fait souvent allusion, sans consulter les travaux de M. Bergaigne. La lecture des livres de M. Darmesteter, notamment de sa thèse sur *Ormazd* et *Ahriman*, lui aurait également fourni bien des indications utiles. Enfin, M. M. me paraît trop bien disposé à tenir compte du folklore dans ses interprétations pour ignorer plus longtemps les travaux de Lang et de Liebrecht. (Cf. ma note sur p. 570.)

Avant de passer à quelques remarques de détail sur le livre de M. M., je dois signaler la manière excellente dont il comprend le rôle de la philologie comparée dans les recherches mythologiques. On serait peut-être disposé à croire après tout ce que j'ai dit que son livre fourmille d'étymologies. Il n'en est rien. Le rôle de la philologie comparée s'y réduit à ce qu'il doit être. M. M. ne conclut pas, en effet, comme M. Max Müller, d'un rapport souvent douteux entre deux mots à un rapport certain entre deux choses. Pour lui, c'est ce dernier qui est le principal et c'est seulement lorsqu'il le croit établi qu'il essaye parfois de le confirmer au moyen d'un rapprochement étymologique. C'est là la vraie méthode. L'étymologie ne doit être le point de départ de l'explication d'un mythe que dans les cas désespérés. En règle générale, elle ne doit intervenir qu'en manière de conclusion afin de donner toute sa portée à un rappro-

chement déjà admis. Elle seule, en effet, peut établir d'une façon nette la géographie et la généalogie des mythes. La ressemblance entre un mythe grec et un mythe hindou ne prouve pas toujours qu'ils dérivent d'un type commun ; car ils peuvent être soit importés soit dus à un développement indépendant et parallèle des deux esprits. Leur parenté réelle ne sera établie d'une manière certaine que si à la ressemblance des *choses* vient se joindre une ressemblance des *noms* (nom propre, épithètes, etc.). M. M. a pris sans les énoncer ces principes pour guides. Les étymologies sont très rares dans son livre. Bien plus, avec un esprit de défiance très louable, il n'en a guère présenté pour son propre compte et s'est contenté dans la plupart des cas de signaler celles des autres qui lui paraissaient les plus favorables à ses idées. Peut-être, cependant, a-t-il admis parfois celles-ci sans trop s'embarrasser de leur valeur.

Je finis par quelques observations de détail.

P. 482. M. M. hésite entre deux étymologies du nom de Pélée. Celle de Preller, Πηλεύς : πάλλω, lui plaît parce qu'elle confirmerait le fait que Pélée peut seul brandir la lance que lui donne Chiron (!). Il préfère cependant celle de Mannhardt qui fait de Πηλεύς une abréviation de Πηλεκλέος (= Τηλεκλέος). Il aimerait, en effet, pouvoir traduire Πηλεύς par le *Weitrufer* (p. 655), mot qu'il fait suivre, il est vrai, d'un point d'interrogation. La raison de cette préférence est claire. M. M. a déjà traduit Purûravas par le *Weitrufer* et il voudrait bien pouvoir renforcer par un argument de forme le rapprochement exact pour le fond entre les légendes de Pélée-Thétis et de Purûravas-Urvaçî. Je crois pouvoir donner une étymologie plus exacte. Πηλεύς me paraît devoir être rapproché de πηλός, comme Νηρεύς de νηρός et Οἰνεύς de οἶνος. Le sens de *boue* que possède le mot πηλός ne me semble pas y faire opposition. Πηλός a quelquefois en grec le sens beaucoup plus large de « lieu humide et marécageux » et ce sens doit être l'acception primitive ; car le mot est expliqué comme dérivé d'une forme * παλϝος qui est rapprochée du latin *palu(d)s* « marais » et du sanscrit *palvala* « étang « (Gustav Meyer, *Griech. Gramm.* [1] § 293 et Curtius, *Gr.* [2] 248). Le sens de : *le boueux* ou plutôt de : *celui qui vit dans le marais* n'est pas, d'ailleurs, en contradiction avec le mythe. Pélée, nous l'avons déjà vu, est un génie de la mer céleste susceptible de devenir un génie de la mer terrestre ; c'est un équivalent thessalien d'Océanos et son nom peut porter la trace de son caractère équivoque. J'observe

pour finir que le rapport entre Πηλεύς et πηλός s'est présenté aussi à l'esprit des Grecs. L'auteur de la *Batrachomyomachie* l'a certainement en vue, quand il donne à trois de ses héros les noms de Πηλεύς (v. 19), Πηλείων (v. 209) et Πηλοβάτης (v. 240) et le jeu de mots sur Οἰνεύς et Πηλεύς que nous a conservé Athénée (IX p. 383 c) le suppose également bien connu puisqu'il repose sur une synonymie des mots οἶνος et πηλός. — Cette note était composée quand je me suis aperçu qu'une explication semblable pour la forme avait déjà été présentée. Suivant Roscher, *Lexicon*, c. 64, l. 58-60, Forchammer (*Achill.* Kiel, 1853. p. 62) comprend Pélée comme « *der lehmige Fluss* (πηλός) ».

P. 493-494 (sc. IV). Le vase d'eau bouillante où Thétis plonge Achille rappelle le *gharma*, lait chaud ou plutôt vase de lait chaud, qui est le séjour d'Atri, un ancêtre mythique qui représente bien probablement le feu céleste de l'éclair, de même que Vasi*sth*a, Ayu, etc., et ensuite la fosse brûlante d'où les Açvins ont retiré le même personnage. (Cf. Bergaigne, *Religion Védique*, II, 466-472.) Le sens d'éclair que M. M. donne à *gharma*, notamment pour R. V. 5, 54, 1, est inexact. Le mot est un substantif masculin qui n'a que trois sens dont la filiation paraît claire : 1° le *chaud* = τὸ θερμὸν ; 2° le *lait chaud* qui sert d'offrande aux Açvins et auquel on assimile la pluie ; cf. τὸ θερμὸν (s. e. ὕδωρ), eau chaude ; 3° *le vase qui contient ce lait chaud* (comme en français un café pour une tasse de café) et auquel on compare la nuée récipient du lait chaud de la pluie. (Cf. Bergaigne, *Rel. Véd.*, II, 470-472.)

P. 495. Le R. V. 1, 164, 29 me paraît cité assez mal à propos. M. M. y voit un équivalent au sens naturaliste plus clair du trait : Thétis (- nuée) disparaissant devant la colère de Pélée (- tonnerre) après la naissance d'Achille (- éclair). J'en doute fort. Le texte parle d'une vache mythique qui rejette son enveloppe (sa peau de vache ?) pour se changer en éclair. D'abord, cette vache pourrait bien être une *vache-éclair* ; cela semble être l'avis de M. Bergaigne (*Rel. Véd.* 1, 251) et dans ce cas on ne pourrait la rapprocher de Thétis. Ensuite, si l'on admet avec M. M. qu'il s'agit ici d'une *vache-nuée*, et je pense, pour ma part, qu'il a raison sur ce point, on ne voit pas bien le motif qui lui fait invoquer ce texte à propos de Thétis quittant Pélée. Je le comprendrais beaucoup mieux, s'il nous l'avait présenté dans son explication du trait : Thétis se transformant en feu.

P. 506. Un trait de la légende du sacre de Démophon me paraît jeter assez de jour sur le sens naturaliste de l'histoire du jeune génie placé dans le feu. M. M. la considère toujours comme un mythe de l'éclair. Je crois plutôt qu'il faut reconnaître ici, sinon un mythe du feu terrestre, tout au moins un mythe du feu du ciel conçu à l'image de celui de la terre. Le trait auquel je fais allusion est le suivant. Je cite M. Decharme, *Myth.*[1], p. 359. « Dèmètèr oignait son nourrisson d'ambroisie et, le tenant entre ses bras, elle soufflait doucement sur lui. Pendant la nuit, elle le cachait dans le feu, comme un tison, à l'insu de ses parents. » Δημήτηρ χρίεσκ' αμβροσίῃ, ὡσεὶ θεοῦ ἐκγεγαῶτα, ἡδὺ καταπνείουσα, καὶ ἐν κόλποισιν· ἔχουσα νύκτας δὲ κρύπτεσκε πυρὸς μένει, ἠύτε δαλόν, λάθρα φίλων γονέων. (*Hym. Hom.* V, 236 *b*-240.) Le vers 236 *b*, dont la première partie a disparu, contenait sans doute les mots « pendant le jour » opposés à νύκτας δὲ et Baumeister a raison de lui donner par conjecture la forme : [ἀλλὰ γὰρ ἤματα μέν μιν ἐυστέφανος] Δημήτηρ. D'ailleurs, exprimée ou non, une opposition entre le jour et la nuit résulte du texte, et c'est elle qui me fait soupçonner une influence du culte du feu. Le jour, on honorait le jeune génie du foyer par des libations, des offrandes de beurre ; on l'excitait en soufflant dessus ; la nuit, on le conservait en cachant dans les cendres (cf. *Od.* V, 488-490) un petit morceau de bois, le δαλός, germe de feu (σπέρμα πυρός), que l'on réveillait au matin. (Cf. peut-être le réveil de Dionysos, p. 537.) La comparaison ἠύτε δαλόν me paraît donc la trace d'une identification semblable à celle que l'on trouve dans la légende de Méléagre, dont la vie était attachée au sort d'un tison enflammé que sa mère cacha dans un coffre, afin de le préserver d'une mort prématurée (p. 510-511). Dans les deux cas, le jeune génie-éclair, si toutefois éclair il y a, me semble avoir été conçu à l'image du feu du foyer domestique. Je trouve un nouvel exemple de cette influence du feu terrestre sur les mythes du feu céleste dans un trait de la mythologie de l'Inde, que M. M. aurait pu signaler aussi à d'autres titres. Vasi*sth*a et Agastya, deux êtres mythiques, où l'on s'accorde à voir des personnifications de l'éclair, sont fils d'Urvaçî et portent en même temps l'épithète de *kumbhayoni*, « ayant pour matrice un *kumbha* (sorte de chaudron) ». La B*r*haddevatâ (5, 30, dans le dict. de S[t]-Pét., v. *Agastya*) explique la chose comme il suit : Un jour Mitra et Varu*n*a s'éprirent de l'Apsaras Urvaçî ; leur semence s'échappa et tomba dans un

chaudron où elle donna naissance à Vasi*sth*a et à Agastya. Le mythe est très clair ; il y a ici deux traits : l'éclair, fils de la nuée-femme, et l'éclair, fils du nuage-chaudron. (Cf. Darmesteter, *Ormazd et Ahriman*, 219-220.) Mais pourquoi comparer le nuage à un *kumbha* ? Cela provient de ce que, tout au moins dans le culte, on entretenait le feu dans un pot. (Cf. Weber, *Zur Kenntniss des vedischen opferrituals* dans *Ind. Stud*, XIII, 219.) A l'époque védique, ce pot, fait de terre, portait le nom spécial d'*ukhâ*. (Cf. VS. 11, 59 *ukhâm mrnmayî*m *yonim agnaye*.) Plus tard, on le désigna par les expressions plus générales d'*agniku*nd*a* et d'*agnikumbha*. Il faut même encore voir une allusion au rituel dans le vers moderne : *agniku*nd*asamâ nârî ghrtakumbhasamo nara*h (Böhtl., *Ind. Spr.*[2], 62 ; cf. 2217 et le vers 1 de mon *Cânakya*, qui donne *agnikumbha* au lieu de *agniku*nd*a*), « la femme est semblable *au* chaudron de feu ; l'homme, *au* chaudron de beurre. » Je rappellerai, de plus, que les Gandharvas transmettent le feu à Purûravas, en le semant dans un pot (*tasmai ha sthâlyâm opyâgni*m *pra dadu*h, Ç. Br., xi, 5, i, 13). Dans l'Inde, comme en Grèce, c'est donc le culte du feu qui a déterminé la forme de certains mythes de l'éclair. — Je ne veux pas quitter le mythe de Vasi*sth*a-Agastya sans faire remarquer qu'il nous donne à l'état isolé les deux éléments du mythe du sacre du jeune génie. Les deux formules « Vasi*sth*a (= Ayu = Agastya) est fils d'Urvaçî » et « Vasi*sth*a (= Agastya) est né dans un chaudron » auraient pu se fondre bien facilement dans l'Inde en une formule « Urvaçî plonge son fils Vasi*sth*a dans un chaudron ».

P. 509. On peut ajouter aux analogies entre Palæmon-Melicertes et Achille ce fait que le premier était vénéré, comme une divinité marine à l'isthme de Corinthe, de même que le second le long de la mer Noire. (Pausanias, II, 2, 1, et I, 44, 7-8 ; cf. Decharme, *Myth.*[1], 316.)

P. 512. L'usage des amphidromies me semble devoir s'expliquer comme une application *particulière* d'un usage *général* de la promenade autour du feu comme moyen de purification. Voir dans A. Réville, *Les religions des peuples non civilisés*, II, 188, un exemple qui paraît bien établir l'existence de l'usage *général* auquel je fais allusion.

P. 513. Cf. sur ces usages Liebrecht, *Zur Volkskunde*, 31. On trouvera, de plus, dans l'article sur les *Superstitions norwégiennes* du même (*Ibid.*, 310-341), bien des choses, notamment, sous les

numéros 34, 43 (charbon ardent jeté dans un vase de lait; cf. Meyer, 521, l. 22-23) 45 et 46, qui pourront éclairer le mythe du jeune génie plongé dans un vase de liquide bouillant.

P. 523, l. 3, cf. le français « sage-femme ».

P. 545 (cf. 621-622). Supposer que Pṛthivî a représenté à l'origine une *breite Wölkengöttin* est un sacrifice bien malheureux à la mythologie nuageuse. De ce que le dieu du ciel a pour épouse tantôt une Ondine et tantôt la Terre, il ne s'ensuit pas que celle-ci représente nécessairement une ancienne Ondine. La conception hindoue du Ciel (brillant ou fulgurant) et de la (large) Terre, Dyâvâpṛthivî, comme père et mère de toutes choses et spécialement des dieux (*devaputre*), a, comme la conception grecque correspondante de l'union de Οὐρανός et de Γαῖα εὐρύστερνος (*Théog.* 117), un sens naturaliste absolument trop clair pour qu'il soit jamais besoin de faire intervenir la Nuée pour l'expliquer.

P. 559, l. 22. Au lieu de « de même que Vṛtra est appelé Narmara », il serait plus correct de dire : de même qu'un ennemi d'Indra qui ne peut guère être que Vṛtra ou l'un de ses doublets, est dans un passage du Véda (2, 13, 8, le seul, il est vrai), désigné par l'épithète ou le nom propre de Nârmara.

P. 561, l. 6, lisez : Namucisûdana.

P. 570-578. Il est regrettable que M. M. n'ait pas utilisé pour son interprétation du mythe de Purûravas-Urvaçî, ce qu'en dit M. Bergaigne, *Rel. Véd.*. II, 90-98, et le substantiel article où M. Liebrecht (*Zur Volks.*, 239-250; cfr. *Zeitsch. f. vgl. Sprachforsch.*, 18, 56 et sqq.) a comparé ce mythe à ceux de Zeus-Semelè, Erôs-Psychè et à bien d'autres. Il y aurait trouvé plus d'une confirmation de ses idées. Voyez aussi sur la question Friedländer, *Sittengeschichte Roms* (Leipzig, 1881), 468-504. Un bon article de M. Gustav Meyer dans ses *Essays und Studien* (Berlin, 1885), 195-207), a, d'ailleurs, vulgarisé les principaux résultats obtenus jusqu'à ce jour sur les légendes d'Erôs-Psychè et de Purûravas-Urvaçî. — L'interprétation du mythe par Lang (*Encyclopedia Britannica*, art. *Mythology*, ou trad. fr. sous le titre *La Mythologie*, par L. Parmentier, avec préface et notes de Ch. Michel, Paris, 1886, pp. 222-224) ne me semble pas inconciliable avec celle de M. Meyer. M. Lang prouve bien que le mythe garde la trace d'une coutume sauvage, interdisant à la femme de voir son mari nu ; mais il ne prouve pas que l'histoire n'a pas pu être racontée de la femme-

nuée ou de la femme-aurore. Ici, comme ailleurs, M. Lang établit parfaitement que l'on a toujours donné aux personnages mythiques les mœurs des personnages réels ; mais il n'explique pas du tout pourquoi l'on a attribué telles mœurs ou telle histoire à tel personnage plutôt qu'à tel autre. — Voyez encore quelques observations de M. Ch. Ploix, *Mythologie et Folklorisme* dans cette Revue, t. XIII, 35-46. — Pour établir la forme primitive du mythe hindou, consultez les remarques d'Oldenberg sur *R. V.* 10, 95 dans ses *âkhyâna-hymnen in Rig-Veda* (Z. D. M. G. 39, 72-76).

P. 624. Les mots δεινώ, etc, dans *Il.* 1, 200 ne peuvent être invoqués ici ; il est question des yeux d'Athènè et non de ceux d'Achille.

P. 637, l. 6, lisez : *Sahovrdh.* — *Saharâksa* ne peut être qu'une faute d'impression pour *sahasrâksa*, qui signifie « aux cent yeux » et n'a par conséquent rien à faire avec *sahas*, *sigis*, etc. — Curtius (*Gr.*[5] 119), dit du nom d'Achille, qu'il est de ces mots à propos desquels on doit se contenter, faute d'étymologie exacte, d'indiquer le rayon dans lequel peut se trouver la signification, et il propose les deux sens de 'Εχέ-λαο-ς « *Volkshalter* » et 'Εχέ-λαο-ς « *Steinhalter* ». M. M. a choisi la première explication, parce qu'il aime à retrouver dans 'Εχέ- la même racine que dans Sig-mund, Sig-frid, etc... Je serai moins sage que lui et je présenterai, sous toutes réserves, il est vrai, précisément parce que je la trouve assez séduisante, une nouvelle étymologie du nom d'Achille. Que celui qui n'a jamais fait que des étymologies irréprochables, me jette la première pierre ! Je divise le mot en deux parties : ἀχι- et -λλεύς. La première, ainsi que l'a déjà admis Flieger (*Zür prähistorischen Ethnologie des Balkanhalbinsel.* Wien, 1877, p. 41, dans Roscher *Lexicon*, c. 65, l. 60-70), qui donne au mot entier le sens peu satisfaisant de *Drachenstein*, me paraît correspondre au sanscrit *ahi*. On peut faire à cela une grosse objection ; c'est que le grec ἔχι-ς, paraissant à tout le monde le véritable correspondant d'*ahi*, l'α d''Αχιλλεύς est inexplicable. Je répondrai que l'on peut croire que cet α ou bien a remplacé un ε sous l'influence d'une étymologie populaire dans le goût de : διὰ τὸ ἄχος, ὅ ἐστι λύπην ἐπενεγκεῖν τοῖς 'Ιλιεῦσιν (Sch., *Il.*, 1, 1 ; voir d'autres étymologies anciennes dans Roscher, *Lexicon*, c. 64, l. 29-65), ou bien représente la nasale sonante d'une forme proto-aryenne ɴ*ghi* qui serait l'intermédiaire entre la forme *eghi* (ἔχις) et la forme *enghi* (lat. *anguis* ;

cf. ἔγχελυς). Reste la seconde partie du mot : -λλεύς. Je remarque avant de chercher à l'expliquer, que si l'on admet avec M. M. qu'Achille est un équivalent héroïque d'Indra, et avec moi que le grec ἀχι peut être identique au sanscrit *ahi*, on devra *à priori* en conclure que le sens du mot est probablement « vainqueur ou tueur du dragon ». La syllabe -λλευς doit donc cacher un nom d'agent qui joue dans le nom d'Achille un rôle semblable à celui des finales sanscrites *han* et *tur* dans *ahihan*, *ahighnî*, *vrtrahan* et *vrtratur*. Est-il impossible de trouver ce nom d'agent ? Je ne le pense pas, tout en ne présentant ce qui suit que comme une conjecture fort hardie. Le double λλ est pour moi l'indice certain d'une assimilation. (Cf. κάλλιπε pour κατέλιπε et κυλλός pour κυρτός.) Je suppose qu'il représente τλ et je retrouve dans ce groupe les deux consonnes radicales d'une racine indo-européenne, dont le sens est : *percer*, *passer à travers*, *traverser*, *vaincre*. Cette racine se trouve en grec dans τερ-έω, τρῦ-μα, τέρ-μα, τέλ-ος (= skt. *taras*), etc. En sanscrit, elle est représentée notamment par le verbe *tarati*. Or, ce verbe sert à formuler à chaque instant la victoire d'Indra, et il se retrouve dans son épithète de *Vrtratur*, « qui a percé Vrtra ». Ἀχιλλεύς (= * Ἀχι-τλεύς) ne serait-il pas un synonyme de *Vrtratur* ? — Je dois faire remarquer qu'à l'inverse de M. Flieger, je pars non de la forme Ἀχιλεύς, mais de la forme Ἀχιλλεύς. La première paraît postérieure à la seconde et due à l'analogie inévitable des mots comme βασιλεύς. Une étymologie populaire semblable à l'explication par à peu près de M. Curtius en est vraisemblablement l'origine. — En corrigeant l'épreuve de cette note, il me vient des doutes sérieux sur la sincérité de l'ε d'ἔχις, sincérité que j'ai admise plus haut. Voici mes raisons de douter de l'opinion reçue : a) tous les parents d'ἔχις ou bien contiennent la nasale (ex. ἔγχελυς) ou bien peuvent s'expliquer comme l'ayant contenue à l'origine (ex. *ahi*), de sorte que le mot grec est la seule exception certaine à la règle générale ; b) ce qui rend cette exception très suspecte, c'est qu'elle vient contredire l'étymologie si naturelle qui, rattachant tous les parents d'ἔχις à une racine *engh*, leur donne le sens premier de (boa) *constrictor*. (Cf. Curtius, *Gr.*[2] p. 176.) Il me paraît donc légitime d'admettre que la forme ἀχί que je crois retrouver dans le nom d'Achille est plus sincère que la forme ἐχι. L'α peut avoir été remplacé par un ε dans la seconde par analogie de ἔγχελυς, de même

que dans ἕ-τερος (pour ἅ-τερος) par analogie de εἷς. (Cf. Meyer, *Gr. Gramm.*[1] § 30.)

P. 659 (sc. IV). Le rapprochement entre Thétis plongeant Achille dans le Styx et Gangâ plongeant ses enfants dans l'eau du fleuve est si naturel que je m'étonne de ne le trouver ni ici, ni pages 495 et 578. Peut-être, il est vrai, est-ce parce qu'il s'impose que M. M. n'a pas cru nécessaire de le formuler. — Une autre ressemblance entre les deux légendes peut encore être observée. Gangâ eut huit fils dont elle noya les sept premiers. Çantanu sauva le huitième par son intervention. Thétis, suivant une tradition (cf. Roscher, *Lexicon*, c. 24, l. 21-30), eut sept enfants; elle fit périr les six premiers en les plongeant dans l'eau bouillante. Le septième, Achille, fut sauvé par l'intervention de son père. Il faut remarquer de plus qu'Urvaçî a également six fils (et même huit suivant quelques textes; cf. Dowson, *A Classical Dictionary of Hindu Mythology, etc.* p. 248) et le trait doit être ancien, car la nature des noms que l'on donne à chacun de ces six fils, Ayu, D*rdh*âyu, Vanâyu, etc. (MB h. 1, 3 149) révèle le souci de le justifier par une nomenclature d'apparence exacte. — Il faut encore rapprocher de la légende de Çantanu-Gangâ le conte espagnol de la *dona d'aigua* (dans Liebrecht, *Zur Volks.*, 56) et enfin la légende anglo-saxonne d'Edric le sauvage que Mannhardt suivi par Schwartz *Indogermanischer Volksglaube*, 44-45) a déjà comparée à celle de Pelée-Thétis. — On peut encore citer à l'appui de la théorie « Achille-éclair » son épithète de Προμηθεύς signalée par Roscher, *Lexicon*, c. 58, l. 63.

P. 663 (sc. VII). M. M. n'a-t-il pas réduit un peu trop la légende thessalienne dont il fait le point de départ de l'Iliade? Trois traits : *a*) Achille retiré; *b*) Achille sollicité par les Grecs; *c*) Achille vengeur de Patrocle, devaient s'y trouver en germe; car ils paraissent appartenir à la conception ordinaire du héros indo-européen. M. M. rapproche déjà du second cas l'histoire d'Indra choisi par les dieux comme le seul capable de lutter contre le démon qui les opprime (549). Des rapprochements semblables pourraient être faits pour les deux autres : *a*) Achille *retiré* ressemble à Kereçâçpa *endormi*, mais qui doit se reveiller un jour pour tuer Aji, ainsi qu'à tous les autres héros éraniens *endormis* pour vaincre à leur réveil que M. Darmesteter (*Ormazd et Ahriman*, § 176 et p. 217, n. 3) compare à Thor *absent*, à Frédéric à la Barbe rousse (= Thor) *endormi*, etc.; *c*) Achille *vengeant* Patrocle rappelle Kereçâçpa ven-

geant son frère Urvâkhshaya, Huçravah vengeant son ancêtre Çyâvarshâna, etc... (Darmesteter, *ibid.*, 216), Wali vengeant Baldur. (Parallèle proposé par von Hahn, *Sagwissenschaftliche Studien*, 382-389, qui lui donne, il est vrai, un autre sens.) L'idée qui est au fond de ces histoires de revanche paraît simple. Le génie à l'éclair est tantôt vainqueur et tantôt vaincu, et comme il a plusieurs incarnations, la victoire de chacune d'elles est d'ordinaire présentée comme la vengeance de la défaite subie par celle qui l'a précédée.

P. 669 n. Le rapprochement entre le nom d'Europe et celui d'Urvaçî que M. M. présente à titre d'hypothèse, est malheureusement impossible. Le ç du sanscrit a pour correspondant en grec κ et non π. (Gustav Meyer, *Griech. Gramm.*[1], § 188.)

EUG. MONSEUR.

M. MAX MÜLLER

ET LES ORIGINES DE LA MYTHOLOGIE

Parmi les savants contemporains qui ont appuyé sur la linguistique des études mythologiques et religieuses, M. Max Müller est certainement le plus connu, on peut ajouter le plus généralement estimé et, en tous cas, celui dont l'influence a été la plus considérable. A ces divers titres, il est fort intéressant d'examiner la dernière forme qu'a prise sa pensée en telles matières ; d'autnnt plus que nous la trouvons dans un livre récent, (*The science of thought*, Londres, 1887), qui résume à la fois la philologie et la psychologie du célèbre auteur des *Leçons sur la science du langage* et des *Origines de la Religion.* L'alliance des deux ordres de spéculations qui lui sont chères n'a jamais été plus étroite, et nous avons tout lieu de croire que les différentes conclusions auxquelles il aboutit dans cet ouvrage ont un caractère d'autant plus définitif qu'elles résultent d'un système plus complexe et dont toutes les parties sont devenues plus clairement solidaires les unes des autres. Une chose bien sûre, c'est, qu'en ce qui regarde la mythologie proprement dite, M. Max Müller fait découler la manière dont il la conçoit de l'opinion qu'il s'est formée sur l'origine du langage.

D'après lui, le langage primitif est de nature et de signification essentiellement subjectives. Il est l'expression phonique et physiologiquement consécutive d'un acte personnel ou accompli de concert par plusieurs individus, et il devient la désignation naturelle de cet acte en tant qu'émané de celui qui l'exécute et de ses compagnons qui y concourent. Le mots « je danse » ou « nous dansons » seraient donc en quelque sorte le signe nécessaire, au moyen de la parole, des mouvements cadencés auxquels se livraient à l'origine du langage tel membre d'un chœur ou l'ensemble de ceux qui le composaient. Rien de plus facile, du reste, que de passer dans les mêmes circonstances de l'idée et de la formule « je danse » ou

« nous dansons » à celles de « tu danses » ou « vous dansez, » « il danse » ou « ils dansent. »

Jusque-là tout se passe naturellement : nous nommons nos actes ou ceux de nos compagnons de jeu ou de travail par une impulsion physique et par conséquent nécessaire, fatale, inconsciente, d'où les formes premières du langage sont issues avec la spontanéité d'une fonction qui se développe ou plutôt d'un organisme qui se complète.

Tout autre était le pas à franchir pour aller du sujet ou des *co-sujets* aux objets. L'homme ne pouvait le faire en quelque sorte qu'artificiellement, et en appliquant à ceux-ci le langage qu'il avait acquis pour lui-même, en un mot en usant de métaphores. Or ces métaphores qui consistaient à parler, par exemple, des fleuves comme de coureurs (à l'imitation des hommes), du soleil comme d'un guerrier qui darde ses rayons en guise de flèches, du nuage comme d'un vaisseau que le vent chasse devant soi, etc. ; ou bien à appeler l'orage, le mugissant; le tonnerre, le broyeur; le soleil, le brillant (c'est-à-dire le joyeux), parce que l'homme tour à tour, lui aussi, mugit, broie, sourit, etc., sont les sources de toute mythologie [1]. Celle-ci est donc la personnification des objets due à l'inaptitude originelle du langage à exprimer autre chose que des actes ou des états d'un sujet pensant—les formules exclusivement appropriées à celui-ci étant mises au service de ceux-là. En résumé, l'humanité primitive anima l'inanimé et spiritualisa la matière brute ou les organismes inintelligents, en les qualifiant à l'aide d'attributs, — les seuls dont elle disposait, — empruntés à cette photographie, (je dirais volontiers *phonographie*) automatique de l'activité physique et intellectuelle de l'homme, qui constituait la première couche du langage.

J'ai analysé de mon mieux la théorie de M. Max Müller et je n'hésiterai pas à déclarer, malgré l'autorité attachée à son nom par tant de travaux scientifiques (dont quelques uns du premier ordre, comme l'édition du *Rig-Veda*), qu'à quelque point de vue qu'on la considère, elle ne soutient pas la critique.

Tout d'abord, la base sur laquelle elle s'appuie n'offre pas la moindre solidité. Prétendre que le langage a exprimé des actions et des états subjectifs avant de désigner les objets est un paradoxe que dément l'expérience sous sa forme la plus simple. Ce serait

1) *The science of thought*, p. 327 sqq.

vraiment perdre son temps à démontrer un axiome que d'accumuler des preuves afin d'établir ce que tout le monde sait et sent, à savoir que les premiers objets de la connaissance sont... des objets, et que la perception distincte des états de conscience est en général le fruit d'un long exercice et je dirai même d'une éducation spéciale de la pensée. Toute notion première et concrète est précédée de la peinture sur la rétine de la chose à connaître, et ce seul fait suffit à nous indiquer que ce sont les objets qui sont avant tout perçus, réfléchis, pensés et nommés par le sujet. Loin que celui-ci se connaisse d'abord et connaisse d'après lui le monde extérieur, c'est l'inverse seul qui est vrai, et Socrate le savait bien quand il faisait du γνῶθι σεαυτόν le point de départ de toute philosophie. Le fait qu'il faille imposer ou s'imposer la connaissance de soi-même implique qu'elle n'est ni primitive ni psychologiquement ou physiologiquement nécessaire[1]. Et, si nous entrons dans le détail et que nous examinions les exemples invoqués par M. Max Müller, quelle étrange idée d'expliquer cette phrase « le soleil brille » par une métaphore tirée de l'aspect joyeux ou souriant de la figure humaine! Ici, il est vrai, la maladie ou l'affection du langage est manifeste et éclate à tous les yeux; seulement c'est le médecin qui la crée en prétendant nous en montrer une qui est imaginaire : quand je dis « le soleil brille », je parle au propre, et au figuré, quand je déclare que « la joie brille sur son visage ». Dans ce cas encore, l'évidence est telle que ce serait faire injure au lecteur d'essayer d'en fournir la preuve en règle.

Mais arrivons au cœur de la question et raisonnons sur les faits, la personnification du dieu Agni, par exemple. En quoi consiste le caractère mythique qui s'attache à cette figure si importante dans les conceptions védiques? Est-elle due à une simple métaphore? En d'autres termes, est-ce uniquement parce que le mot *agni* signifie le feu, et qu'on a animé en quelque sorte le feu en disant, d'après l'analogie de certains actes de l'homme, « il brille » ou « il brûle », que l'élément igné a fini par revêtir une physionomie à la fois humaine et divine, qu'on a parlé de son pouvoir, de son vouloir, de son intelligence, etc.? M. Max Müller n'hésiterait pas à répondre par l'affirmative, et nous connaissons déjà la valeur de la principale

1) Pour d'autres preuves que le langage commence par la désignation des objets, voir mon *Origine et philosophie du langage*, p. 130 sqq.

raison sur laquelle il s'appuie pour justifier cette manière de voir. Mais non seulement, à l'en croire, quand je dis « le feu brille », je parle au figuré et j'attribue ainsi à cet élément un caractère qui sous sa forme propre et première était exclusivement humain; de plus, toute connaissance est verbale, c'est-à-dire qu'elle n'est complète et réelle qu'à la condition de comprendre le nom et l'objet sous une même idée. Il s'ensuit qu'on ne saurait transporter un nom ou un attribut verbal du sujet, ou du moi, à un objet quelconque sans y transporter par cela même l'image qni l'accompagne. De là, la nécessité et l'uniformité de l'anthropomorphisme primitif qui a donné naissance à la mythologie : dès l'instant où, dans la pensée *verbale*, si l'on peut s'exprimer ainsi, des hymnologues védiques, Agni a brillé, il s'est *humanisé* fatalement. Il est vrai qu'on ne voit pas, ce qui est essentiel pourtant, comment il s'est *divinisé*. C'est un point du reste sur lequel nous aurons à revenir.

Quoi qu'il en soit, on aperçoit comment et pourquoi, avec de semblables théories, M. Max Müller ne pouvait interpréter comme il convient la remarque, rappelée par lui cependant[1], de l'abbé Raynal, que « partout où les sauvages aperçoivent un mouvement dont ils ne peuvent se rendre compte, ils supposent la présence d'une âme. » En effet, par suite d'une analogie avec ce qui se passe en nous, qui n'agissons ou ne semblons agir que volontairement et consciemment, nous sommes naturellement portés à attribuer à une cause intelligente, volontaire et consciente, tous les actes que nous observons dans les objets qui nous entourent. Le feu brille et brûle, la rivière coule, le vent bruit. Quoi de plus rationnel que de comparer à l'homme, à cet égard, le feu, la rivière et le vent, et d'imaginer en eux un principe d'action doué de liberté et de conscience, qui détermine le bien ou le mal qu'ils nous causent, ou simplement les mouvements qui les agitent, quand ils brillent, brûlent, coulent ou bruissent? A ce point de vue, qui me paraît le seul exact, la mythologie à ses débuts repose sur une induction, c'est-à-dire sur une opération purement intellectuelle ou, si l'on veut, sur une métaphore d'image ou d'idée, et non pas sur une métaphore verbale, en dépit de tout ce qu'on nous affirme sans preuves sur la prétendue indissolubilité de l'une et de l'autre.

Est-ce à dire pourtant que le langage, et tout particulièrement les

1) *Op. cit.*, p. 496.

noms et les qualificatifs, n'aient point eu d'influence sur les mythes ? Je suis bien éloigné de le penser. De ce que la mythologie est un développement qui a eu pour point de départ la logique, — une logique rudimentaire, il est vrai, — plutôt que la rhétorique, — il ne s'ensuit pas qu'il n'y ait aucun rapport entre les *nomina* et les *numina*; seulement, le rapport qui les relie s'est établi après l'origine respective de la mythologie et du langage, au lieu d'avoir concouru à leur origine commune. J'entends que l'idée des êtres plus ou moins intellectuellement anthropomorphes, imaginés par l'homme primitif pour rendre compte de l'automatisme apparent des éléments ou des phénomènes de la nature, s'est développée dans le sens qu'impliquait le développement même de la signification du *nomen*, ou de la désignation que l'élément ou le phénomène en question avait reçue. Agni, — le feu, — signifiait primitivement le brillant, et ce qualificatif n'entraînait nécessairement aucune personnification. Mais une fois la personnification établie par le procédé psychologique que j'ai décrit tout à l'heure, l'idée de brillant, devenue inséparable du nom d'Agni personnifié, a infusé lentement dans celui-ci toute la série d'attributs secondaires qu'elle contient en puissance, je veux dire ceux d'ardent, vif, pénétrant, lumineux, voyant, intelligent, prudent, sage, etc. Il s'agit en somme d'une évolution significative que j'ai signalée et dont j'ai tenté l'explication ici même à différentes reprises [1]; aussi n'y insisterai-je pas davantage aujourd'hui.

Je ne terminerai pas cependant sans ajouter que dans l'hypothèse de M. Max Müller l'attache de l'idée divine au mythe, né exclusivement du vocable, reste inexplicable et inexpliquée. On comprend à la rigueur que le langage, partant du moi et s'appliquant naturellement à lui, tout en étant considéré comme le véhicule unique de l'idée liée indissolublement aux formes verbales, anthropomorphise l'objet auquel on le transporte ; mais ces conditions mêmes de la métaphore s'opposent à ce que l'idée ainsi transposée dépasse les limites de l'humanité à l'effigie de laquelle elle a été frappée d'abord. Le soleil, nous dit-on, brille comme l'homme sourit ; mais précisément pour cela le langage métaphorique dont il devient l'objet aurait dû rester dans son cadre humain, loin de déterminer la conception divine ou supra-humaine qui s'est adjointe pourtant à la donnée primitive.

Cette difficulté capitale disparaît si l'on admet que, dans la fiction

1) Voir *Revue de l'histoire des religions*, t. XII, p. 237 et suiv.; t. XV, p. 49.

mythique d'Agni ou du soleil lui-même, on est parti non pas d'un mot, mais d'une idée, celle d'une force intelligente et maîtresse d'elle-même, comme le moi humain, mais pouvant en différer et l'emporter sur elle. Cette idée fondamentale, jointe aux attributs postérieurs d'origine verbale précédemment indiqués, a suffi, ce me semble, au développement de la conception du divin telle qu'elle apparaît, par exemple, dans les textes védiques.

Concluons : 1° à l'origine, le langage s'appliquait aux objets plutôt qu'au sujet pensant et parlant ; 2° l'idée ou l'image consciente des objets est antérieure aux noms que ceux-ci ont reçus, et peut en rester indépendante, même après la création de ces noms ; 3° la mythologie, qui s'est développée à l'aide des mots, a pris naissance en dehors d'eux et repose sur une première base plutôt logique et psychologique que verbale.

Ces conclusions, à la vérité, sont l'inverse même de celles de M. Max Müller, mais en revanche elles sont conformes aux faits et aux conditions fondamentales de l'entendement humain.

PAUL REGNAUD.

LA MORALE RELIGIEUSE CHEZ LES MUSULMANS

TRADUCTION FRANÇAISE DE L'*AKHLAQI-HAMIDÉ*

Ouvrage turc de Méhémet Saïd Efendi

Par J.-A. DECOURDEMANCHE

(*Suite*)

TROISIÈME PARTIE

Des devoirs d'état.

Dans cette troisième partie nous avons l'intention de traiter d'abord de la manière d'établir une forte et solide maison, puis ensuite de déterminer les règles applicables à chacune des cinq conditions particulières d'époux, d'épouse, d'enfant, d'hôte permanent (littéralement : ayant la nourriture) et d'hôte passager (littéralement : auquel on offre à boire).

Puisque le désir de l'homme est de connaître la manière de vivre, il en sera instruit par l'indication de ces principes.

Or l'homme n'est pas comparable aux autres animaux tant au point de vue de la constitution du corps (qui est le mieux proportionné de tous) qu'à celui du naturel (qui est le plus complet et le plus parfait) ; il ne lui est donc pas possible de se conserver en bon état sans le secours des règles. Il doit donc s'appliquer avec le plus grand zèle et une assiduité persistante à mettre de l'ordre dans sa vie.

Veiller à ce que l'emploi des choses nécessaires ne soit pas rendu difficile en temps et lieu, par des arrangements et des préparatifs

1) Voir t. XVI, p. 101 à 113 et 199 à 229.

préalables, se rappeler où prendre ces mêmes choses pour les utiliser dans le besoin et connaître enfin le temps propice à leur emploi, tel est le rôle du garde de nuit.

De même, pour chacun, des devoirs sont déterminés selon sa situation.

Dans l'enfance et jusqu'à la puberté, nombre de difficultés sont à supporter et beaucoup d'embarras se présentent nécessairement. Cela arrive surtout si l'un des parents trouve qu'un seul mariage ne lui suffit pas et si l'on n'est point issu de l'un des conjoints, et s'il est dépourvu de jugement. Or des règles sont formulées pour que le désordre ne se produise pas à l'occasion soit de l'éducation des enfants de tel lit, soit de l'héritage de ceux issus de telle union.

Des obligations naissent du mariage, la survenance d'enfants les accroît de nouvelles préoccupations : il faut veiller sur eux et s'occuper de leurs besoins si l'on n'a pas de serviteurs ; ainsi seulement on accomplit son devoir envers eux.

Aussi un homme qui possède un jeune enfant et qui aura contracté une double union devra-t-il séparer une famille de l'autre, de manière à assurer l'ordre et à éviter le désordre, car, dans un ménage ainsi constitué, son devoir de chef est à l'égard de ses femmes de protéger le faible contre le fort.

Or comme ce chef est en même temps un amant, il cherche à entretenir cette qualité par une bonne santé, s'attache à maintenir sa personne dans un juste équilibre; dans le cas de maladie il apporte à la partie lésée les soins qu'elle exige, car, cela est évident, si l'on refuse à une partie du corps le traitement voulu, le mal se communique aux autres ; alors (tel est le seul traitement connu) il faut ou cautériser le membre malade ou le couper.

Si ce chef applique un zèle pareil à celui déployé pour sa santé à obtenir une bonne marche de son ménage, il détournera les effets de la justice de Dieu ou en obtiendra le pardon. Certes ni l'éducation ni l'instruction ne lui feront obtenir ce pardon comme la mise en ordre de sa famille, la poursuite et le rejet, avec courage et activité, de tout elément propre à apporter la désorganisation ou la confusion.

CHAPITRE PREMIER

DE LA FORTUNE

§ 1

Des moyens de gain.

Au point de vue des devoirs d'état quatre choses sont à considérer : la première est la fortune, et dans celle-ci trois éléments sont à examiner : le premier est l'obtention, le second la conservation, et le troisième la dépense.

On n'arrive à l'obtention qu'au moyen de la prise de dispositions convenables (direction) et de la persévérance. Recueillir une succession, recevoir un don de quelqu'un ou obtenir une terre en partage, tels sont encore les moyens, avec les mesures prises et la persévérance, d'arriver à l'obtention.

Mais si elle provient de la direction et de la persévérance, il se présente alors quatre moyens de gain : l'agriculture, le commerce, l'élevage des bestiaux et les arts manuels.

L'agriculteur tire surtout son profit de la patience, le commerçant de la constance, l'éleveur d'une attention sans cesse éveillée et l'artisan d'une accumulation incessante de petits profits avec de rares pertes.

Deux choses doivent encore être considérées à propos de l'obtention d'argent. La première est l'équité, autrement dit les ruses et les stratagèmes employés soit pour recevoir soit pour donner par celui qui tient la balance ou la mesure, pèse en moins quand il s'agit de donner, mais s'abstient d'en user de même quand il lui faut recevoir. Peu s'en faut que ces procédés ne soient considérés par les artisans et les gens de métier comme réguliers et légitimes et comme le comble de l'art, alors qu'ils constituent un déshonneur pour la corporation.

Tach-Keupru Zadé s'exprime ainsi dans son commentaire :

« Au regard de la fonction, la noblesse, l'avilissement et la juste mesure entre les deux, constituent trois degrés.

« Dans le premier se rencontrent également trois divisions.

« La première consiste dans la bonne direction et un jugement sain. Les signes distinctifs de ceux qui possèdent cette qualité sont la prudence et l'intelligence ; ils sont dignes de la charge de vizir ou de gouverneur de province.

« La seconde comporte l'art de persuader, celui d'écrire, la médecine, l'astrologie et autres connaissances. Ce sont les caractères des littérateurs et des savants. Dans cette classe doivent être pris les professeurs et les légistes.

« Dans la troisième figurent l'art de conduire les chevaux, de combattre l'ennemi et de défendre les frontières, dont le caractère distinctif est la valeur. Dans ce corps doivent être choisis les généraux et les chefs de guerre (émirs).

« Dans le second degré, c'est-à-dire celui des professions viles, il faut ranger celles contraires et opposées à l'utilité générale, comme l'accaparement des grains, la magie et toutes autres incompatibles avec la vertu. Le métier de corroyeur et celui de mineur sont cependant abhorrés comme immondes, mais comme l'œuvre de ces artisans est nécessaire, les esprits intelligents ne les regarderont point comme méprisables.

« Dans le troisième degré, autrement dit les corps de métier de nature moyenne, on rangera celui de constructeur et autres semblables qui n'inspirent point d'aversion et tous les artisans dont le travail est nécessaire, comme les agriculteurs, les plus utiles de tous. »

Explication.

Les métiers et le commerce ne sont considérés comme honnêtes et réguliers que si l'on a observé dans sa conduite six conditions, toutes propres à mener à la fortune, savoir :

1° Ne pas vanter la marchandise en la vendant et ne pas la déprécier en l'achetant ;

2° Éviter de molester ses débiteurs ;

3° Payer régulièrement ;

4° Ne point presser son débiteur d'accroître ses achats ;

5° S'abstenir de jurer ;

6° Ne point mentir.

D'après l'iman Ghazzali, les métiers et le commerce peuvent être divisés en deux groupes : le premier comprend ce qui est nuisible

à la généralité, et l'autre, qui consiste uniquement dans l'achat et la vente, n'est utile qu'à l'individu, c'est-à-dire au consommateur.

Est considérée comme préjudiciable à la généralité cette espèce d'injustice appelée monopole, qui consiste en des combinaisons d'accaparement et de conservation des denrées alimentaires, en vue d'en surélever le prix.

En vérité, ces manœuvres ont pour conséquence le mal. La tradition sacrée les qualifie d'illicites; plusieurs commentateurs les rapportent comme suit : « Et un corbeau passera plus facilement par le trou d'une aiguille que l'injuste n'évitera un châtiment douloureux. » Telle est la parole vénérable qui s'applique à l'accapareur plus encore qu'à tout autre.

C'est pourquoi nos illustres aïeux se sont gardés de l'accaparement. Autrefois, par exemple, demeurait dans la ville de Vacyth[1] un commerçant loué pour ses qualités. Un jour, il charge un navire de froment à destination de Bassora, et écrit en conséquence à son vekil (fondé de pouvoir) : « Je vous expédie du froment, lui dit-il, informez-vous donc sans délai du cours actuel de vente. »

A la réception du froment à Bassora, il était justement très offert; les marchands en instruisent le vekil et ajoutent : « Si vous différiez votre vente d'une semaine, le prix se relèverait petit à petit dans l'intervalle. »

Poussé par le désir du gain, le vékil conserve le blé une semaine, puis, comme on le lui avait dit, il le vend avec une augmentation de prix, et rend alors compte à son patron de la marche suivie à propos de son envoi. Aussitôt informé de la façon dont s'était comporté son vékil, le marchand lui expédie la missive suivante :

« Frère, en vous présentant mes félicitations, je te dirai qu'il faut éviter l'avidité et savoir se contenter de peu. Tes avis m'ont fort contrarié et causé bien de la peine, car nous n'aimons pas à être troublé.

« Tu as commis une grande faute; dès la réception, tu distribueras en aumônes, aux pauvres de Bassora, tout l'argent qui provient du blé en question. Ainsi, grâce à l'emploi de ce moyen, Dieu délivrera ta tête et la nôtre du poids du péché d'accaparement. »

1) Entre Badgad, Coufa et Bassora.

Ce qui est dommageable à l'acheteur ne l'est pas seulement pour lui ; aussi l'iman Ghazzali déclare-t-il que toute chose dommageable à l'acheteur constitue une illégalité et une injustice.

L'équité à l'égard de son prochain consiste, dans l'achat et la vente, à ne lui faire éprouver aucun préjudice.

Cette règle est la conséquence de la prescription que l'homme ne doit pas, soit désirer pour autrui ce qu'il ne désire pas pour lui-même, soit consentir à une injustice à l'égard du prochain, soit considérer comme licite envers les autres l'emploi de procédés qui seraient pour lui une cause de chagrin, soit encore s'emparer, par un fâcheux emploi de son argent, de celui d'autrui.

Par application du même principe, il faut s'abstenir : dans le cas où l'on a quelque chose à vendre, et si l'acheteur ne connaît pas l'article, de se borner à en indiquer les qualités et à le vanter ; dans l'achat, et en vue d'obtenir l'objet à meilleur marché, de le déprécier systématiquement ; dans le but d'allécher l'acheteur ignorant, de faire usage soit de mensonge, soit de faux serment ; de dissimuler les défauts apparents ou cachés de la chose ou de la faire entrer dans une livraison ; enfin, de tromper sur le prix, mais bien de l'indiquer loyalement, quel qu'il soit.

Un jour que le prophète (que Dieu le bénisse et le salue) traversait un village, il se mit à examiner du froment qu'un homme avait à vendre, en prit une poignée dans sa main et s'aperçut que le grain du dessous avait de la moisissure. « Qu'est ceci ? demande-t-il alors. — Envoyé de Dieu, répond l'autre, la pluie l'a atteint ? — Pourquoi n'as-tu pas mis dessus et non dessous le blé moisi, lui dit alors le prophète ? Dispose-le ainsi afin que le public au premier coup d'œil puisse connaître son défaut. C'est là une tromperie. Nous pouvons nous tromper, mais non tromper les autres. »

Tel est donc le principe à observer dans la conduite du commerce et du négoce : ne point cacher les défauts de la marchandise, s'abstenir d'exciter le client à acheter par le mensonge et les faux serments, et éviter de chercher son profit dans un renchérissement frauduleux. C'est le moyen d'arriver à la fortune (d'attirer sur soi la bénédiction de Dieu).

« Donner l'aumône sans diminuer sa fortune, a dit l'iman Ghazzali, est un raffinement de fraude ; cependant en vérité, il vaut mieux encore chercher à en éviter la réduction et à en maintenir l'équilibre que de ne faire aucune aumône. »

De là il faut tirer cette conséquence que la plupart du temps, dans le commerce et les autres métiers, on cherche à tromper l'acheteur et que, de jour en jour, l'orgueil et la fraude gagnent du terrain. Si l'on a quelque chose à acheter, il faut, en vue d'éviter d'être trompé, s'en aller de boutique en boutique, harasser les vendeurs de questions, et ainsi faire un tout des indices recueillis çà et là, car on vous demande le triple du prix réel. Cet âpre désir de gain exige un remède.

Certes il faut que certains marchands arrivent à ne point se conduire de la sorte ! La vente est pour moi un moyen de fortune, dit-on ! Et l'on s'abaisse à tous les moyens ; on les voit s'associer et se mettre d'accord pour l'achat à bon marché aux enchères. En vérité on remplirait tout un volume de leurs fourberies ! C'est là un état de choses vraiment regrettable.

« Il n'est pas de justice chez le marchand ; rarement on en trouve un qui ait le cœur pur, il s'emploie à des œuvres de malédiction ; c'est là tout ce qu'il inscrit sur son registre. »

Ainsi s'exprime, au début de son œuvre, dans un esprit de critique plaisante, Zunbulzadé Vehbi effendi. Qu'aurait-il dit s'il eut vu l'abaissement actuel ? Eut-il gardé le silence ? Dieu nous préserve de la recherche du mal !

Quand on achète ne point déprécier la marchandise, ne point la vanter quand on la vend, ne commettre aucune fraude dans l'achat ou la vente, éviter l'emploi de toute manœuvre en vue de la surélévation des prix, ne point user de fraude pour exciter l'acheteur, et le tout soit en personne soit par intermédiaire ; telle est, sans doute possible, la seule marche à suivre, qu'on soit riche ou qu'on ait seulement le nécessaire, pour éviter la fraude et la tromperie en matière d'achats et de vente.

Et qu'on ne dise point : « Voyez dans Constantinople cet homme qui s'est toujours maintenu dans l'eau pure, sans prendre jamais à l'acheteur le moindre excédent, le voici arrivé à quarante ans ! » Pareil discours est inspiré par le désir de gagner de l'argent au moyen de la fraude et de la ruse ; qu'on sache bien que, selon la loi divine, l'argent ainsi gagné est destiné à disparaître par la même voie.

Rappelons à ce propos une anecdote bien connue.

Un homme, après avoir trait sa vache, ajoutait de l'eau au lait avant de le vendre. Certain jour où la pluie tombait au point de former des torrents, il prend la vache pour la mener paître. A cette

vue l'enfant de cet homme s'écrie : « Père, comment ne songez-vous donc pas à diriger ces gros ruisseaux dans notre lait, c'est bien là de l'eau cependant. » A ces mots le bonhomme se rend à l'endroit où tous les torrents se réunissaient et y met paître sa bête (sous-entendu qui se noya).

L'homme respectable ne recherchera point de profits malhonnêtes en alléguant que d'autres de même état que lui se sont enrichis par le vol.

Par suite, sous le prétexte d'étendre ses affaires et ses débouchés, il ne faut point soit céder aux propensions du public, soit, sur l'allégation que le temps et le siècle changent, modifier les habitudes anciennes. Mais il faut s'abstenir de pareilles ventes quoi qu'on fasse et quoi qu'on dise ; malgré que l'on préfère comme chaussures le rouge d'Yémen et que les dames abandonnent, pour le soulier, les tchediks[1] et les babouches, il ne faut pas tenir de tels articles.

Or voilà comme les Européens absorbent toute la recette : ils rassemblent les produits et les marchandises de tous les pays ; par ce moyen ils se trouvent informés des goûts des habitants de chaque contrée, ils en profitent pour en tirer ce qu'elle donne de meilleur. Ils s'appliquent par-dessus tout au bon marché et y arrivent, car, de cette façon ils achètent à bon marché et peuvent vendre de même puisqu'ils recueillent de tous côtés des renseignements.

Mais, dit-on, les Européens ont des outils et des instruments perfectionnés pour toute espèce de fabrication ; voilà pourquoi ils progressent de jour en jour. Si nous restons en arrière c'est le résultat de ces procédés ; nous ferions de nouveau des affaires si nous connaissions ces outils et ces instruments perfectionnés ; voilà la base qui nous fait défaut. Des outils et des instruments modifiés nous sont donc nécessaires ; il est donc indispensable de les employer et pour cela de les faire venir, car si nous les possédions dès maintenant, chacune de nos industries aurait une bonne base, cela est évident. Seul le chemin de la science et de l'étude est celui à suivre, voilà notre opinion. Puisque pour cet enseignement, une école n'a point été établie auprès de nous, dans le vieux Stamboul, il faut en créer une ; nous y enverrons nos enfants

1) Sorte de chaussures en cuir mou, presque informes, et qui couvrent la cheville.

comme pensionnaires et nous paierons pour cela une rémunération mensuelle.

Il ne nous semble pas plus possible de rester dans la situation où nous sommes que d'agrandir notre intelligence et notre puissance artificiellement. Si l'on suit la marche indiquée plus haut, au bout de quelques années on verra qu'une bien mince ardeur, encore sera-t-elle artificielle, nous aura été communiquée par l'étranger, et en fin de compte, tout notre lot sera de lui avoir payé une rémunération.

Mais, nous dira-t-on, nous ne sommes pas aussi bas que cela.
— Qu'est-il besoin de projets? il faut se contenter de ce qu'on a.
— N'est-ce pas là le langage de la vieillesse et de la bassesse?
— Ce n'est pas une marche à suivre, dirons-nous, que de prendre pour guide, en ce qui concerne toute vente ou achat, l'orgueil et la fraude, au lieu de borner ses désirs et de chercher le profit par les voies honnêtes.

§ II

De la conservation de la Fortune

Mais revenons à notre sujet. En ce qui concerne la fortune, avons-nous dit, trois choses sont à considérer, dont la seconde est la conservation.

A cet égard, deux règles sont à observer. La première consiste à donner le nécessaire à ses enfants et à sa famille, tout en limitant sa dépense d'après son gain. La seconde est de se garder d'avoir du penchant et une propension pour les choses qui causent une diminution de revenu; nous citerons les bijoux précieux et autres objets semblables, difficiles à indiquer, parmi les richesses qui ne doivent pas être recherchées.

Le riche doit être attentif et faire attention à diviser sa fortune en argent comptant, objets mobiliers, et biens-fonds, afin que si quelque trouble survient dans l'une de ces choses, une autre se trouve à portée de sa main.

§ III

De la Dépense

Parlons maintenant de ce qui doit être observé eu égard à l'emploi du revenu. La dépense comprend quatre parties.

Dans la première, il faut ranger l'aumône et le zékiat comme tout ce qui est donné dans le chemin de Dieu (c'est-à-dire en vue du salut).

Cinq conditions sont à observer à l'égard de ces dons; ils doivent être faits :

1° De bon cœur sans regret;

2° Sans reproche;

3° Avec équité et justice;

4° Sans rechercher ni la vanité ni les actions de grâce;

5° De préférence aux pauvres honteux.

Dans la seconde classe de dépenses, il faut ranger les services à rendre par humanité, à propos desquels cinq règles sont prescrites :

1° La rapidité;

2° Le secret;

3° Donner ce qui est nécessaire à l'individu, et quelque précieux que cela soit, le regarder comme sans valeur;

4° Ne pas abandonner celui qu'on a aidé de son argent ou de ses services, car celui qu'on a accoutumé à des générosités les oublie si on les interrompt;

En conséquence de cela, puisqu'un bienfait quelque petit qu'il soit, en est toujours un, mieux vaut donc répéter incessamment un petit don, car un seul, mais considérable, ne peut lui être comparé. Graduellement l'individu s'y accoutume, mais il le considère comme une action louable et il prend ainsi lui-même une bonne habitude;

5° Choisir pour ses largesses et ses bienfaits le lieu convenable, parce que ne point placer dignement ses générosités est dommageable pour la vie future;

« Quand un donateur, dit un poète, passera sur le sabre, si son don a été mal placé, il en sera de même pour lui sur le sabre[1]. »

Des quatre espèces de dépenses, la troisième est celle qui s'applique à l'emploi de son profit, de son gain, ou des revenus de son argent. Il faut éviter la sottise ou l'injustice en ce qui concerne soit le faire valoir de ses marchandises ou de ses capitaux dispo-

1) Il faut entendre par sabre le pont, aussi tranchant que le fil d'une épée, qu'il faut franchir sans encombre, d'après les musulmans, pour entrer dans le paradis.

nibles, soit les transactions relatives à l'obtention du vêtement ou de l'habitation.

A l'égard des dépenses de ce genre, relatives aux nécessités de la vie, il faut se tenir dans un juste milieu, sans dépasser ce degré.

La quatrième espèce de dépenses comprend celles pour la satisfaction des besoins de l'individu, de sa famille et de ses enfants.

Là encore il faut savoir éviter et l'avarice et la prodigalité, et posséder la force nécessaire pour se maintenir dans le degré du juste milieu et de l'équilibre. Or, si l'on garde le juste milieu et si l'on arrive à vaincre son penchant à l'avarice, la propension à la dépense exagérée disparaîtra; car si chacun considère comme la chose la plus noble et la plus pure de forcer un avare à dépenser, la dépense rentre dans le degré moyen si l'avare lui-même devient facile.

CHAPITRE II

DE LA FAMILLE

§ 1

Des Epoux

Dans la conduite des affaires domestiques, quatre choses sont à examiner.

Le second point concerne les relations entre époux et épouse [1]. L'homme est destiné à avoir des enfants ; il doit considérer le mariage à ce point de vue et non point seulement comme une source de voluptés ; c'est pécher que de rechercher uniquement dans le mariage une satisfaction charnelle et se rabaisser au rang des animaux.

Il faut choisir une femme qui réunisse les qualités d'intelligence, de chasteté et d'honnêteté. Si l'on contracte mariage malgré l'absence de la première de ces qualités, les affaires du ménage périclitent et tombent dans le désordre.

1) Le premier point est vraisemblablement la dépense, dont il vient d'être parlé, car il n'est, dans la suite, traité que de trois points seulement au lieu de quatre.

Si à ces qualités se trouvent jointes la naissance, la beauté et la fortune, cela n'en vaut naturellement que mieux.

Dans le cas où l'intelligence, la chasteté et l'honnêteté font défaut, accepter la naissance, la beauté et la fortune seules en compensation est considéré comme un acte contraire à la raison.

Mais on s'attache au delà du raisonnable à la beauté et l'on s'éloigne d'une dame douée d'intelligence, mais débile et d'un extérieur défectueux ; il en est de même si elle n'a point de fortune.

Il ne faut point cependant rechercher une femme uniquement parce qu'elle est riche. En effet sa richesse sera pour elle une cause d'arrogance et elle prendra l'autorité sur et au détriment de son mari, si bien qu'à la fin elle l'aura tout entière en main et qu'elle lui sera complètement dévolue.

Or à l'égard de son mari, l'épouse doit avoir une attitude de respect et faire cas de sa parole. Mais pour que la femme n'arrive point à se montrer avide de domination et d'obéissance, après le mariage, pour développer et raffermir ses qualités, atténuer et dissimuler ses défauts et ne point leur laisser prendre un développement excessif, il faut que l'époux revête une attitude imposante, celle qui convient, au surplus, à sa situation et à sa dignité.

Mais il doit aussi s'entendre avec elle pour ce qui regarde le boire, le manger et autres détails ; de plus, en vue d'adoucir chez elle la tristesse de la solitude, lui donner le pouvoir sur son intérieur et recevoir chez lui les proches et les parents de son épouse.

Pour éviter de voir soit la maison troublée par l'introduction de la jalousie, soit l'affection des époux diminuée après avoir atteint un degré excessif, il est nécessaire que la femme s'occupe des soins du ménage.

Mais si l'on a des chagrins, par exemple si l'on aime malgré soi, il faut, de tout son pouvoir, cacher ce degré d'affection et de cette façon ne pas laisser déceler son secret.

Il ne faut pas délibérer avec elle de toutes ses affaires et l'on doit lui laisser ignorer l'importance de sa fortune ; car, si elle est minime et si on la lui fait connaître, on s'attirera son mépris et l'on déméritera à ses yeux ; si au contraire elle la croit considérable, elle s'accoutumera à l'achat des choses du dehors et cela constituera une lourde charge. De plus, ses désirs de jouissance une fois éveillés, elle en arrivera aux plaisirs défendus et à entre-

tenir des relations avec des hommes ; alors le mari cherchera, de son côté, à se rencontrer avec des femmes. Il faut donc absolument s'abstenir de toute confidence sur sa richesse.

Il faut encore que l'épouse s'attache au maintien de sa réputation et de son bon renom et que l'époux prenne soin d'entretenir, par de bons procédés, une mutuelle affection ; il a de ce côté à exercer avec patience son discernement en vue de s'éviter une multitude de reproches[1].

Dans l'*Ahklaqi-Azdié* il est recommandé à l'homme dont la femme est mauvaise et vicieuse et qui se trouve dépourvu de tout moyen efficace de la faire revenir au bien, de se séparer d'elle. C'est de toute nécessité.

§ 2

Des Serviteurs

Les serviteurs sont la troisième des choses à considérer en ce qui regarde la direction de la maison. Si, dans un ménage, il se trouve un mauvais serviteur, les affaires de toute la famille vont mal ; de même si un bon mari a une mauvaise femme, il lui devient semblable.

Le maître de maison doit surveiller les faits et gestes de ses serviteurs, les comparer avec l'ensemble des exemples fournis par l'expérience et s'assurer ainsi de leur bonne conduite. Il doit suivre aussi de l'œil chacun d'eux en particulier et entrer dans les plus petits détails, même au point de se rendre compte de leurs façons d'agir en ce qui concerne les soins et préparatifs relatifs au boire et au manger. Telle est la surveillance à exercer sur eux.

S'ils ne commettent ni faute ni maladresse il faut se montrer doux et bienveillant, ne point leur adresser de paroles blessantes et les molester, ni se laisser aller, par l'effet d'un orgueil persistant, à la dureté et à la violence à leur égard, mais bien ne dépasser la mesure ni dans la punition ni dans la récompense.

Il faut désigner à chacun d'eux son service, mais sans qu'il soit surchargé au delà de ses forces par un travail difficile ou pénible.

1) Ceux de nos lecteurs qui désireront plus de détails sur les devoirs des épouses peuvent se reporter à l'opuscule intitulé : *Les devoirs des femmes (Vazaifi-el-Inas)* précédemment publié par nous. (Note de l'éditeur turc.)

§ 3

Des Enfants

Des quatre choses à considérer dans la conduite domestique, les enfants constituent la quatrième.

Le premier des devoirs du père à l'égard de l'enfant est de lui donner un beau nom et ensuite de lui choisir, pour nourrice, une femme de santé bien équilibrée et de bon caractère ; cela veut dire que si la mère ne l'allaite point elle-même, il faut, avec exactitude. s'assurer si le lait et la santé de la nourrice sont en situation satisfaisante et si son caractère est heureux.

Alors si l'enfant a de mauvaises dispositions, elles ne deviendront pas pour lui une habitude, mais, au contraire, il conservera les premières impressions reçues par lui, et, conformément à ce qui a été expliqué, au début de ce livre, à l'égard des remèdes à apporter au mauvais caractère, il se trouvera débarrassé de ses fâcheux instincts et sera considéré par ses semblables comme un homme de bien [1].

Une fois ton fils sorti des limites de l'enfance, selon les dispositions témoignées par lui au sujet d'un art ou d'un métier, d'après l'objet de son attention et sa manière d'être, il doit être mis à même de se perfectionner dans un état et, par son savoir-faire, de gagner sa vie. Ainsi il arrivera à vivre de son travail au moyen d'efforts persistants. Telle est la recommandation et l'ordre émis à ce propos.

Tach Keupru Zadé dit dans son commentaire :

« Il faut attacher l'enfant au travail dans l'art ou le métier pour lequel il se montre habile et vers lequel son attention se porte. C'est une coutume adoptée que chacun se rende utile dans sa spécialité. Soit qu'il soit capable d'y devenir un maître ou seulement d'y être ouvrier, s'il s'attache à l'occupation pour laquelle il a des dispositions et de l'attrait, il y réussira au bout de peu de temps.

« Le sage Platon dit, de son côté :

« Si le cœur et les yeux d'un homme de bonne santé se trouvent
« émus et pris, il reste quarante jours accroupi, puis, s'il se montre

1) Pour plus de details sur l'éducation des enfants, se reporter a notre opuscule *Vasaifi-el-Inas* tiré de l'*Yhia-el-Ouloum*. (Note de l'éditeur turc.)

« alors à ses semblables, il est devenu chimiste ». Le tour ainsi employé est naturellement un exemple, une insinuation.

« En grec, le mot chimie a d'abord signifié l'obtention de la fortune par la finesse apportée dans les affaires, puis ensuite celle de l'or ou de l'argent comptant et enfin la production de ces métaux. C'est cette dernière signification qui l'a emporté.

« Dans le passage énigmatique rapporté ci-dessus, Platon a voulu exprimer la pensée que, si un individu a une inclination de cœur et un attrait des yeux pour un projet, il commence par prendre des informations, puis ensuite il s'occupe de l'exécution, enfin emploie toute son application à la réussite de son dessein. Telle est l'explication à donner.

« Mais si l'on veut s'attacher à l'intelligence du sens concret, il faut entendre par l'acquisition de la chimie que, de même que nul homme ne peut être tué sans la permission de Dieu, de même un ignorant n'apprendra rien s'il n'a séjourné dans un endroit où un sage lui aura permis de le faire. »

Ces explications données sur les devoirs des pères à l'égard de leurs enfants, il nous faut maintenant parler des devoirs des enfants envers leurs parents, car les enfants ne doivent pas oublier qu'ils doivent leur existence et leur éducation à leurs père et mère.

Le commentaire (de Tach Keupru Zadé) s'exprime ainsi :

« En vérité et en réalité, l'existence de l'homme et sa croissance sont dues au Dieu élevé, véridique et tout puissant.

« Toutefois le père de l'enfant l'a élevé, et pour le préserver de la mort, il l'a vêtu et nourri ; en vue de perfectionner son intelligence, il s'est appliqué et a donné ses soins à lui inculquer de bonnes mœurs, la connaissance des arts et des sciences et celle des préceptes sacrés.

« D'autre part, la mère l'a porté neuf mois dans ses entrailles comme dans son propre cœur, puis, à l'issue de sa grossesse, elle a subi nombre de douleurs et d'infirmités, enfin, une fois qu'elle l'a eu mis au monde, elle l'a nourri de son lait. Puis elle a sacrifié sa santé à celle de son enfant, supporté toute espèce de désagréments et d'ennuis en vue de son utilité et de son bien et enfin, par ce travail assidu, est parvenue à l'élever.

« Mais en compensation des obligations imposées aux parents, le Createur des deux mondes (du visible et de l'invisible) a soumis les enfants à des devoirs envers eux : ils leur doivent obéissance et res-

pect, comme la soumission à leurs volontés, quelque injustes ou vexatoires qu'elles puissent paraître.

« Le Seigneur véridique, tout-puissant et élevé en dignité a dit :

« Nous avons recommandé à l'homme de se bien conduire envers « ses père et mère. » Et il a ajouté : « Nous avons recommandé à « l'homme son père et sa mère ; — sa mère l'a porté dans son sein « et enduré peine sur peine; il n'est sevré qu'au bout de deux ans; « — sois reconnaissant envers moi et envers tes parents. »

« Peut-être l'accomplissement des devoirs du père et de la mère, l'effort et l'attention dans ce sens doivent-ils être considérés comme chose beaucoup moins importante et moins digne d'attention que l'obéissance ordonnée en compensation par le Dieu très-haut et très-saint lui-même? Cela veut dire que l'obéissance, étant un précepte d'obligation imposé par Dieu, doit être considérée comme de plus haute importance que les simples devoirs (imposés aux parents). »

Toutefois, explique à ce propos l'*Akhlaqi-Azdié*, on agite la question de savoir si les obligations imposées au père et à la mère ne sont pas les plus respectables, autrement dit si ces obligations, et non celles des enfants, ne doivent point être considérées comme des préceptes obligatoires décrétés par le Très-Haut. Peut-être certaines des unes et des autres sont-elles obligatoires et respectables comme émanées du Dieu véridique, tout-puissant et élevé en dignité. Aussi le serviteur de Dieu apportera-t-il son assiduité à les observer toutes.

D'après cela l'homme devra faire tous les efforts possibles pour voir ses paroles et ses actes approuvés de ses père et mère, ne laisser s'établir entre eux et lui nulle haine ou inimitié, mais aire naître, au contraire, une affection de cœur et d'âme.

Mais, par contre, ils devront s'attacher à ne point désobéir à Dieu et à rechercher, à cet égard, la perfection de l'obéissance et de la soumission.

Si aucun d'eux ne se relâche de cette attention, ils ne pourront encourir aucun reproche et, du moment où leur effort aura atteint le degré extrême de la possibilité, ils ne resteront point sans secours.

Le Commentaire dit : « Si le père ou la mère a une propension pour une chose défendue par Dieu, pour un acte de péché, le fils ne devra s'y opposer qu'en employant la plus extrême bienveillance sinon s'abstenir. »

Le précepteur de l'homme a contribué à achever son éducation en lui dévoilant la connaissance de la science et celle de la vie éternelle. Par suite il a partagé, avec le père et la mère, l'éducation de l'enfant, ce qui fait naître envers lui des obligations de respect. Peut-être même en est-il plus digne encore que le père et la mère, car c'est par lui qu'on a été instruit de ce qui concerne l'autre vie.

On rapporte que le prophète (que Dieu le bénisse et le salue) a dit à ce propos : « On a trois pères : celui qui donne la science, celui d'où l'on naît, et celui de sa femme ; le père selon la science est le meilleur. »

Dans son Commentaire, Tach-Keupru-Zadé, s'appuyant sur la citation précédente, a ajouté avec avantage quelques indications relatives aux règles des bonnes mœurs. On pourra s'y reporter avec fruit.

CHAPITRE III

LA PAROLE

L'homme intelligent est d'ordinaire silencieux ; qui agit parle peu et écoute beaucoup.

Aussi qui nourrit un dessein recueille avec soin les discours de chacun sur ce qui concerne son projet, sans en omettre une parole ; puis, après l'avoir exécuté, il ne relève aucun des reproches ou des critiques qui peuvent lui revenir.

De plus l'intelligent ne se montre point empressé dans ses réponses et s'arrange de façon à ne point être dans la nécessité de donner satisfaction aux questions des autres ; toutefois il ne se refuse pas à donner une réponse lorsque la chose sera convenable.

Il ne s'attache point à s'exprimer avec esprit, ne commence pas le premier à parler et n'écoute point ceux qui emploient à dessein une forme obscure.

S'il se trouve en relations avec les grands, il ne s'exprime point avec une humilité excessive, mais conserve une attitude moyenne.

Si, dans une réunion, la conversation tourne à parler des absents ou par allusions, il faut alors éviter et les sous-entendus fâcheux ou les paroles agressives et les développements inutiles et les discussions violentes et les affirmations téméraires et les obscénités.

On ne doit point se répéter à moins d'absolue nécessité, mais,

en ce cas encore, il faut avoir soin de ne pas devenir ennuyeux par des explications inutiles. Si l'on éprouve de la difficulté à être compris, il y a lieu de faire usage seulement de raisonnements clairs et d'arguments absolument précis. Il faut se détourner tout spécialement de la voie et du chemin qui mène aux récits fâcheux ou désagréables.

Les gestes de la main, de la tête ou d'autres parties du corps doivent être évités en parlant; un léger mouvement, un signe gracieux suffisent dans le besoin. Si l'on discute avec quelqu'un, l'on doit se montrer poli et digne à l'égard de son adversaire; éviter, dans le débat, de témoigner de l'orgueil ou de l'entêtement; sauf le cas d'absolue nécessité, ne point émettre de doute sur la véracité ou la réalité des énoncés d'autrui, non plus que sur le degré d'intelligence des auditeurs; enfin n'imiter ni la façon de dire ni les manières de qui que ce soit.

Si l'on assiste à une réunion de grands personnages, on doit être attentif à ne point s'écarter du sujet, comme à éviter la médisance et la calomnie; dans une assemblée nombreuse l'on doit prêter une oreille attentive à la parole de chacun, quel qu'il soit et ne pas se mettre en opposition avec l'opinion de la généralité.

CHAPITRE IV

LA PROMENADE

Il est nécessaire de s'attacher à éviter :

1° En marchant, d'avoir une allure trop lente ou trop hâtive, de pencher la tête en arrière comme les gens fiers et orgueilleux, de balancer les épaules, d'interpeller les passants, de se retourner à chaque pas pour regarder derrière soi.

2° Étant assis [1], d'allonger les jambes, de heurter celles de ses voisins, de s'appuyer sur leurs mains ou de s'étendre de leur côté, de poser la tête sur ses genoux ou sur ses mains, de faire craquer ses doigts ou de les fourrer soit dans son nez, soit dans sa bouche, de jouer avec sa barbe, de se coucher par terre, de bâiller, de cracher, d'ouvrir les bras ou son couteau, et enfin de dormir. Si

1) Les Orientaux s'assoient généralement à terre, les jambes croisées.

malgré la volonté et la réflexion on ne peut vaincre le sommeil, il faut rentrer chez soi et quitter l'assemblée.

Si quelqu'un se trouve dans une réunion, et sent ne pouvoir résister à la violence du sommeil, mais ne peut décemment se retirer, il restera à sa place, surtout s'il se trouve en présence d'un grand et si telle est la volonté de celui-ci. Il en en est de même quand il s'agit d'étrangers. Cependant, si la force du sommeil est véritablement au-dessus de ses moyens, bien qu'il soit obligé de rester, il appréciera lui-même s'il ne vaut pas mieux encore se retirer. Il est bon de rappeler à ce propos que le mieux est toujours de se tenir dans un juste milieu.

CHAPITRE V

LE REPAS.

En ce qui concerne les repas pris en société, la propreté est de première importance ; il faut donc avoir soin de se laver et les mains et la figure, et le nez. Quand on est invité, on ne doit pas porter le premier la main au plat ; il faut manger avec trois doigts [1], ne rien répandre sur soi, prendre de petites bouchées et ce qui est placé devant vous.

Quant aux choses à éviter, citons l'action d'éructer, d'avaler avec gloutonnerie et rapidité ce qu'on a pris, de s'éloigner de la table, de fourrer les doigts dans la bouche ou de les lécher, de s'emparer avec avidité de la nourriture, de s'attacher aux meilleurs morceaux, de les suivre de l'œil d'un regard brûlant, de flairer son manger, en un mot de se laisser aller à ses instincts.

Si, par aventure, un os ou une pierre se rencontre sous la dent, il ne faut faire voir l'objet à personne en le retirant de sa bouche. On doit s'abstenir également de prendre de la nourriture dans la main de qui que ce soit.

En ce qui concerne le maître de la maison, il ne doit point se lever s'il se trouve rassasié, mais bien rester à table en ne prenant que peu de chose de temps à autre.

1) Les Orientaux ne se servent point de fourchettes.

Au moment de quitter la table et si l'invité ne l'a point quittée, on lui offre de quoi se laver ; il doit alors, avant de se lever, se laver non seulement la paume des mains, mais encore les doigts, les ongles et la bouche. Telle est l'ablution à opérer. Toutefois, l'on doit éviter de se gargariser et d'agiter l'eau de l'aiguière.

QUATRIÈME PARTIE

De l'Administration des Cités

C'est une chose connue que, quand des hommes sont rassemblés en un même lieu, il est nécessaire qu'ils se portent un mutuel secours dans les besoins de la cité, car les nécessités de l'individu ne peuvent être satisfaites par lui-même, puisqu'il lui est impossible d'exercer tous les arts et métiers. Pour une seule bouchée de pain, dit un proverbe, le savoir de mille ouvriers est nécessaire. Par ces divers motifs, doivent donc s'entr'aider et se porter un mutuel secours ceux qui exercent leur métier ou vivent dans un même endroit.

Un jour, un homme adresse une prière au vénérable Omar (que Dieu soit satisfait de lui) : — Fais, ô maître, lui demande-t-il, que je n'aie besoin de personne ! — Seigneur ! s'écrie Omar, quel désir tu exprimes là ! Quelque bien portant qu'il soit, l'homme a toujours besoin de ses semblables, sans cela il n'existerait point d'ordre. Aussi, dois-tu prier ainsi : O maître, fais que je n'aie point besoin des méchants !

« L'homme, dit un poète, ne peut s'affranchir d'avoir besoin des autres, pas plus que de la main pour porter à la bouche une gorgée d'eau. »

On doit s'attacher à embellir et améliorer sa ville. Quand ce résultat a été obtenu, l'affection pour elle devient aussi pure que l'attrait des savants à se réunir, ce qui est le souverain bien ; on l'aime comme un bienfaiteur ou encore comme une épouse chérie ; ou bien encore la satisfaction et l'agrément qu'on en retire tiennent de ces trois sentiments, car cette affection leur devient à la fois semblable et différente par la persévérance dans ce dessein. Nous voulons parler de la persévérance dans le désir de la trouver agréable, avantageuse et plaisante.

CHAPITRE I

DES DEVOIRS DU PRINCE

Dans la cité, les seigneurs, les esclaves et le peuple constituent trois ordres différents, selon qu'il s'agit d'une personne qui ne fait que donner des ordres, qui ne fait qu'en recevoir, ou qui en donne et en reçoit.

Les seigneurs sont ceux qui exercent l'autorité ; ils sont les plus considérables ; les esclaves ne font qu'obéir, ils appartiennent à l'ordre subalterne ; le peuple est composé de gens égaux entre eux.

Pour maintenir en ordre le pays soumis à sa juridiction, un chef doit le gouverner en accordant les savants, les soldats et les propriétaires.

En conséquence, il doit être attentif à maintenir le bon accord entre les marchands et les agriculteurs, sans qu'il y ait supériorité ou domination des uns sur les autres, mais au contraire parfaite égalité, rapports paisibles et bienveillance mutuelle. Il lui faut aussi attacher les nobles à sa personne et prendre toutes autres mesures analogues.

Un des objets d'une importance capitale, est d'assurer la tranquillité par la répression ou l'éloignement des malfaiteurs ; selon l'opportunité des cas, il faut employer les prohibitions, la correction corporelle, la prison ou l'exil.

CHAPITRE II

DES DEVOIRS DES SUJETS ENVERS LE PRINCE

Que la soumission et la docilité à l'égard du souverain soit égale de la part du puissant comme de l'esclave et que l'un et l'autre ait pour lui une vénération complète et un profond respect, que le peuple enfin tienne compte des prohibitions édictées par ordre royal.

L'*Akhlaqi-Azdié* recommande aux sujets du souverain d'accueillir toujours ses ordres avec éloges et louanges, de les louer et faire valoir encore que, pour les rendre meilleurs, on eut désiré les voir modifiés. Si l'on veut s'attacher à l'examen non seulement des perfections, mais encore des défectuosités de pareils décrets, le chemin

droit à suivre consiste d'abord à obéir à l'ordre donné, puis à n'en parler qu'avec le plus extrême respect, puis s'attacher, avec le plus grand soin, à conserver son opinion secrète, à ne la point divulguer ou la laisser s'ébruiter.

Ils doivent en outre s'éloigner des fautifs et des coupables, éviter d'intercéder pour eux constamment, préférer la personne du souverain à la leur propre, et considérer uniquement les affaires sous ce point de vue; s'abstenir de l'avidité et de l'avarice, concentrer leurs efforts au profit de la gloire et de la considération de leur maître, enfin ne jamais s'abaisser à la recherche de leur bien particulier.

Ils ne doivent point se régler sur le plus ou moins de prospérité ou de succès de leur maître et, d'après cela, modifier leur attitude et se montrer plus ou moins zélé ou respectueux, mais s'identifier au monarque et s'associer à sa fortune en toute sincérité et dévouement.

Qu'ils ne s'excusent donc pas sur le fait que la puissance de leur maître s'est raffermie ; d'autre part, qu'ils ne regrettent pas, dans le secret de leur cœur, d'être attachés à lui ; s'ils pensent qu'il a, contre l'usage, témoigné de quelque faveur, que leur zèle ne s'en trouve pas refroidi. En un mot, que leurs manières d'être soient basées sur l'union de l'obéissance ou de la vérité, et non pas sur les modifications heureuses de la puissance du monarque.

Et si leur prince a quelque ennemi caché ou connu, que ses serviteurs prennent loyalement son parti, l'avertissent et l'informent du fait, évitent de se laisser circonvenir et ébranler, de se mêler à des desseins hostiles à leur souverain ou de tenir avec autrui, à son sujet, des paroles suspectes. Qu'ils respectent et vénèrent sa personne sacrée, lui vouent une obéissance et une soumission persistantes, enfin l'instruisent de tout ce qu'il lui importe de savoir.

CHAPITRE III

DES DEVOIRS DES SUJETS ENTRE EUX

Nous allons parler du troisième des ordres, celui des personnes égales entre elles, qu'on peut diviser en trois catégories, dont la première comprend les amis.

§ 1

Les Amis

A l'égard des amis, il faut bien agir en paroles comme en actions : leur témoigner affection et bienveillance ; leur réserver un bon accueil et leur offrir des cadeaux ; s'informer de ce qui touche leurs parents ou leurs alliés ; les secourir s'ils se trouvent dans la gêne ; s'ils sont en prospérité, l'on doit considérer qu'elle leur a été donnée en compensation de leurs bonnes œuvres ; leur pardonner leurs fautes ; s'ils tombent dans quelque vice, le leur reprocher et les haranguer en vue de les faire rentrer dans le droit chemin, sans toutefois user envers eux d'expressions injurieuses ; enfin garder et conserver et leurs secrets et leurs dépôts.

En dehors de ces conditions, il n'est point d'amitié véritable, mais simplement apparente. Pour être réellement amis, une égale et réelle sincérité est nécessaire. « Les amis s'unissent et les amants se séparent », dit un proverbe. Véritablement, entre amis, il n'est nulle discussion : lorsqu'un mutuel lien les unit, dit un poète, ils se trouvent dégagés du souci de la contestation.

§ 2

Les Ennemis

La seconde catégorie est celle des ennemis. Il faut, dans l'examen de leurs actions, agir avec la plus grande somme possible d'indulgence et leur témoigner pitié, commisération. Si leurs sentiments haineux et leurs dispositions hostiles se manifestent par des paroles qui nous sont rapportées, il faut, avant qu'elles prennent une trop grande gravité, aller se plaindre à leurs chefs de ces démonstrations.

Mais si leurs desseins se traduisent par des actes et s'il devient nécessaire d'user de moyens défensifs, il faut surveiller et examiner leurs desseins avec le plus grand soin et se donner ainsi l'avantage, par leur divulgation et leur mise au grand jour, de pouvoir leur reprocher leurs mauvaises intentions et de leur en demander les motifs, de les leur faire prendre en aversion et abandonner.

En effet, la divulgation faite hors de saison a pour conséquence d'accroître l'inimitié d'autrui ; cela n'est donc point nécessaire, mais

seulement une conduite équitable et juste. Mais représenter à ses adversaires leurs agissements, les mettre en lumière à leurs yeux, est souvent, parmi les hommes, un moyen de rester victorieux de ses ennemis.

User de violence envers ses adversaires, ou chercher a les surpasser en mauvais procédés, ne sont pas des mesures utiles ; de même l'injure et l'invective ne sont pas des moyens propres à faire disparaître l'inimité et l'antagonisme ; bien au contraire, ces façons d'agir tournent facilement à préjudice.

Celui qui se répand en mauvais propos, dit un poète, n'obtiendra pas son pardon ; quand la haine s'empare de l'individu, eut-il un cœur d'or, elle en fait un autre homme.

Si ton ennemi se réfugie auprès de toi, il faut t'abstenir de tout acte d'hostilité, parce qu'on ne doit pas user d'hostilité alors que son ennemi est faible, mais bien attendre qu'il soit en état de résister.

On doit encore s'abstenir de porter préjudice à son ennemi dans un second cas, celui où il se trouve éloigné, puis dans un troisième, savoir si on l'a obligé et contraint à prendre la fuite ; il est également conseillé, dans ce dernier cas, de ne perpétrer, pendant sa fuite, aucun acte injuste ou vil.

En d'autres termes, en ce qui concerne les hostilités et les opérations contre l'ennemi, il ne faut pas placer l'espoir de son succès dans des moyens déloyaux, mais éviter de suivre les voies mauvaises. Si l'ennemi est déçu dans ses projets et si l'on obtient la victoire sur lui, il faut encore davantage s'abstenir de commettre des actes réprouvés par la probité.

§ 3

Les Indifférents

Ceux dont on n'est ni l'ami ni l'ennemi constituent le troisième groupe ; il est formé, à proprement parler, des gens qu'on connaît seulement de vue.

On doit se conduire convenablement à leur égard, voir leur prospérité d'un bon œil, mais opposer l'orgueil aux orgueilleux. En effet, si l'on ne se montre pas fier à l'égard des vaniteux, leur hauteur ne fera que croître : ils se figureront que le chemin leur est

ouvert d'agir ainsi et croiront être absolument nécessaires aux autres.

CONCLUSION

Puissent ces conseils et ces avis inciter au bien, car il a été fait effort pour leur imprimer les caractères de l'évidence ; puissent-ils recevoir un accueil honorable de la part des gens de bien, profiter aux esprits distingués dans les moments de doute, être regardés avec bienveillance et indulgence même par les savants dans la science des mœurs, répondre aux désirs de ceux qui veulent s'instruire, inciter l'avare à rentrer dans le devoir et à ne point refuser le nécessaire ; amener du soulagement dans la condition du faible et de l'opprimé, donner les moyens aux fidèles d'accomplir leurs devoirs dans la mesure du possible, montrer aux esclaves que s'accoutumer à accomplir leur service est une œuvre aussi louable que visiter les malades ; enfin faire voir que l'hypocrisie a atteint un degré inconnu même au temps du paganisme, même aux époques les plus fâcheuses et les plus tristes.

REVUE DES LIVRES

Usi e costumi abruzzesi, descritti da Antonio di Nino. — Firenze, Barbera, 1887, in-12 de 218 pages.

L'Italie est une des contrées où l'on s'occupe le plus de la littérature populaire. Dès l'année 1841, à une époque où le Folk-lore était chose inconnue, Tommaseo fit paraître son beau recueil de *Canti corsi, greci, italiani* (Venise, 4 vol.). Je ne prétends pas ici essayer un examen de cette œuvre, ni de toutes celles du même genre qui se sont succédé au delà des Alpes ; ce serait refaire un travail que j'ai jadis exécuté, en partie du moins, dans le *Correspondant* (10 juillet et 25 décembre 1872) ; mais je pense que certaines indications, simplement bibliographiques, pourront intéresser quelques lecteurs de cette Revue, et me conduiront tout naturellement au volume dont j'ai à parler spécialement. Quatorze ans après Tommaseo, Marcoaldi publia son volume de *Canti inediti umbri, liguri, piceni, piemontesi* (Gênes, 1855). En 1857, parut à Naples un recueil de *Canti popolari italiani.* Sept ans plus tard, Nigra enrichit six livraisons de la *Rivista contemporanea* de plusieurs chants traditionnels du Piémont, très savamment illustrés [1]. Dans le même temps, Bolza réunit dans une brochure une intéressante récolte faite dans les environs de Côme (*Canzoni comasche*, Vienne, 1867). A la même date appartiennent les *Canti scelti* de Lizio-Bruno, qui rassembla aussi les chants des îles éoliennes (*Canti popolari delle isole eolie*, Messine, 1871) et la collection de Salomone Marino, les *Canti siciliani* (Palerme, 1867), faisant suite au recueil de Vigo. Au même érudit on doit encore le curieux poème : *La Baronessa di Carini* (Palerme, 1870, et 2e édition, 1873) ; un volume de légendes en vers : *Storie popolari in poesia siciliana* (Bologne 1877) et bien d'autres ouvrages concernant le Folk-lore. Actif collaborateur des *Nuove effemeridi*, Salomone Marino dirige aujourd'hui, avec G. Pitrè, l'importante *Archivio per lo studio delle tradizioni popolari.* Ne séparons pas deux savants que l'amitié et l'identité des travaux ont depuis si longtemps unis. Disons dès à présent un mot des publications de G. Pitrè. Après y avoir

1) Dans la *Romania*, outre une étude sur la *Poesia popolare in Italia* (t. V, p. 417), M. Nigra a donné quelques autres chants, notamment d'intéressantes variantes de la chanson de Renaud, t. XI, p. 321.

préludé par des essais qui promettaient tout ce qu'il a tenu, c'est en 1870 que G. Pitrè commença sa collection de *Canti popolari* (Palerme, Pedone Lauriel, 1870-71, 2 vol.). Elle a été suivie d'autres ouvrages trop nombreux pour que nous en donnions la nomenclature exacte, mais parmi lesquels nous devons citer : les *Fiabe novelle e racconti* (Palerme, 1875, 4 vol.) ; les *Proverbi siciliani* (Palerme, 1870, 4 vol.) ; les *Usi natalizi*, etc. (Palerme, 1874) ; les *Novelle toscane* (Florence, 1885) En ce moment, sous la direction de cet infatigable érudit, paraissent les *Curiosìta popolari tradizionali* [1], dont le cinquième volume va voir le jour. Ces deux Siciliens m'ont fait oublier quelques-uns de leurs émules. Citons Avolio qui nous a donné les *Canti di Noto* (Noto, 1875) ; Guastella, un charmant écrivain, l'auteur de l'*Antico carnovale* (Modica, 1871), qui a publié les *Canti popolari di Modica* (Modica, 1876) ; la collection entreprise par Comparetti et d'Ancona : *Canti e racconti del Popolo italiano* (Turin-Florence, Ermanno Laescher) ; les *Canti Veneziani* de Bernoni (Venise, 1875) ; la *Novelleja fiorentina* d'Imbriani (Livourne, 1877) ; la *Storia della poesia popolare* de Rubieri (Florence, 1871) ; les *Canti Toscani* de Tigri (Florence, 1860) ; la *Poesia popolare* d'Al. d'Anconia (Livourne, 1878) ; les deux ouvrages de Finamore : le *Vocabolario dell' uzo abruzzese* (Lanciano, 1880) et les *Tradizioni popolari abruzzesi* (Lanciano, 1882-1885). Nous aurions à rappeler encore d'autres folk-loristes italiens, mais le nom de Finamora nous amène à M. Antonio di Nino qui, lui aussi, a fait des Abruzzes le domaine de ses explorations. En 1879, il a donné le premier volume des *Usi abruzzesi* (Florence, Barbera) ; le second en 1881 ; le troisième, contenant les *Fiabe*, en 1883. Il vient d'ajouter à cette collection les *Légendes pieuses* (*Sacre leggende*). Elles sont en prose et en vers ; pour les premières, M. di Nino a employé la langue italienne ; quant aux autres, en dialecte local, il a eu soin, en dessous du texte, d'en offrir, en notes, une traduction qui sera fort utile à beaucoup de lecteurs. Les folk-loristes italiens ne pensent pas assez souvent que, pour des étrangers, certains patois présentent de nombreuses difficultés et nous louons M. di Nino de donner un exemple qu'il serait excellent de suivre. La première légende, en prose, est relative à la création de divers animaux et représente le Père Éternel avec aussi peu de respect que s'il s'agissait d'un dieu mythologique. Mais comme Pitrè l'a remarqué dans son introduction aux contes siciliens (t. I, p. CXXXI), ce peu de révérence ne préjudicie nullement aux sentiments religieux du peuple italien. C'est le Christ et la Vierge qui figurent dans les pièces suivantes. Quelques-unes de celle-ci ont leur point de départ dans le souvenir plus ou moins altéré du texte transmis par le *Nouveau Testament* et aussi par les évangiles apocryphes. A l'un d'eux semble remonter un épisode que l'on rencontre dans un

1) Tant de travaux n'ont pas empêché Pitrè de collaborer à notre importante Revue la *Romania* ; il y a publié un curieux article, les *Tradizioni cavalleresche in Sicilia*, année 1884, p. 315.

vieux poème espagnol : Le fils d'un bandit, affreusement rongé par la lèpre, est guéri pour avoir été baigné dans l'eau qui a servi à laver les langes de l'enfant Jésus. Plus tard, cet enfant devenu un homme, se trouve attaché à une croix à côté du Christ mourant : c'est le bon larron. Le petit poème espagnol qui présente la même donnée a été publié par le marquis de Pidal, à la suite du livre d'*Apollonio*, et imprimé de nouveau dans les *Poetas anteriores al siglo XV*, éd. de Ribadeneyra.

Dans d'autres légendes, et en grand nombre, la fantaisie se donne un libre cours et l'on ne retrouve plus rien des traditions évangéliques, de même les légendes sur les saints offrent le mélange de faits vrais et de conceptions apocryphes. Plusieurs de ces pièces ont pu avoir leur point de départ dans la *Légende dorée*. Nous retrouvons dans le livre italien la singulière histoire de saint Julien qui, sans le savoir, tue son père et sa mère, récit étrange dont, de nos jours, Flaubert s'est emparé et qu'il a raconté dans un merveilleux style. Une légende (p. 238) présente une assez curieuse ressemblance avec un de nos contes dévots. Un de nos trouvères, Jean de Boves, raconte dans un fablieau qu'il y avait une fois deux compagnons, gens assez pauvres, l'un était un *convoiteux* dont rien ne pouvait rassasier les désirs, l'autre un *envieux* toujours désolé du bien qui arrivait à autrui. Un jour, ils rencontrèrent saint Martin qui, en les quittant, se fit connaître et leur dit : « Que l'un de vous me demande un don, il le recevra à l'instant, mais l'autre aura le double de ce que le premier aura demandé. » Ces paroles excitèrent une vive querelle entre les deux compagnons qui ni l'un ni l'autre ne voulaient parler le premier. Enfin l'envieux fut poussé à bout : « Eh bien! dit-il au saint, je vous demande de perdre un œil, afin que mon compagnon en perde deux. » Ce souhait fut aussitôt exaucé et les deux malheureux ne tirèrent de la rencontre du saint d'autre profit que d'être l'un borgne et l'autre aveugle. Ce conte qu'on lit aussi en Espagne dans le *Poème d'Alexandre*, couplet 2197, me semble avoir pu être le point de départ d'une légende des Abruzzes où figure aussi saint Martin. Le saint et le diable s'étant chargés chacun de faire une demande en mariage pour un de leurs protégés, s'adressent tour à tour à la jeune fille vers laquelle il ont été envoyés. Saint Martin fait valoir son client : il possède six palais, le démon dit que le sien en a sept. Saint Martin ajoute que son candidat nourrit sept chevaux dans ses écuries : l'Esprit du mal avance aussitôt que le sien en nourrit sept fois sept paires. Ces sortes d'enchères continuent, le diable augmentant toujours ses offres. Le saint impatienté finit par dire que son client a perdu un œil et le diable dit aussitôt que le sien a perdu les deux yeux. Dans la légende de saint Blaise (p. 184), on voit que ce saint avait le privilège de guérir les maux de gorge. Pitrè, dans sa *Biblioteca delle tradizioni popolari*, nous apprend qu'en Sicile on lui attribuait le même pouvoir. Il ajoute qu'au jour de sa fête on fabrique de petits pains qui, après avoir été bénits, préservent ceux qui les mangent des angines et des autres affections analogues. Chose curieuse, dans le pays messin il en est de

même : le 3 février on fait un pèlerinage à Chastel-Saint-Blaise, forteresse ruinée, située à une dizaine de kilomètres de Metz, et l'on mange des gâteaux d'une forme spéciale, ayant les mêmes vertus que les petits pains de la Sicile.

Au lieu de nous arrêter à ces confrontations, dont sans doute on pourrait augmenter le nombre, nous aurions dû, peut-être, indiquer d'abord comment M. di Nino a disposé les matières qui composent son nouveau volume. Voici les titres sous lesquels il les a classées : *Le Père éternel. — Naissance de la Madone et de Jésus-Christ. — Fuite de la Madone et de saint Joseph. — Le Christ en voyage avec les apôtres. — Passion, mort et résurrection. — Saints et saintes. — Démons.* M. di Nino nous paraît avoir bien rendu le style des légendes en prose ; il a su, tout en les écrivant en italien, reproduire aussi exactement que possible les récits des naïfs conteurs qu'il a interrogés. Quant aux légendes en vers, celles-ci en dialecte, leur forme même les protégeait contre toute espèce d'altération.

TH. DE PUYMAIGRE.

---

1. **Breviarium chaldaicum**, pars prima : ab Adventu ad Quadragesimam ; pars secunda : a Quadragesima ad Pentecosten ; pars tertia : a Pentecoste ad Dedicationem. Textes syriaques en caractères nestoriens entièrement ponctués; trois forts volumes in-8, de plus de 1000 pages chacun. Paris, 1887, en vente chez Maisonneuve.

2. **Histoire de Joseph**, par saint EPHREM, poème inédit en dix livres. Paris, in-12, 263 pages, en vente chez Maisonneuve.

Le bréviaire des Syriens orientaux (nestoriens et chaldéens unis) se compos de gros in-folios qui n'avaient pas encore été publiés jusqu'à ce jour. Les principaux livres sont le *Khoudra* (cycle) le *Keschkoul*[1] (recueil général) et le *Guezzâ*[2] (trésor). Le Khoudra contient les offices des dimanches et des fêtes mobiles, du jeûne de Ninive et du Carême ; le Keschkoul renferme les offices des féries ; et le Guezzâ, les offices des fêtes fixes. Ces livres se complètent par 1° les *Mimré* (homélies), recueil de leçons et de prières pour le jeûne de Ninive ; 2° le *Deqdém-vadbâtar*[3] (l'avant et l'après) ou Diurnal ; 3° et les *Mezmouri*[4] (psaumes). Le Deqdèm-vadbâtar et les Mezmouri ont déjà été imprimés à Rome et à Mossoul, les autres sont inédits[5].

1) L'ancienne prononciation est *Kaschkoul* (proprement « sébille » « qui ramasse tout »).
2) L'ancienne prononciation est *Gazzâ*.
3) Prononciation ancienne : *Daqdâm-vadbâtar*.
4) Prononciation ancienne : *Mazmouré*.
5) En dehors de ces livres, les Nestoriens ont encore le *Missel*, le *Pontifical*, le *Rituel* et le *Livre des enterrements*.

C'est à l'heureuse initiative d'un missionnaire lazariste, M. le P. Paul Bedjan, originaire de la Perse, qu'est due la publication de ce bréviaire, entreprise pleine de difficultés qui exigeait de son auteur, outre des dépenses pécuniaires énormes, une connaissance égale du rite latin et du rite oriental, mais œuvre féconde en résultats, car elle met à la disposition du clergé un livre d'un accès difficile jusqu'à ce jour, et elle assure ainsi le service régulier dans les églises de la Mésopotamie et de la Perse. Commencée au mois de novembre 1885, l'impression a été achevée au mois de mars 1887, ainsi qu'il résulte d'une clausule à la fin de la IIIe partie. Il est peu d'exemples d'une publication de cette importance accomplie dans un délai aussi court et avec autant de luxe : le livre est imprimé en noir et en rouge avec des caractères neufs, sur papier de choix [1]. Au point de vue pratique, c'est un bienfait qui assurera à son auteur une reconnaissance éternelle des chaldéens unis. Au point de vue de l'histoire des religions, cette édition mérite une étude particulière, car, si elle n'est qu'une revision postérieure de la liturgie nestorienne accommodée aux dogmes catholiques, elle nous livre tout un corps de textes anciens dont les grandes lignes, malgré des retouches et des accroissements, sont restées intactes ; dans les religions, en effet, ce qui change le moins, ce sont les pratiques. On y trouvera de nombreux documents propres à la connaissance du nestorianisme et, sous ce rapport, une analyse succincte du *Bréviaire* est la meilleure recommandation qu'on puisse en faire.

Mgr Elias XII, patriarche des chaldéens unis, qui a approuvé l'édition du *Bréviaire*, donne dans la préface placée en tête de chaque volume un court historique de ce livre. Les anciennes prières sont rapportées aux Apôtres et aux Disciples qui, suivant la tradition, ont évangélisé la Mésopotamie orientale : Saint Thomas, Addai et Mari; les premiers hymnes ont été composés par Siméon bar Çabbâᶜê et Saint Ephrem. En 410 le patriarche Isaac et Maruthas, évêque de Maipheracte, règlent dans un concile les canons de l'église de Séleucie et Ctésiphon [2]. Au vᵉ siècle, l'introduction du nestorianisme chez les Syriens orientaux nécessita des changements importants dans les offices. Le patriarche Jesuyab d'Adiabène (650-660) coordonna et enrichit de nombreuses additions le Khoudra que l'on suppose avoir été déjà en usage longtemps avant lui [3]. C'est vers 1250 dans le couvent supérieur (*dairâ 'elluitâ*), sous le vocable de Mâr Gabriel et Mâr Abraham, au nord-ouest de Mossoul, qu'eut lieu la dernière revision de l'office divin [4]. A cette époque l'influence de la cour de Rome ne se faisait pas encore sentir dans les livres nestoriens. Le Guezza, au contraire,

1) C'est un beau succès à l'avoir de l'imprimerie Drugulin de Leipzig qui a imprimé le livre avec le concours du docteur Chamizec-Lenoir.

2) V. Assemani, *B. O.* I, 174; III, I, 365; Bar Hebræus, *Chron. eccl.*, II, p. 50, note 2.

3) V. Khayyath, *Syri orientales*, p. 135; Badger, *The nestorians and their rituals*, II, p. 22; Assemani, *B. O.* III. I, 144 *b*.

4) V. Badger, *l. c.*; Bickell, *conspectus rei Syrorum litterariæ*, 88.

qui renferme les offices des saints et des fêtes fixes, n'est conservé dans sa forme ancienne que par les Nestoriens. Les chaldéens unis se sont composé un autre volume formé mi-partie des anciennes fêtes, mi-partie de fêtes nouvelles. La rédaction de ce nouveau Guezza appartient pour la meilleure part au patriarche Joseph II (1696-1714)[1]. Celui-ci y introduisit les offices de sainte Barbara, de saint Nicolas, des Innocents, de la Circoncision, de la Purification, de saint Joseph, de l'Annonciation, du saint Sacrement et de la Nativité de la Vierge. Les fêtes du Sacré-Cœur et de l'Immaculée-Conception datent de notre siècle.

Dans le *Bréviaire*, les prières sont classées sous les rubriques suivantes : le soir (*ramscha* = vêpres), la nuit (*lylia* = nocturnes) et le matin (*çapra* = laudes). En dehors de ces prières, il y a des prières spéciales pour le jeûne des Rogations des Ninivites et du Carême sous les titres de : interruption (?) (*qoutâ'â*), temps (*'iddânâ*) et satiété (*soubâ'â* = ἀπόδειπνον, complies)[2].

Pour suivre la méthode latine sans dénaturer la liturgie nestorienne, voici l'ordre adopté par l'éditeur du *Bréviaire* : les chants des vêpres et des nocturnes des féries qui étaient à part dans le Keschkoul, ont été mis à la suite du dimanche correspondant dans le Khoudra ; puis on a fait suivre le Guezza qui contient, comme on l'a dit plus haut, les offices des fêtes fixes et les mémoires des saints, et le tout a été divisé en trois parties ; la première partie va de l'Avent à la Quadragésime ; la seconde, de la Quadragésime à la Pentecôte ; et la troisième de la Pentecôte à la fin des semaines de la Dédicace de l'Église. En tête de chaque partie on a placé l'office des vêpres, de nocturnes et de laudes pour les fêtes, dimanches et mémoires, et pour les féries. A la fin de chaque partie on a ajouté le commun qui comprend : 1° Vingt-huit chants avec leurs variations et les chants de l'office des morts avec leurs variations ; 2° le psautier entier, divisé en vingt *houlâlâ* ou sessions (κάθισμα) et cinquante-sept *marmyta* ou jaculatoires suivies chacune d'une courte prière ; au psautier sont joints les cantiques de Moïse et d'Isaïe (Exode, XV, 1-22 ; Deut., XXXII, 1-44 ; Is., XLII, 10-14) qui forment un *houlâlâ* (le vingt-unième) et deux jaculatoires[3] ; 3° le

1) V. Khayyath, *l. c.*

2) Voici le sous-titre du *Bréviaire* : « Indication pour le service des vêpres (*ramsché*), des sessions (*mauthé*), des laudes (*qalé d'schahrâ wad'çaprâ*), des fêtes, des dimanches, des mémoires, des féries ; prières des prêtres, *sæculum* (*'âlam*), *laudatio* (*schoubekhâ*), cantiques (*teschbekhatâ*), commencement (*schouráya*), disposés suivant le rite chaldéen. »

3) Le psautier est récité tout entier dans son ordre naturel une fois par semaine, savoir : trois *houlalâ* chaque jour de la semaine, le dimanche y compris, en dehors des psaumes particuliers pour chaque jonr ; tel est l'ordre établi en 1854 au concile d'El-Kosch. Auparavant on chantait une moitié du psautier entier le matin de chaque dimanche, savoir : neuf *houlalâ* pour nocturnes et un pour laudes, en dehors des psaumes de laudes. Pour les nocturnes des jours de la semaine, le psautier était divisé en six parties contenant alternativement trois et quatre *houlâlâ* (Badger, *l. c.*).

Deqdem-vadbâtar (l'avant et l'après), ainsi nommé parce que dans l'Église orientale le clergé forme deux chœurs : le chœur supérieur et le chœur inférieur; dans une rubrique le Khoudra indique pour chaque dimanche si le service est du chœur supérieur (*d'qadmâyé*), ou du chœur inférieur (*d'arkhâyé*); dans le premier cas, le chœur supérieur commence les prières du jour et, le jour suivant, c'est le chœur inférieur qui commence, et *vice versa*; on alterne ainsi pour chaque jour de la semaine[1]. Ce livre contient en premier lieu des proclamations (*Karozoutâ*), espèces de litanies, des cantiques, les proclamations ou litanies des saints pour tous les jours de la semaine ; en second lieu, l'ordre des vêpres des féries pour chaque chœur et le chant commun du mercredi également pour chaque chœur. Enfin le commun de la première partie est suivi des *Mimré* composés d'homélies de saint Ephrem et de Narsès et arrangés pour être lus pendant les trois jours du jeûne de Ninive.

Le propre du temps de l'Avent à la Quadragésime extrait du Khoudra et du Keschkoul, contient les offices : 1° de l'Avent, sous la rubrique *soubâra* (Annonciation), parce que les Syriens fêtaient autrefois l'Annonciation le premier décembre; 2° de Noël; 3° de l'Épiphanie jusqu'au Carême; le lundi de la cinquième semaine de l'Épiphanie (troisième avant le Carême) commence le jeûne de Nînive. Ce jeûne, que son nom a fait rattacher au jeûne prêché par le prophète Jonas à Ninive, aurait été institué par le patriarche Ezéchiel (567-580), à la demande du métropolitain de Beth-Garmai et de l'évêque de Ninive, pour combattre la peste qui ravageait alors ces contrées[2]. Le vendredi qui précède la Quadragésime, a lieu la commémoration des morts.

Le propre des saints et des fêtes fixes pour le même temps, extrait du Guezza, renferme les offices de : sainte Barbara, 4 décembre; saint Nicolas, 6 décembre ; l'Immaculée-Conception, 8 décembre ; la Nativité de Notre Seigneur, 25 décembre; la Glorification ou fête de la Maternité de la Vierge, 26 décembre; les Innocents, 27 décembre; la Circoncision, 1er janvier; l'Épiphanie, 6 janvier; saint Jean-Baptiste, 7 janvier; les quatre Évangélistes; saint Etienne ; les Pères grecs (saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Jean Chrysostome);

1) V. Badger, *l. c.*; M. Bickell ne paraît pas avoir très bien saisi cette distinction, v. *Conspectus rei Syrorum litterariæ*, p. 90-91.

2) Selon Amrou, dans Assemani, *B. O.*, II, 413. Suivant Elias de Damas, ce jeûne aurait été institué ou restauré par le patriarche Timothée (778-820), v. *B. O.*, II, 428 *note*. Il remonte certainement à une haute antiquité ; il était également pratiqué par les anciens Arméniens. Les nestoriens avaient encore des jeûnes qui ne sont plus observés aujourd'hui, tels que le jeûne des Vierges (v. Nœldeke, *Tabari, traduction*, p. 325, *note* 2), le jeûne d'Élie ou de la Croix, *B. O.*, III. II, p. 386. D'après une communication de M. Bedjan, les chaldéens unis jeûnent : deux jours du jeûne des Apôtres, 27-28 juin ; neuf jours avant Noël; cinq jours avant l'Assomption. Chez les Nestoriens le jeûne est de vingt-quatre jours avant Noël et quatorze jours avant l'Assomption. La réduction des jours de jeûne pour les chaldéens unis ne date que du concile d'El-Kosch de 1854.

les Pères syriens et romains (les fêtes qui n'ont pas de dates suivent les vendredis entre l'Épiphanie et le Carême) ; la Purification, 2 février.

Dans la deuxième partie le propre du temps comprend : les offices du Carême, le sixième dimanche du carême, mémoire de Mâr Abdâ, le vendredi de la sixième semaine appelé vendredi de Saint-Lazare, le dimanche des Rameaux, la Semaine sainte, Pâques, le vendredi des Confesseurs dans l'Octave de Pâques qui est appelé la Semaine des semaines, le dimanche de la Quasimodo, appelé dimanche nouveau, parce que c'était l'époque fixée pour le baptême des prosélytes; le cinquième dimanche, mémoire de l'apôtre Addai; l'Ascension. Le propre des Saints a les mémoires : des quarante martyrs, 9 mars (quand cette fête n'a pas été célébrée l'avant-dernier vendredi qui précède le Carême); de saint Joseph, 19 mars; de l'Annonciation, 25 mars; de saint Georges, 24 avril; de saint Pétion, le troisième lundi après Pâques ; des Maccabées (Schamouni et ses fils), le premier mardi de mai; fête de la sainte Vierge pour la conservation des semailles, le 15 mai.

Troisième partie : Dimanche de la Pentecôte et commencement des sept semaines du jeûne des Apôtres qui vont jusqu'à Nausardêl ou premier dimanche de l'été; dans l'octave de la Pentecôte, le vendredi d'or, appelé ainsi parce qu'on célèbre ce vendredi-là le miracle de saint Pierre guérissant un paralytique auquel il dit : « Je n'ai ni or ni argent [1] »; le deuxième jeudi de la Pentecôte, fête du saint Sacrement; le septième vendredi, mémoire des soixante-douze disciples ; le septième dimanche après la Pentecôte, fin de la semaine des apôtres et premier dimanche de l'eté ou Nausardêl [2], avec mémoire des douze apôtres; le vendredi de l'octave de Nausardèl, mémoire de Jacques de Nisibe ; le deuxième vendredi, mémoire de Siméon bar Çabbâ'ê, patriarche et martyr. Après les sept semaines de l'été viennent les sept semaines d'Élie dont les quatre dernières portent auss le nom de la Croix, parce que la fête de l'Invention de la Croix, fixée au 14 septembre, se place à cette époque. (Elle peut tomber le 1er, le 2e, le 3e, le 4e ou le 5e dimanche, selon la date de Pâques : lorsque Pâques est après le 20 avril, le commencement de la semaine d'Élie tombe après la fête de l'Invention de la Croix qui ne doit pas être célébrée avant la fête d'Élie ; dans ce cas, on réunit ensemble le sixième dimanche et le septième de l'été, puis on célèbre le commencement de la fête d'Élie et ensuite la fête de l'Invention de la Croix.) Les sept semaines d'Élie sont suivies des sept semaines de Moïse, réduites à quatre

1) *Actes des Apôtres*, III, 6; cf. Assemani, *B. O.*, I, p. 88.

2) Nausardêl est composé du persan *nau-sard* « nouvel an » et de *él* « Dieu »; ce mot désignait chez les nestoriens le nouvel an de Dieu ou nouvel an ecclésiastique. Lorsque les nestoriens se constituèrent dans le concile de Beth-Lâpât en 485, le nouvel an persan tombait le 23 juillet et le Nausardêl, le dimanche suivant 28 juillet. Alors on commença, d'après l'année vulgaire ou royale, une nouvelle année ecclésiastique, qui devait se séparer continuellement de celle-là, parce que l'année des nestoriens était déjà l'année ordinaire syro-julienne. (Noeldeke, *Tabari*, traduction, p. 407, *note* 3.)

dans l'usage, à cause de la Dédicace de l'Église qui comprend quatre semaines jusqu'à l'Avent. Fêtes fixes : Visitation de la sainte Vierge, 21 juin ; saint Pierre et saint Paul, apôtres, 29 juin ; saint Thomas, apôtre, 3 juillet ; saint Cyriaque et sainte Julitte sa mère, 15 juillet ; la Transfiguration, le 6 août ; l'Assomption, 15 août; la Nativité de la Vierge, 8 septembre; l'Invention de la Croix, 14 septembre; saint Jacques l'intercis, martyr, 27 novembre ; le Sacré-Cœur de Jésus, vendredi de la troisième semaine des Apôtres.

Les hymnes et les cantiques renferment les plus beaux morceaux de l'ancienne littérature ecclésiastique ; les homélies du jeûne de Ninive sont attribuées à saint Ephrem et remontent certainement à une époque ancienne. Tous les textes, écrits dans la langue littéraire la plus pure, sont entièrement ponctués ; on y trouve beaucoup de mots techniques dont le vrai sens apparaît clairement dans le milieu où ils sont placés. Après la préface un calendrier indique la date des fêtes mobiles pour les années comprises entre 1880 et 2050.

La publication du *Bréviaire chaldéen* a été suivie de près par le poème de Joseph, fils de Jacob, en dix chants, attribué à saint Ephrem. Le premier chapitre et le huitième avaient déjà été imprimés par Overbeck dans son livre intitulé *Ephraemi syri aliorumque opera selecta*, d'après le manuscrit 12166 Add. du *British museum*, qui indique Mâr Balai comme l'auteur du poème. Le second chapitre a été aussi imprimé à Mossoul ; les autres chapitres étaient inédits. L'attribution du livre à Mâr Balai nous paraît douteuse ; le poème est en effet composé dans le mètre heptasyllabique propre à saint Ephrem et inconnu à Mâr Balai. De plus, la tradition témoigne en faveur de saint Ephrem. Salomon de Basra dit dans son *Livre de l'Abeille* [1] que saint Ephrem écrivit l'histoire de Joseph en douze chants sur tout ce qui lui arriva depuis son enfance jusqu'à sa mort. Le livre que M. Bedjan publie ne contient, il est vrai, que dix chants, mais il est digne de remarque que le dixième chant finit à l'arrivée de Jacob dans le pays de Goschen et à l'allocution adressée à Joseph par Juda dépêché par son père; on attend en vain la réponse de Joseph et la suite de l'histoire. Il y a donc lieu de supposer que le poème avait encore deux chants que ne contiennent pas les manuscrits qui ont servi à l'édition. Certains manuscrits ne renferment que des chants détachés, comme le manuscrit 12166 *Add.* du British museum qui n'a que le premier et le huitième.

M. Bedjan a eu entre les mains pour sa publication une copie que lui a remise Mgr Khayyath, métropolitain des chaldéens d'Amid, et une autre copie que Mgr Lamy, professeur à l'Université de Louvain, avait faite d'un manuscrit du Vatican et d'un manuscrit du couvent des maronites à Rome. M. Bedjan a ponctué entièrement le texte auquel il s'est fait un devoir de ne rien changer ; du reste, le texte est correct.

1) Budge, *the Book of the Bee*, Oxford, 1866, texte syriaque, p. 47, l. 15, traduction, p. 47, l. 20.

Le *Bréviaire* et l'*Histoire de Joseph* sont destinés aux Syriens orientaux; mais M. Bedjan s'est imposé une autre tâche qu'il poursuit avec un zèle infatigable. Il travaille de tous ses efforts à la diffusion de l'instruction chez ses concitoyens de l'Adherbeidjan en Perse. Outre plusieurs livres de pédagogie, il a publié récemment dans la langue vulgaire, le néo-syriaque, une traduction de l'Imitation de Jésus et un Manuel de prières [1] qui ont reçu un accueil enthousiaste dans son pays. Il prépare en ce moment une histoire sainte qui doit inaugurer une nouvelle série de publications utiles. On ne sait ce que l'on doit louer le plus, ou l'activité sans trêve de l'auteur, ou sa modestie désintéressée qui lui fait oublier de signer la plupart de ses livres.

RUBENS DUVAL.

P.-S. Ce compte-rendu avait déjà été envoyé à la Revue, quand nous avons reçu de M. Noeldeke l'article que ce maître éminent a consacré à l'*Histoire de Joseph* dans le *Literarisches Centralblatt* (1888, n° 1, 1er janvier). Sur la foi du ms. du British Museum qui remonte au VIe siècle, M. Noeldeke admet comme très probable l'attribution du poème à Mār Balai, sans vouloir nier cependant que saint Ephrem puisse en être l'auteur. L'examen approfondi qu'il a fait du texte de l'Histoire de Joseph ne lui a rien révélé qui contredise formellement la tradition en faveur de saint Ephrem. Le style du poème ne diffère pas de celui des poésies du Père syriaque. Les développements qu'on lit dans l'*Histoire de Joseph* sont au fond les mêmes que ceux du commentaire de saint Ephrem sur la Genèse. Nous ajouterons que les figures familières à saint Ephrem se retrouvent ici. De même que, au sujet de David, Goliath est appelé un lion et Batséba une ourse (Ephr., III, 373; cf. Payne Smith, *Thesaurus syr.*, sous le mot *debba*), dans notre poème également, les frères de Joseph sont traités de lions et la femme de Putiphar d'ourse (v. p. 73, 9; 74, 6; 93, 10; 94, 6). Il est vrai, d'un autre côté, que l'on ne prête volontiers qu'aux riches, et l'attributiou à saint Ephrem d'un poème de Mâr Balai serait moins surprenante que l'hypothèse contraire.

R. D.

Recherches anthropologiques dans le Caucase : période préhistorique, période protohistorique, période historique, populations actuelles, par ERNEST CHANTRE. 5 vol. in-folio, dont un atlas, avec figures et planches. — Paris-Lyon, 1885-1887, Reinwald-Georg.

M. Ernest Chantre, le savant sous-directeur du Muséum de Lyon, vient de terminer son magnifique ouvrage sur le Caucase ; c'est une monographie des

1) V. *Journal asiatique*, 8e série, t. VII, février-avril 1886, p. 371.

plus sérieuses et des plus complètes de ce pays qui joue un si grand rôle dans l'histoire de nos origines.

Les cinq beaux volumes de M. Chantre nous parlent des différents peuples qui ont habité et qui habitent encore l'isthme ponto-caspien. Avant les travaux récents de quelques philologues allemands il était généralement admis que les peuples aryens, partis du centre de l'Asie, ont séjourné longtemps dans les riches régions qui s'étendent entre le massif de l'Ararat et la chaîne du Caucase. On croit également que ce sont eux qui apportèrent dans nos pays l'usage des métaux, en particulier celui du bronze, ainsi que l'agriculture et un certain nombre d'animaux domestiques. L'auteur, qui a été chargé de plusieurs missions en Asie, se proposait de suivre les traces de ces migrations en pratiquant de nombreuses fouilles dans les nécropoles du Caucase afin d'y rechercher des objets de bronze ou de fer. Malheureusement ces recherches n'ont pas donné les résultats qu'on pouvait en attendre.

Le premier volume contient une bibliographie très considérable et une esquisse historique des plus remarquables, puis l'auteur étudie successivement la période préhistorique (âge de la pierre et du bronze) et, fait à remarquer, il constate la présence de nombreux dolmens exactement semblables à ceux qui existent en Europe et dans l'Inde : mêmes cupules et même trou pratiqués dans les parois du monument. Les habitants actuels du pays prétendent que ces dolmens furent élevés par une race de géants pour une race de nains dont ils avaient pitié, et que le trou latéral servait de porte à ces pygmées ; cette légende a également cours en Crimée.

Après avoir étudié la période protohistorique (âge du fer) l'auteur nous parle de l'âge moderne, en passant en revue la période byzantine et persane, le moyen âge, et il arrive ainsi aux populations actuelles. Nous ne pouvons pas passer sous silence les fouilles intéressantes faites par M. Chantre ; elles ont été pratiquées dans cinq stations de la période hallstattienne, âge intermédiaire entre celui du bronze et du fer, et leur description minutieuse est accompagnée d'un splendide atlas, qui est un vrai chef-d'œuvre de précision et d'exécution.

Le cinquième volume est consacré à l'étude détaillée des peuples modernes, que l'auteur a reconnus appartenir à trois grandes divisions : les peuples caucasiens proprement dits, les peuples sporadiques au Caucase et les peuples aryens.

Ces divisions ethnographiques prouvent l'inexactitude du nom générique de race caucasienne que l'on donne aux peuples de l'Europe. Le Caucase, à cause de la conformation de son sol, fut plutôt un lieu de refuge pour les populations des plaines qu'un lieu de passage pour de grandes migrations ; la difficulté qu'on éprouve à communiquer d'une vallée à l'autre, a été la cause du développement individuel de chacune de ces petites nations qui ont ainsi gardé leur caractère particulier.

La première division se subdivise en Géorgiens ou Karthevéliens, Tcherkesses ou Adighès, Ossèthes, Tchetchènes et Lesghiens.

Le groupe géorgien, habitant de riches contrées le long du Rion et de l'Ingour, était plus exposé que les autres aux invasions ; sous Cyrus, vingt-huit familles touraniennes ou chinoises s'y établirent, parmi elles celles des Orpélians; les descendants de ces familles existent encore aujourd'hui et sont appelés Djenatsi ou Chinois. Des Juifs, chassés par Nabuchodonosor, s'y établirent aussi, puis vinrent les Arabes, puis enfin les Mongols qui ravagent le pays aux XIIe, XIIIe et XIVe siècles ; ce n'est qu'au XVe siècle que les musulmans sont définitivement chassés par les chrétiens. La Géorgie toutefois eut pendant un moment un brillant éclat sous le règne de la grande Tamara, femme d'une merveilleuse beauté, qui sut donner la paix à ses sujets et maintenir son indépendance contre les princes turcs d'Asie-Mineure.

Ce groupe géorgien comprend de nombreuses familles ; une des plus intéressantes est, sans contredit, celle des Khevsoures. Ce peuple, qui se prétend descendant des anciens croisés, a fait l'objet d'une curieuse étude de M. Radde. Il paraîtrait, en effet, que des croisés, partis de Nicomédie ou de Nicée, fondèrent des établissements au Caucase, et que leur souvenir s'est conservé dans cette tribu des Khevsoures. Ce peuple montagnard a des coutumes très intéressantes : ainsi, il est défendu à la femme d'accoucher dans sa maison ou dans son village; elle doit se rendre dans une hutte éloignée, et enfanter là, privée de tout secours ; elle doit même y rester un mois avant de pouvoir rentrer chez elle. — Les Khevsoures font usage d'armes qui ressemblent beaucoup à celles des croisés ; on remarque en particulier qu'elles sont ornées de nombreuses croix et l'on peut lire souvent sur leurs épées les légendes *Dieu le veult* et *pro Deo, pro aris et focis*. Une des familles du pays porte le nom de Chatillonni ; doit-on y voir des descendants de la famille des Châtillon ? Ce peuple a également conservé une humeur guerrière et ses habitations sont défendues par de hautes tours. La religion des Khevsoures est mêlée d'éléments chrétiens qui en font la base et de nombreuses maximes empruntées au Coran ; ils se laissent diriger aveuglément par leurs prêtres. En raison de la diversité de leurs croyances ils ont un grand nombre de fêtes et célèbrent généralement le vendredi des musulmans, le samedi des juifs et le dimanche des chrétiens ; quelques-uns y ajoutent le lundi.

Le deuxième groupe, celui des Tcherkesses ou Adighès, offre un intérêt de premier ordre ; en effet, sa réputation de beauté est universelle, et les femmes Tcherkesses furent recherchées de tout temps pour les harems des grands de Turquie. Le pays sauvage qu'habite cette race est très montagneux et couvert de superbes forêts ; il longe la mer Noire au nord de l'Ingour. La noblesse, fortement constituée chez ce peuple, n'a d'autre occupation que la guerre, et la « vendetta » ensanglante perpétuellement le pays. La religion de ce peuple est un mélange de christianisme, de mahométisme et de paganisme ; le peuple est plutôt païen et les nobles observent les formes des rites mahométans. Un fait curieux chez les Tcherkesses, c'est leur antique culte pour les bois sacrés ; ils

vénèrent certains arbres, devant lesquels ils accomplissent des sacrifices accompagnés de processions; les apôtres du christianisme, voulant profiter du respect des fidèles pour ces arbres, y gravèrent des croix. Ce pays, peu connu, fut cependant visité au XVIe siècle (1550-1557) par le Génois Giorgio Intériano, qui nous a laissé une intéressante relation de son voyage; Jean de Luca le parcourut également au XVIIe siècle.

Quant au groupe Ossèthe, Claproth le fait descendre d'une colonie de Mèdes; d'autres auteurs le rattachent aux Ases qui envahirent la Scandinavie. Il est composé de tribus pillardes qui habitent les hautes régions du Caucase, aux environs du Kazbek. M. Chantre a cependant fait un séjour de quelques semaines parmi eux, et n'a eu qu'à se louer de leur hospitalité. Comme beaucoup d'autres peuples du Caucase, ils changèrent plusieurs fois de religion; avant la conquête russe, ils se disaient musulmans; maintenant ils se disent chrétiens, et vénèrent particulièrement saint Nicolas et le prophète Elie. Avant l'ère chrétienne les Ossèthes adoraient un dieu unique, Khoutzaou; c'est cette divinité qui envoie les esprits protecteurs des récoltes, des bestiaux ou des abeilles; chaque Ossèthe a également un génie tutélaire. Ce peuple vénère certains endroits consacrés, nommés *dzouares*; ces lieux sont, en général, désignés à l'adoration des fidèles par la chute d'une étoile filante; aussi, lorsqu'un Ossèthe a vu tomber une étoile, prépare-t-il aussitôt trois petits fromages et va-t-il prier sur le nouveau dzouare.

Leur paradis est très riche en divinités; on y trouve Ouatzilla, esprit gouvernant le tonnerre et les éclairs, Ouastirtzy-Ouaskeurguy ou saint Georges-qui, monté sur un superbe cheval blanc, protège les honnêtes gens; remarquons aussi Toutyre, le protecteur des loups, Felvera, celui des agneaux; il est le meilleur des esprits, et on lui fait des offrandes de fromage et de farine. Avsaty est le protecteur des animaux sauvages, et, avant de partir pour la chasse, l'Ossèthe lui offre trois petits fromages triangulaires. Barastyr est l'esprit protecteur des morts; il les dirige soit vers le *zindon* (enfer), soit vers le *dzeneth* (paradis). Le long de la route du trépas est assis Aminon, qui interroge le mort; c'est une sorte de juge, il s'adresse au juste et lui dit en lui montrant la route du paradis : « Dépêche-toi, Zervatick, vers Makhamath, fils du Soleil, vers Khémetkan, fils de la Lune, et dis leur : Au nom de mon âme, je vous prie de faire de la lumière sur la montagne jusqu'à ce que mon suivant arrive aux portes du paradis. » Le protecteur du foyer est Safa, et, en faisant coucher les enfants, on les confie à sa garde. On confectionne également des talismans en son honneur.

Ces montagnards ont un nombre incalculable de légendes sur les Géants, ils ont aussi leur histoire d'Aristée. La voici : « Dieu envoya un jour une cruelle maladie à un saint patriarche, qui l'accepta sans murmurer. Touché par la résignation du vieillard, il ordonna aux vers qui couvraient son corps de prendre des ailes, de s'envoler, et de se rendre utiles à l'homme au lieu de le faire

souffrir. Et les vers eurent des ailes et s'envolèrent sur le mont Akhmat. Un chasseur qui passait un jour par là, intrigué par le va-et-vient incessant de ces mouches dans une fente de rocher située à une grande hauteur, voulut les voir de plus près. S'étant assuré du concours de l'un de ses camarades, il dressa une échelle et voulut s'emparer d'un rayon de miel ; mais les piqûres des laborieux insectes dont ils venaient de surprendre la retraite les firent lâcher prise et les forcèrent à s'enfuir à toutes jambes. Un peu de miel s'était déposé sur leurs doigts, ils le goûtèrent et, le trouvant excellent, ils se promirent de garder secrète leur découverte. Ils revinrent l'année suivante ; mais, cette fois, la fente était pleine à déborder. Ils prirent de l'écorce de cerisier, s'en firent des cornets, se couvrirent la tête d'un bachlik et, se hissant jusqu'aux abeilles, s'emparèrent de l'essaim entier, qu'ils emportèrent au village. »

Telle est l'origne de la première ruche et des premières abeilles de ce pays, où l'industrie de l'apiculture est très developpée.

Les Tchetchénes, émigrés en grande partie en Turquie, présentent moins d'intérêt et n'offrent pas de caractères spéciaux.

Les Lesghiens, au contraire, peuple énergique qui habite les montagnes du Daghestan, partie orientale du Caucase, se sont illustrés par leur lutte héroïque contre les Russes ; ils furent conduits par Kazi Mollah et Chamyl, hommes d'une haute valeur et chefs du muridisme. Cette doctrine ascétique, transformée en arme politique par Kazy Mollah, pousse à la guerre sainte contre l'infidèle. Elle comprend la Shariate ou parole divine ; le Taricate ou imitation de Dieu ; le Khalikhate ou connaissance de soi-même ; le Maghavate ou espoir en Dieu. Le Taissouf est le fondement du Muridisme ; il comprend huit commandements principaux.

Comme les autres peuples musulmans du Caucase, les Lesghiens émigrent en masse en Turquie, où ils forment des bandes dangereuses de brigands. Cette nation est composée d'une foule de familles distinctes, parlant des dialectes différents et ayant des superstitions qui leur sont propres. Ainsi, les Darghiens croient que le monde repose sur les cornes d'un taureau, et que les tremblements de terre proviennent des mouvements de cet animal.

La deuxième division des populations caucasiennes comprend des familles de race ouralo-altaïque établies sur les bords de l'Araxe et de la Koura aux XIIe et XIVe siècles ; elles sont très nombreuses, civilisées, douces et travailleuses. Parmi elles, citons les Nogaïs, descendants des Mongols établis sur le Volga par Gengis-Khan ; ce peuple émigra plus tard sur les bords du Terek. Ajoutons les Kirghiz nomades et les Kalmouks qui appartiennent à la secte lamaïque des « bonnets jaunes ».

Les Sémites font aussi partie de cette division ; ils ont, en effet, laissé de nombreuses traces au Caucase, en outre des Juifs établis en Géorgie au VIe siècle avant l'ère chrétienne. Les Arabes, au moment de la conquête, y fondèrent de nombreuses colonies.

Dans la troisième division nous trouvons les Iraniens (Tats, Kurdes, Arméniens), puis les Européens, Russes et Allemands, établis dans le pays depuis la conquête.

Telles sont les grandes lignes de l'ouvrage considérable de M. Chantre ; nous avons été obligé de laisser de côté les questions anthropométriques, pour lesquelles nous avouons notre incompétence, et qui, d'ailleurs, ne seraient point à leur place dans une *Revue de l'Histoire des Religions* ; félicitons seulement l'auteur de sa persévérance et de son énergie qui lui a permis de vaincre tant de difficultés. M. Chantre est parvenu à recueillir un grand nombre d'observations craniométriques qui offrent un grand intérêt pour l'anthropologie ; espérons qu'il pourra bientôt continuer ses intéressantes recherches sur le massif de l'Ararat et du Taurus, et souhaitons que son prochain voyage donne des résultats aussi féconds que les précédents.

N...

GOEHLER (Henr. Rud.). **De Matris Magnæ apud Romanos cultu.** — Lipsiae. Fock, 1886, 1 vol. in-8, 77 p.

Cet ouvrage n'est pas un livre, c'est un catalogue chronologique des textes et des inscriptions datées qui se rapportent au culte de la Grande Mère. L'auteur n'a pas eu d'autre dessein que de classer les matériaux d'un chapitre d'histoire, sauf à lui donner plus tard une forme littéraire. Il ne faut donc pas reprocher à M. Gœhler de n'y avoir pas développé des idées personnelles et d'avoir manqué aux règles les plus élémentaires de l'art d'écrire. Il faut prendre son catalogue pour ce qu'il est et ne pas y chercher ce qu'il n'a pas voulu y mettre. Seulement le titre est beaucoup trop ambitieux et risque de tromper le lecteur. Mais on peut adresser à M. Gœhler des critiques plus graves. Il y a un art même dans la composition des catalogues scientifiques. Il en a fait trop bon marché. Un savant français ne comprendra jamais, à moins qu'il n'ait lui-même aucun goût pour l'ordre et la clarté (et en ce cas est-ce un savant ?), que, dans un ouvrage de ce genre, il y ait autant de notes et de références au milieu du texte qu'au bas des pages, sans qu'on puisse décider pourquoi les unes sont en haut et les autres en bas. Nous n'aimons pas davantage qu'un catalogue, même en latin, soit farci de citations grecques, allemandes et françaises. S'il y a sous ce rapport dans la prose de M. Gœhler pléthore et étouffement, certaines parties au contraire peuvent à bon droit être considérées comme insuffisantes. Puisqu'il dressait un catalogue, il n'eût pas été mauvais d'y faire entrer la liste des savants qui avaient traité le sujet avant lui : le manuel de Marquardt et la *Mythologie romaine* de Preller, revue par Jordan, permettent déjà de mesurer assez facilement ce qu'il a ajouté aux travaux de ses prédécesseurs ; il aurait bien dû rédiger par ordre de date, à l'usage de ceux qui voudraient pousser plus loin cette recherche, une bibliographie aussi exacte que

possible ; un écrivain qui a conscience de n'avoir rien négligé pour faire faire un progrès à la science ne doit pas craindre les comparaisons que l'on peut établir entre son ouvrage et ceux qui ont été publiés auparavant ; il est même habile de sa part d'en fournir lui-même les éléments à ses lecteurs. M. Gœhler donne la liste des temples, à nous connus, qui ont été élevés à la Grande Mère dans le monde romain ; il donne un tableau géographique des inscriptions où elle est mentionnée ; il aligne dans un index copieux les noms sous lesquels elle est invoquée, ceux de ses prêtres, des cérémonies de son culte, des dieux à qui elle était associée. Cette compilation, dont les index des grands recueils épigraphiques ont fait tous les frais, a certainement son utilité. Mais pourquoi avoir rejeté dans quelques notes sommaires, placées au bas d'une page, l'indication des mouvements figurés ? Cette partie du catalogue ne serait cependant pas moins intéressante que les autres. De même, après avoir parcouru une série d'inscriptions copiées dans le *Corpus*, on est fort surpris de rencontrer un *Appendice* qui n'a pas une page et où il s'agit du culte de la Grande Mère en Germanie. Pourquoi cette question est-elle traitée dans un appendice et pourquoi en moins d'une page ? Enfin, parmi les rares passages où M. Gœhler a osé avoir une idée, il y en a qui contiennent des appréciations contestables. Ainsi il remarque quelque part que, pour un espace de temps qui va depuis l'avènement de Tibère jusqu'à la mort de Néron, nous n'avons qu'une seule inscription dédiée à la Mère des Dieux. Il en conclut que son culte fut persécuté sous ces empereurs comme celui des Égyptiens. C'est établir une assimilation dont tout démontre la fausseté. Le culte de la Mère des Dieux fut introduit solennellement à Rome dès l'an 204 av. J.-C. et en 191, à la suite d'un sénatus-consulte, on lui dédiait un temple sur le Palatin à côté de celui d'Apollon. Le culte égyptien, au contraire, fut l'objet des mesures les plus rigoureuses dès le jour de son apparition dans Rome et il ne parvint à s'y établir définitivement qu'à l'époque des Flaviens. Il serait intéressant de chercher les raisons de la différence que les Romains mirent pendant si longtemps entre deux cultes si voisins d'origine et d'esprit. C'est peut-être ce que fera quelque jour M. Gœhler s'il esssaie d'édifier sur son catalogue une histoire qui ait la forme et les proportions d'une œuvre d'art. Mais auparavant il fera bien de revoir la base du monument et d'en consolider les parties faibles.

Georges Lafaye.

Antiqua mater. *A study of christian origins*. — Londres, Trübner, 1887. 1 vol. in-12 de xx et 308 p. (avec index).

Voici un auteur auquel nous rappellerions volontiers le dicton : Qui veut trop prouver ne prouve rien. Disciple de Bruno Bauer, émule de l'honorable M. Havet, l'anonyme anglais auquel nous devons ce remarquable ouvrage sur les

origines du christianisme ne tend à rien moins qu'à remettre en question les conclusions les plus généralement adoptées de la critique indépendante, aussi bien que les affirmations de la tradition ecclésiastique. Et nous n'avons pas affaire ici à l'un de ces écrits superficiels, comme il y en a tant, qui ne renferment que des généralités ou des considérations philosophiques sans documentation historique. L'auteur d'*Antiqua mater* a étudié aux sources mêmes toute la littérature chrétienne des premiers siècles ; il est au courant des travaux les plus importants des historiens allemands contemporains et connaît une bonne partie de notre littérature scientifique française. Quelle que soit l'impression, peut-être pénible pour plusieurs, que son livre provoque, il n'y a que les hommes de parti pris ou les sots qui puissent ne pas lui accorder une sérieuse attention. Mais, justement à cause de la valeur de l'auteur, il nous semble que l'historien doit faire les plus expresses réserves tant à l'égard de la méthode suivie par lui qu'au sujet d'un grand nombre de ses assertions.

L'*Antiqua mater* est un essai de reconstruction historique des origines chrétiennes d'après les documents fournis par la littérature gréco-latine et par les écrits chrétiens du IIe siècle, à l'exclusion de tous les écrits du Nouveau Testament. Ces derniers sont des œuvres anonymes et sans date, dont la critique biblique a complètement ébranlé l'autorité historique, et dont il est impossible d'établir l'existence avant la seconde moitié du IIe siècle. Aucun historien scrupuleux ne saurait donc s'en servir, d'autant plus qu'il est impossible d'accorder les renseignements qu'ils fournissent avec ceux des documents chrétiens ultérieurs. Voici, dès lors, résumée à grands traits, l'histoire des origines chrétiennes telles que le savant anglais la retrace en partant de ces prémisses :

Le premier document chrétien dont l'auteur et la date soient suffisamment attestés est l'*Apologie* de Justin Martyr. Si l'on observe sans parti pris le peu que Justin sait de l'histoire évangélique, si l'on constate qu'il ignore absolument l'existence de l'apôtre Paul et de ses épîtres, on ne peut échapper à la conclusion que la littérature du Nouveau Testament et l'histoire évangélique, telle que nous la lisons actuellement, étaient encore inconnues des chrétiens au milieu du IIe siècle. L'histoire de l'Église chrétienne et de ses dogmes ne commence, à proprement parler, que pendant la période des Antonins, de l'an 130 à l'an 180. Les témoignages de Tacite et de Suétone sont inexacts ou se rapportent à des dissensions intérieures chez les Juifs. Pline, le premier, s'est trouvé en contact avec des *Christiani*. Tacite, dans le célèbre passage des *Annales* (XV, 44), n'a fait que reproduire la légende qui germait de son temps parmi ces chrétiens ; d'ailleurs, l'authenticité de ces témoignages n'est rien moins que certaine

Comment l'incendie de Rome (an 64) aurait-il été imputé aux chrétiens, puisqu'ils n'existaient pas encore? Il y avait dès cette époque dans tout le monde gréco-romain des divisions entre les Juifs. Un certain nombre de ceux-ci,

dispersés à travers la société civilisée de l'empire romain, pénétrés d'un esprit plus libéral, plus humain, moins étroitement national, s'étaient émancipés de la hiérarchie sacerdotale du judaïsme palestinien et du formalisme exagéré des pharisiens ; ils insistaient sur les éléments moraux de la religion ; ils formaient des communautés de « frères » ou de « saints » (ἅγιοι ; ἐκλεκτοί), correspondant aux associations esséniennes qui avaient existé en Palestine ; ils vivaient simplement et saintement, attendant la venue d'un être surnaturel appelé Messie, qui ferait triompher la justice et la piété dans le monde. Mais ils n'avaient aucune connaissance d'un Messie ayant déjà vécu sur la terre ; ils n'étaient pas des *christiani*. Ils se réunissaient dans des *ecclesiæ*, et ils avaient aussi la notion d'une Église unique dans le sens d'une association universelle des âmes saintes. Ils avaient renoncé aux observances rituelles du judaïsme, au sabbat, aux jeûnes, aux sacrifices du temple. Ils avaient, sous l'inspiration des allégoristes, spiritualisé toute la Loi de Moïse. La circoncision avait été remplacée chez eux par le baptême ; ils célébraient le premier jour de la semaine ; ils avaient des prophètes et des missionnaires (apôtres) qui annonçaient, au nom du Seigneur (κύριος = Dieu et non le Christ), la bonne nouvelle d'une vie meilleure. Ils n'avaient pas d'écrits sacrés autres que l'Ancien Testament.

Mais, tandis que le Judaïsme s'épurait ainsi et se transformait en religion universaliste avec une très belle morale, le vieil antagonisme de l'esprit grec et de l'esprit juif ne cessait pas de se faire sentir. En Samarie et bientôt à travers toute l'Asie-Mineure se répandait, dès le Ier siècle de notre ère, le gnosticisme. Simon le Magicien, figure plus ou moins légendaire, et beaucoup d'autres après lui, enseignent de nouveaux mystères qui répondent au besoin de délivrance et de rédemption répandu dans le monde grec et dans lesquels l'esprit oriental et l'esprit grec, les traditions religieuses de la Perse, de la Syrie ou de l'Égypte et les spéculations de la philosophie grecque ou judéo-alexandrine sont combinés d'une façon fantastique. Les idées abstraites y sont personnifiées ; les rapports dialectiques se transforment en rapports concrets ; le sens de la réalité manque entièrement ; l'histoire devient abstraction aussi facilement que l'abstraction devient histoire concrète. Ce sont ces gnostiques, au moins quelques-uns d'entre eux, qui nous sont signalés les premiers comme des *christiani*, à partir du commencement du IIe siècle. Ils ont créé la légende du Christ, qui n'est autre chose que le dieu bon des gnostiques opposé au Dieu inférieur des Juifs (ὁ χρηστός, la forme *Chrestus* et *Chrestianus* étant plus ancienne que la forme *Christus*).

Voilà les deux éléments dont la combinaison a produit le christianisme catholique, en la personne de ces païens qui ont hérité de la légende gnostique et qui avaient été gagnés par l'enseignement de l'Ancien Testament et des *Hagioi* juifs. Justin Martyr, d'une part, Marcion, d'autre part, représentent pour nous les antécédents de la synthèse définitive dont le recueil du Nouveau Testament sera la manifestation. Le christianisme historique nous apparaît ainsi comme la

résultante de la sagesse juive et de la spéculation hellénique, l'histoire évangélique et l'histoire apostolique comme le résidu de ce travail tout spirituel sous forme d'illustration concrète.

Ceux qui connaissent nos ouvrages sur le Logos de Philon et le Logos du quatrième évangile, sur le Syncrétisme religieux à l'époque des Sévères, reconnaîtront volontiers que l'on ne saurait nous soupçonner d'avoir un parti pris quelconque contre les historiens qui font ressortir la part considérable du judaïsme alexandrin, du gnosticisme et du syncrétisme païen dans la formation du christianisme. On nous accuse de l'exagérer plutôt que de la méconnaître. Nous nous sentons ainsi d'autant plus libre pour soumettre la thèse exposée par l'anonyme anglais à la critique rigoureuse qu'elle nous paraît mériter.

Son premier tort est de prendre pour point de départ de toute son argumentation une hypothèse insoutenable qui l'entraîne à suivre une méthode vicieuse. Avoir la prétention de retracer les origines du christianisme sans tenir aucun compte des documents fournis par le Nouveau Testament, c'est se condamner d'avance à faire fausse route. Que penserait-on de quelqu'un qui entreprendrait de faire l'histoire de Socrate sans s'occuper des œuvres de Platon et de Xénophon, sous prétexte que les témoignages fournis par ces deux auteurs sur leur maître commun ne s'accordent pas et qu'ils ont rendu leurs propres idées bien plus que celles de Socrate? Quel serait le sort d'une histoire du peuple d'Israël, dont l'auteur aurait systématiquement écarté tous les renseignements fournis par l'Ancien Testament, en alléguant que la plupart des livres qui composent ce recueil canonique sont anonymes, pseudépigraphes ou d'une époque incertaine? Nous ne méconnaissons certes pas les graves problèmes soulevés par les livres du Nouveau Testament ; mais ce que nous affirmons, justement pour les avoir étudiés, c'est qu'il n'est permis à personne aujourd'hui de renvoyer tous ces livres en bloc jusque dans la seconde moitié du IIe siècle, sans donner de sérieux arguments en faveur de cette thèse, parce que jusqu'à présent personne n'a pu l'établir scientifiquement. Nous affirmons, en outre, que, même en admettant par hypothèse la vérite d'une pareille opinion, il faudrait néanmoins tenir le plus grand compte des documents fournis par le Nouveau Testament, pour montrer comment les événements qu'ils nous font connaître et les enseignements qu'ils nous transmettent, résultent logiquement et historiquement de l'évolution antérieure du christianisme telle qu'on croit pouvoir la reconstituer d'après d'autres sources. Ces documents du IIe siècle, en effet, ne pourraient pas être des pièces en l'air, sans lien avec le milieu où ils sont nés et sans relation avec les événements ou les hommes qui les ont précédés. Or, nous ne trouvons rien de semblable dans *Antiqua mater*. L'auteur ignore tout simplement le Nouveau Testament. Ah! s'il nous avait dit : « Je vais reconstituer l'histoire des origines du christianisme sans avoir recours aux

livres du Nouveau Testament, d'après lesquels on l'a toujours écrite, et je comparerai ensuite le résultat obtenu avec celui que nous fournit l'étude du Nouveau Testament, pour contrôler celui-ci, » l'entreprise eût été non pas seulement originale, mais probablement très instructive, étant donnés le talent et les connaissances de l'auteur. Mais non ; pour lui, le Nouveau Testament n'existe pas. De même que les historiens, dominés par l'esprit dogmatique traditionnel, ne veulent accorder d'autorité à un témoignage que s'il est canonique, il suffit à notre auteur qu'un document soit canonique pour qu'il n'ait plus aucune valeur historique. C'est du dogmatisme à rebours qui, sur le terrain de l'histoire, ne vaut pas mieux que le dogmatisme traditionnel.

Les témoignages de Tacite, de Suétone, de Pline le Jeune sont à peine mieux traités que ceux du Nouveau Testament. L'authenticité du *Dialogue avec Tryphon*, de Justin Martyr, ne laisse pas non plus d'être douteuse, au moins dans certaines parties (p. 39, note 2 ; p. 56, note 2). Nous avouons être resté insensible aux raisonnements par lesquels l'auteur cherche à contester la valeur de ces témoignages. Il n'y a là rien que des hypothèses, des possibilités, mais pas un argument positif. D'ailleurs comment y en aurait-il un ? Pour être positif en pareil matière, un argument doit être fondé sur un fait ou sur un texte. Or, l'auteur a supprimé tous les textes qui pourraient être antérieurs au milieu du IIe siècle et contesté l'authenticité de tous les récits qui nous parlent d'événements antérieurs. Ce que nous ne voyons pas bien, c'est le point d'appui des discussions sur l'authenticité d'un texte dans de pareilles conditions. Du moment que tout est inauthentique, il n'y a plus de critère qui permette de distinguer ce qui est primitif de ce qui ne l'est pas. Il ne reste plus que les critères externes, c'est-à-dire que l'on n'admet pas l'existence d'un écrit avant l'époque où l'on en trouve pour la première fois une citation ou une mention incontestables. Mais combien cette méthode est insuffisante, lorsqu'il s'agit d'une époque dont nous n'avons conservé que de rares documents, indépendants les uns des autres et provenant d'auteurs auxquels rien n'est plus étranger que la précision et le sentiment de la propriété littéraire ! Si l'on appliquait le même principe à la critique des œuvres dites profanes de l'antiquité, notre histoire littéraire de la Grèce et de Rome serait singulièrement bouleversée.

La critique historique, sous peine de perdre de son autorité, surtout en ce qui concerne les origines chrétiennes, doit se garder de ces affirmations absolues et tranchantes qui, à regarder de près, ne sont que de simples hypothèses. Notre auteur nous fait penser à ces positivistes enthousiastes des doctrines évolutionnistes qui ne déclarent jamais avec plus d'énergie qu'ils se bornent à l'étude des faits positifs, que lorsqu'ils exposent des théories qui ne sont pas autre chose que leur propre interprétation des faits vus à travers les *a priori* de leur système. Ainsi l'existence de Simon le Magicien ou d'une secte gnostique de Simoniens, à Rome du temps de l'empereur Claude, ne nous est pas attestée, dans le système de l'auteur, avant le milieu du IIe siècle, pas

plus que la crucifixion de Jésus sous le gouvernement de Pilate. Mais le premier renseignement est un fait historique ; le second ne l'est pas (p. 18). Dans le chap. IX de la *Didaché*, on lit : « Nous te rendons grâce, notre Père, pour la sainte vigne de David, ton serviteur, que tu nous as fait connaître par Jésus, ton fils. » Ces derniers mots sont embarrassants dans un document qui est censé remonter aux *Hagioi* ou Juifs émancipés qui ne connaissaient pas de Jésus historique. L'auteur en conclut qu'ils ont probablement été rajoutés par quelque chrétien (p. 74-75). Quant à l'expression χριστέμπορος (trafiquant du Christ, *Didaché*, ch. XII, fin), elle est du IVe siècle, parce qu'on la retrouve chez les Pères de ce temps. Cette raison suffit (p. 66). Le terme κύριος dans les écrits des Pères apostoliques est uniformément appliqué à Dieu et non au Christ, le plus souvent sans discussion, par un *a priori* tout semblable à celui des interprètes qui l'appliquent toujours au Christ, quoique l'auteur reconnaisse lui-même (p. 168) que les deux interprétations sont fondées suivant les passages dont il s'agit. L'origine du nom de Jésus, en l'absence de toute personnalité historique l'ayant porté, ne laisse pas que d'être embarrassante. L'auteur (p. 168) croit la trouver dans l'allégorie dont le souvenir nous est conservé par *Barnabas*, XII, 8 : « Que dit encore Moïse à Jêsos (Josué), fils de Nun, en lui donnant, en sa qualité de prophète, ce nom de Jêsos, uniquement pour que tout le peuple apprît que Dieu révélerait toutes choses par son fils Jêsos (Jésus) ? » Et il ajoute (p. 170) : « Si l'on ne peut pas contester avec de bonnes raisons que Barnabas soit antérieur à nos évangiles, nous ne voyons pas comment on pourrait contester que la véritable origine du nom de Jésus, appliqué au « Fils de Dieu » qui s'incarna, doit être cherchée dans l'exégèse haggadiste de certains passages de l'*Exode* et des *Nombres*. » Nous saisissons ici le procédé sur le vif : en admettant toutes les prémisses de l'auteur, une personne familiarisée avec les allégories perpétuelles des Juifs alexandrins, *pourrait* admettre que les Hagioi aient vu dans ce nom de Jésus une représentation typique ou prophétique du nouveau révélateur dont ils croyaient la venue prochaine ; deux pages plus loin, elle est invitée à reconnaître que cette hypothèse est une certitude que l'on ne saurait contester avec de bonnes raisons. Ailleurs encore (p. 251), l'auteur n'hésite pas à déclarer que, bien loin de voir dans la légende d'Ignace d'Antioche un antécédent de la description de Proteus par Lucien le satiriste dans son *De morte Peregrini*, il pense bien plutôt que l'auteur chrétien du IVe siècle, auquel il attribue les épîtres d'Ignace, s'est inspiré de la satire de Lucien, sans seulement se demander s'il est un instant admissible qu'un auteur chrétien, désireux de glorifier un saint du IIe siècle, prenne pour modèle de son récit la caricature faite par un païen qui méprisait les chrétiens. Plus loin (p. 262), ce sont les auteurs de nos évangiles qui se sont inspirés de la légende d'Apollonius de Tyane bien plutôt que les patrons d'Apollonius n'ont copié l'idéal évangélique. En réalité, nous croyons que les deux récits sont indépendants l'un de l'autre ; mais s'il y en a un qui ait influé sur l'autre, c'est le récit évangélique, à moins

que l'on ne place la rédaction des évangiles au milieu du IIIe siècle, après la composition du roman de Philostrate.

Autant l'auteur d'*Antiqua Mater* se méprend sur les conditions de l'histoire scientifique, lorsqu'il entasse les hypothèses les unes sur les autres en les présentant comme des faits positifs, autant il se méprend sur la nature des écrits laissés par la société religieuse du Ier et du IIe siècle, quand il leur demande des documents précis, des dates exactes, des faits positifs, bref tout juste le contraire de ce qui intéressait alors auteurs et lecteurs. Cette erreur nous étonne d'autant plus, chez lui, qu'il a fort bien analysé le caractère des Juifs de la dispersion, des gnostiques et des chrétiens. Il sait qu'ils vivent dans l'allégorie, dans le mysticisme, dans le rêve, qu'ils n'ont aucune idée d'un raisonnement scientifique et d'une méthode rigoureuse. Mais toutes les fois qu'il ne trouve pas chez eux la documentation précise et rigoureuse d'un événement ou d'une parole historique, il en conclut que cet événement ou cette parole ne leur étaient pas connus. Il s'étonne de ce que des auteurs du IIe siècle aillent chercher dans l'Ancien Testament les confirmations allégoriques les plus fantastiques de la crucifixion du Christ, par exemple, au lieu de se borner à dire tout simplement : « en l'an 15 de Tibère, Jésus-Christ a été crucifié sous le gouvernement de Ponce Pilate, etc. ; voir tel passage de tel auteur ou telle parole de tel témoin digne de foi. » Mais c'est son étonnement qui nous stupéfie. Comment, les connaissant comme il les connaît, n'a-t-il pas vu que le sens prophétique caché d'un texte de l'Ancien Testament a dix fois plus de valeur à leurs yeux que tous les procès-verbaux du monde !

Il n'y a rien de plus inexact que de conclure de l'absence de renseignements circonstanciés sur Jésus et les apôtres chez les Pères apostoliques, qu'ils n'avaient pas connaissance de l'existence de Jésus ou des apôtres. Les détails positifs, concrets, de l'existence de ces saints personnages les intéressaient fort peu. Ils les voyaient à travers leurs systèmes gnostiques ou les fantômes de leur imagination messianique, dans une sorte d'allégorie perpétuelle. Mais c'est l'existence concrète de ces êtres qui a donné naissance à leurs systèmes particuliers, et ce ne sont pas les systèmes qui ont donné naissance à ces figures si puissamment caractérisées. Quand notre auteur dit, à la p. 183, qu'il faut considérer comme un simple accident historique que la Sophia (Sagesse divine) du Sirascide ne soit pas devenue une personnalité historique, une fille de Dieu, il prononce la condamnation même de sa conception des origines du chistianisme. Les accidents historiques n'existent que pour ceux qui ne savent pas les expliquer. Ce qui a manqué à la Sophia du Sirascide comme à toutes ces personnifications vagues d'idées abstraites, c'est d'être rattachée à une individualité historique, concrète ; ou plutôt, elle aussi a été absorbée dans la transfiguration de Jésus de Nazareth par ses disciples sous l'influence de l'esprit messianique et de l'esprit gnostique combinés dès les premiers jours de l'Église.

Nous avouons ne pas comprendre pourquoi l'auteur qui a si bien et parfois si finement analysé les dispositions religieuses des Juifs émancipés et des gnostiques, éprouve tant de difficulté à reconnaître d'illustres représentants de ces deux tendances en Jésus et en Paul. Nous aimerions à le voir reprendre son travail avec plus de méthode et plus de rigueur, en tenant compte des documents du Nouveau Testament et en accumulant moins d'hypothèses, en un mot en ramenant la critique sur un terrain plus scientifique. Il semble avoir suivi l'impulsion donnée par quelques critiques hollandais (MM. Allard Pierson, A. Loman), qui ont déjà, en 1878 et en 1882-1883, plaidé une thèse analogue, d'une façon moins puissante peut-être, et il se rencontre sur certains points d'une façon curieuse avec les auteurs des *Verisimilia*, MM. Naber et Pierson. Si nous avons si longuement insisté sur son livre, ce n'est pas seulement à cause de son mérite intrinsèque très réel, malgré la vivacité de nos objections, mais surtout parce qu'il nous semble que la critique fait fausse route en s'engageant dans une voie qui ne peut aboutir à rien. Il faut utiliser les documents, ne pas les rejeter comme inutiles, et surtout il faut se garder de la fascination des hypothèses séduisantes, mais sans preuves documentaires à l'appui. Il y a beaucoup de vérité dans ce livre, mais elle se perd au milieu des inexactitudes et des conclusions superficielles ou trop hâtives.

JEAN RÉVILLE.

CHRONIQUE

FRANCE

Le Musée des Religions à Paris. — Nos lecteurs savent que le Musée des Religions fondé à Lyon par M. Guimet doit être transporté à Paris. A la suite de longues négociations entre M. Guimet, d'une part, la ville de Paris et le ministère de l'Instruction publique et des Beaux-Arts, d'autre part, la ville et l'État ont accepté les offres de M. Guimet et assuré leur concours à l'établissement du musée qui devient ainsi propriété nationale. Le terrain accordé par la ville, d'une superficie de quatre mille mètres environ, est situé entre l'avenue d'Iéna et la rue Boissière, auprès du palais du Trocadéro. Les constructions reviendront environ à deux millions, dont un tiers environ est à la charge du ministère de l'Instruction publique. Elles forment un édifice quadruple de celui qui est à Lyon. Voici quelques détails sur ce monument déjà partiellement achevé et dans lequel on va installer dès à présent la précieuse bibliothèque constituée par M. Guimet.

L'ensemble des constructions peut être figuré par un triangle, dont un des angles, celui de la place d'Iéna, se contournerait en rotonde. Cette rotonde et les deux côtés principaux du triangle, l'un avenue d'Iéna et l'autre rue Boissière, sont achevés. C'est dans cette dernière rue que, sur une longueur de soixante-dix mètres, s'étend la façade principale, ornée au centre d'un pavillon en saillie de seize mètres. Ce pavillon comprend une *loggia* d'où s'élèvent quatre colonnes et deux pilastres d'ordre ionique (de neuf mètres de hauteur) supportant un fronton. Un sphinx ou chimère en pierre surmonte l'entablement. A chaque extrémité de la façade se trouve également un avant-corps couronné de fronton. Tous ces frontons sont garnis d'une palmette centrale et de deux antéfixes d'angles. La façade de l'avenue d'Iéna n'a que cinquante mètres de longueur, mais elle est absolument identique à celle de la rue Boissière : comme celle-ci, elle a trois étages formant galeries et ornés de balustrades, elle a deux avant-corps d'extrémités surmontés de frontons, mais elle ne possède pas de *loggia* centrale. L'aile qui doit relier les deux corps de bâtiments que nous venons de décrire n'existe pas encore : elle sera la copie de la construction donnant sur l'avenue d'Iéna. Dans la cour située au centre de ce triangle, on élèvera une immense serre où seront groupées les plantes terrestres, et. dans un large bassin, les plantes aquatiques religieuses.

Les galeries de la rue Boissière renfermeront au premier étage les collections de céramique japonaise; au deuxième étage, les divinités japonaises et le Mandara, sorte d'Olympe japonais; au troisième étage, les divinités égyptiennes. Cette dernière galerie est ornée de colonnes tenant à la fois du type égyptien et de l'ordre ionique. Les murailles et les plafonds sont couverts de peintures à fresque représentant des lotus, des soleils ailés, etc. Au centre de la salle, un balcon intérieur permet de plonger les regards dans la galerie inférieure. Les galeries de l'avenue d'Iéna contiendront, au premier étage, des salles de conférence; au deuxième étage, les divinités de l'Inde et de l'Indo-Chine et la salle des Jades; au troisième étage, les divinités de la Grèce, de l'Italie et de la Gaule. Dans l'aile qui reste à construire, on exposera les divinités de l'Afrique et de l'Océanie, et l'on installera les archives, les magasins, etc.

Ainsi que nous l'avons déjà dit, les deux corps de bâtiment de l'avenue d'Iéna et de la rue Boissière sont reliés place d'Iéna par une rotonde qui n'a pas moins de trente mètres de hauteur, y compris la pomme de pin, empruntée à l'art grec, qui la surmonte. C'est dans cette rotonde que se trouvent les bibliothèques, les salles de travail, les bureaux du directeur, du conservateur, du secrétaire, des employés, etc. On y pénètre par une porte en chêne sculpté qui est une merveille de l'ébénisterie lyonnaise. Au premier étage, des colonnes massives d'un archaïsme voulu soutiennent le plafond. Aux deuxième et troisième étages, qui communiquent ensemble par une large baie circulaire ornée de balustrades et de cariatides, sont la bibliothèque des livres rarissimes, des manuscrits originaux, et les cabinets des traducteurs chinois, japonais, hindous, etc. Au-dessus de ces trois étages, la rotonde se continue par une *loggia* circulaire d'un très bel effet. Cette *loggia* entoure une place destinée à recevoir un panorama. Un square fermé par une grille clôturera de tous les côtés le musée des Religions.

L'architecte, M. Charles Terrier, s'est inspiré de l'air pompéien. Il a voulu que l'édifice fît penser à la fois à un temple et à un musée, et l'on peut affirmer dès à présent qu'il a su composer l'un des monuments les plus originaux du Paris moderne.

Le Folk-lore à Paris. — L'étude des traditions populaires est d'une telle importance pour l'histoire des religions, que nous ne saurions trop nous féliciter de la popularité croissante dont cette étude jouit actuellement en France. Nous en trouvons une preuve nouvelle dans le rapport lu par M. Paul Sébillot à l'assemblée générale de la *Société des traditions populaires*, qui a eu lieu le 31 janvier au Cercle Saint-Simon. On sait que cette Société fut créée au mois de décembre 1885 par quelques habitués du banquet mensuel des traditionnistes, connu sous le nom de « Dîner de ma mère l'Oye. » Dès le mois de janvier 1886, elle faisait paraître le premier numéro de la *Revue des traditions populaires*. Aujourd'hui, la Société compte plus de deux cent vingt sociétaires, dont cent neuf membres ayant adhéré depuis le 1er janvier 1887. La Revue mensuelle

s'est développée dans les mêmes proportions; au lieu de 408 pages, comme en 1886, elle en contenait 600 en 1887, sans préjudice de l'*Annuaire* qui s'est élevé de 36 à 212 pages. En 1888, le comité espère accroître encore le volume de ses publications et pouvoir y ajouter un plus grand nombre de dessins. Enfin, l'on nous promet une série de réimpressions d'ouvrages rares. La Société a les grandes espérances et la solide confiance dans l'avenir qui sont le privilège des corps sains et des êtres prospères. Elle ne songe à rien moins qu'à fonder un musée renfermant des amulettes, des fétiches, tous objets auxquels se rattachent des superstitions populaires, et dans lequel on pourrait organiser des conférences sur le folk-lore. Il nous semble qu'il serait fâcheux de constituer cette collection en dehors du Musée des religions dont nous venons de décrire l'excellente installation. A moins d'étendre indéfiniment les objets qui peuvent rentrer dans un musée du folk-lore — on peut y faire rentrer, en effet, tous les objets imaginables — il faudra bien se borner à réunir des ouvrages sur les contes ou les traditions et des objets auxquels se rattachent des superstitions populaires, c'est-à-dire, le plus souvent, des objets ayant eu une valeur religieuse. Pourquoi donc ne pas se mettre en rapport avec la direction du nouveau musée pour y faire réserver une place au folk-lore, à ses collections et à ses conférences ?

Le président sortant, M. Girard de Rialle, directeur des Archives au Ministère des affaires étrangères, a été remplacé par M. Charles Ploix : ont été nommés vice-présidents : MM. Michel Bréal, de l'Institut; docteur Hamy, directeur du Musée du Trocadéro ; et Loys Brueyre ; secrétaire général, M. Paul Sébillot, dont l'infatigable activité contribue beaucoup au succès de la Société.

Le choix du président prouve que la *Société des traditions populaires*, tout en proclamant l'importance et le haut intérêt du folk-lore, n'entend pas se rendre solidaire de certaines exagérations auxquelles se complaisent bon nombre de folkloristes actuels, qui ne veulent plus entendre parler de la linguistique ni des ressources qu'elle offre pour l'étude des anciens mythes ou des vieilles traditions. M. Charles Ploix, en effet, est président de la Société de linguistique et il a soutenu, ici-même, la cause de la linguistique dans les études de mythologie comparée contre les exagérations du folk-lore. Nous nous félicitons de la largeur d'esprit dont témoigne ainsi la Société des traditions populaires ; ce sont les principes dont nous nous inspirons également à la *Revue de l'Histoire des Religions*.

Tandis que la *Revue des Traditions populaires* nous apporte au commencement de l'année 1888 toute sorte de bonnes nouvelles, sa sœur aînée, la *Mélusine*, nous annonce que l'un de ses deux directeurs, M. Eugène Rolland, se retire et qu'elle paraîtra désormais sous la direction exclusive de M. Henri Gaidoz. La rupture d'une collaboration aussi prolongée et aussi féconde que celle de MM. Rolland et Gaidoz est fort regrettable. Tous ceux qui sont au courant des travaux sur le folk-lore apprécieront, comme le fait M. Gaidoz dans la

1re livraison de 1888, les services rendus par l'activité persévérante de M. Rolland, et sauront rendre justice aux enquêtes laborieuses de ce savant trop modeste. Nous espérons, d'ailleurs, que, pour s'être séparé de *Mélusine*, M. Rolland n'en continuera pas moins à nous communiquer les trésors de ses innombrables fiches. Quant à *Mélusine*, M. Gaidoz est de taille à la faire vivre et prospérer à lui seul. Elle conservera, sous sa direction, le caractère scientifique qui la distingue. Puisse-t-elle ne pas se montrer trop sévère pour l'enseignement officiel, que M. Gaidoz malmène assez vertement dans son éloge de M. Rolland ; s'il a ses avantages, il a aussi ses charges et ses obligations. Le prix de l'abonnement à *Mélusine* sera désormais abaissé de 20 francs à 12 francs pour toute l'union postale.

Nouvelles des revues françaises. — L'*Association pour l'encouragement des études grecques* nous annonce la publication d'une nouvelle revue, à joindre aux nombreux périodiques déjà existants. Cette multiplication indéfinie des périodiques prend des proportions qui ne laissent pas d'être inquiétantes. Les travaux de nos érudits s'éparpillent ainsi dans un nombre considérable de revues dont le rayon d'action devient de plus en plus limité, et le public instruit, accablé par le nombre croissant de recueils qui sollicitent son attention, finit par ne plus rien lire. Ceux qui lisent encore sont obligés de se confiner dans la lecture des recueils propres à leurs études spéciales, ce qui entraîne trop souvent une singulière étroitesse d'esprit, même chez les plus savants.

Cette observation générale ne vise pas particulièrement la nouvelle publication qui portera le titre de *Revue des Études grecques* (Paris, Leroux, 10 francs par an. Directeur, M. Théodore Reinach). Ce n'est, à proprement parler, que la transformation de l'*Annuaire* que la Société publiait chaque année. Au lieu de paraître en un volume, les travaux publiés par la Société seront répartis en quatre livraisons. La principale modification consiste dans l'introduction d'une chronique trimestrielle qui tiendra les lecteurs au courant de toutes les découvertes archéologiques nouvelles, du mouvement des Académies et des universités.

Cette chronique sera sans doute le pendant, pour les études grecques, des excellentes chroniques d'Orient publiées dans la *Revue archéologique* par M. Salomon Reinach. Aux chroniques d'orient, la revue joindra désormais un *Bulletin épigraphique* dont la rédaction est confiée à M. Cagnat, professeur au Collège de France. Voilà une bonne nouvelle et qui répond bien au sentiment que nous exprimions quelques lignes plus haut. Nulle part la dissémination des matériaux ne s'est aggravée comme dans l'épigraphie. La publication du bulletin qui centralisera plusieurs fois par an tous ces matériaux et ces renseignements épars, rendra les plus grands services aux historiens qui désirent se tenir au courant des nouvelles découvertes et qui ne peuvent pas consacrer leurs journées à feuilleter les recueils d'épigraphie du monde entier.

Les *Annales de bibliographie théologique* (Fischbacher ; 5 francs par an) ont

publié leur premier numéro le 15 janvier. Elles sont destinées, dans la pensée de ceux qui les publient (MM. Jundt, Massebieau, Ménégoz, Puaux et Sabatier), à fournir d'utiles informations aux amis des sciences théologiques qui, dans leur éloignement des milieux scientifiques, ne peuvent suivre de près le mouvement de la science contemporaine. La direction entend demeurer étrangère aux préoccupations comme aux polémiques ecclésiastiques. Les *Annales* nous semblent avoir pris pour modèle la *Theologische Literaturzeitung*, publiée à Leipzig par M. *Schürer*. Elles ne publieront que des comptes rendus critiques et une courte chronique.

La *Revue critique d'histoire et de littérature*, enfin, paraît depuis le 1er janvier sous la direction unique de M. A. Chuquet. Si les noms des anciens directeurs (MM. Darmesteter, L. Havet, Monod et G. Paris) disparaissent de la couverture, l'esprit et la nature de la revue restent les mêmes. M. Chuquet, depuis dix ans secrétaire de la rédaction, était devenu de fait le véritable directeur. Aussi a-t-il paru plus conforme à la réalité et plus juste de lui laisser la responsabilité et l'honneur de la direction, alors qu'il en avait déjà presque toutes les charges.

Publications récentes. — *E. Amélineau. Étude historique sur saint Pachôme et le cénobitisme primitif dans la Haute-Égypte d'après les monuments coptes* (Le Caire, Jules Barbier; in-8 de 94 p.; extrait du *Bulletin de l'Institut égyptien*). M. Amélineau a rapporté d'Égypte une moisson si abondante de documents coptes et travaillé avec tant d'ardeur à la mise en œuvre de ces documents, qu'il n'y a guère de chronique où nous n'ayons à signaler une publication nouvelle émanée de sa plume. Nous signalons dans la bibliographie les deux volumes de textes qu'il a fait imprimer chez Leroux pour servir à l'histoire de l'Eglise chrétienne. Nous aurons bientôt à revenir avec plus de détails sur les deux thèses qui lui ont valu, le 11 janvier, le titre de docteur ès lettres, en Sorbonne, savoir: son étude sur le *Gnosticisme égyptien* (publiée dans les *Annales du Musée Guimet*) et sa dissertation latine : *De historia lausiaca*. Il nous reste auparavant à signaler le mémoire inséré par M. Amélineau dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, sur saint Pachôme. L'auteur s'est proposé de faire le portrait historique du saint tel qu'il ressort des monuments coptes. « Chaque récit contenu dans les différentes *Vies* coptes de Pachôme peut nous fournir un trait de cette figure digne d'être connue entre toutes celles des moines égyptiens, anachorètes ou cénobites : du groupement de ces récits il résultera en plus une sorte d'histoire des premiers temps du cénobitisme, alors qu'il était dans toute sa nouveauté et que ses enfants se faisaient remarquer par leur simple ferveur et leurs accessibles vertus. » M. Amélineau résume les renseignements qui lui sont fournis par quelques fragments écrits dans le dialecte de la Haute-Égypte, par les textes du dialecte memphitique et par une traduction arabe d'une vie de Pachôme rédigée probablement en dialecte sahidique. Il nous donne ainsi un aperçu scientifique de l'un des plus curieux parmi les pieux romans d'aventures qui constituent les vies des saints.

— *Paul Monceaux. Le grand temple du Puy-de-Dôme, le Mercure gaulois et l'histoire des Arvernes.* M. Monceaux continue dans la *Revue historique* de janvier-février 1888, le travail très intéressant dont nous avons signalé la première partie dans notre précédente chronique. Ce second article est consacré au dieu Lug et mérite à tous égards d'attirer l'attention de quiconque s'occupe d'histoire religieuse. L'auteur nous décrit d'abord le dieu Lug, dieu du crépuscule, sous les deux formes du dieu guerrier qui détruit les puissances malfaisantes et du dieu pacifique protégeant les métiers, les arts et le commerce. Il établit l'identité des personnages divins appelés Lug, Smer et Ogmios, explique les attributs et le cortège de Lug sur les monuments figurés, et nous fait connaître de plus près Rosmerta, la compagne du dieu. Il montre ensuite l'importance et l'extension du culte de Lug dans les pays celtiques, sa popularité en particulier chez les Arvernes, dont il fait ressortir le rôle prépondérant parmi les tribus gauloises. Et il conclut ainsi : « La popularité du Mercure arverne dans la Gaule romaine, l'importance de son temple, l'étrangeté de ses attributs et de son cortège s'expliquent donc par le rôle mythique, le culte et la prépondérance à la fois religieuse et politique du dieu gaulois qui régnait auparavant sur le Puy-de-Dôme. Le Mercure arverne a hérité de Lug, comme le diable devait hériter du Mercure arverne. » M. Paul Monceaux doit continuer son travail par l'étude de l'histoire politique des Arvernes dont la prépondérance en Gaule fortifia, à son tour, l'importance et l'éclat du dieu du Puy-de-Dôme.

— *A Bergaigne. L'ancien royaume de Campâ* (*Journal asiatique* de janvier). La première livraison du *Journal asiatique* pour 1888 est occupée presque tout entière par une remarquable étude de M. *Berguigne* sur l'histoire de l'ancien royaume tcham d'après les inscriptions relevées par M. Aymonier dans le Binh-Thuân, le Khanh-Hoa, le Phu-Yen et le Binh-Dinh. Le peuple tcham, dont il ne reste plus aujourd'hui qu'une centaine de mille individus dans le Binh-Thuân et le Cambodge, avait une civilisation indienne. La langue savante y était le sanscrit ; rien d'étonnant, par conséquent, d'y trouver les différents cultes dont les livres sacrés sont rédigés dans cette langue. M. *Bergaigne* a relevé surtout des traces du culte de Çiva (sous forme du linga) et de son épouse, de Çiva réuni à Vishnu et du bouddhisme sanscrit ; mais celui-ci ne semble pas s'être répandu dans les hautes sphères. On constate également le mélange du bouddhisme et du çivaïsme, mais on ne trouve aucune inscription en pâli.

— *Is. Loeb. Le saint enfant de la Guardia.* (Paris, Durlacher; extrait de la *Revue des Etudes juives*). En 1491, l'inquisition exécutait plusieurs juifs et chrétiens judaïsants pour avoir tué à la Guardia un enfant chrétien du sexe masculin. Ce qui fait l'originalité de ce procès, c'est qu'il ne s'agit nullement ici d'un meurtre imputé aux Juifs pour satisfaire à certains usages rituels, mais d'une espèce de sortilège pratiqué par des néo-chrétiens d'origine juive qui voulaient se servir du cœur de l'enfant pour se protéger contre l'inquisition nouvellement établie dans leur diocèse. M. Loeb, après avoir fait ressortir le

caractère tout particulier de ce procès, consacre le rete de son travail à montrer que l'enfant de la Guardia n'a jamais existé et que les victimes de l'Inquisition ont expié un crime imaginaire.

— *Julien Vinson. Les Religions actuelles, leurs doctrines, leur évolution, leur histoire* (Paris, Delahaye et Lecrosnier, 1888; gr. in-8 de xxxiv et 624 p.). Nous reviendrons avec plus de détails, dans une prochaine livraison, sur ce nouveau volume de la Bibliothèque anthropologique, dû à l'un des professeurs de l'École des Langues orientales vivantes. M. Vinson, qui a publié dans la *Revue de l'Histoire des Religions* des articles sur les éléments mythologiques dans les pastorales basques, s'attaque aujourd'hui à l'histoire générale des religions. Il veut les traiter comme des faits anthropologiques et s'adresse aux gens du monde qui appartiennent au grand diocèse laïque dont parlait Sainte-Beuve.

— *Mémoires de la Société archéologique et historique d'Orléans* (Orléans, Herluison). Le tome XVI de cette publication renferme deux cartulaires, celui de Notre-Dame de Beaugency, publié par M. Vignat; celui de Notre-Dame de Voisins, par M. J. Doinel. Ces deux documents apportent une intéressante contribution à l'histoire de la vie monastique en plein moyen âge, notamment dans les couvents de femmes.

— *La jeunesse de Calvin et la réforme à Noyon.* Le *Bulletin du Cercle Saint-Simon* a publié le résumé de l'intéressante conférence faite au cercle par M. Abel Lefranc sur la jeunesse de Calvin. M. Lefranc a étudié dans les archives locales l'histoire de la ville natale du réformateur et aboutit à la conclusion que Calvin en est déjà sorti protestant, qu'il y trouva tout d'abord l'appui le plus ferme et qu'à un moment donné la moitié de la population de Noyon se déclara pour lui. M. Lefranc va publier dans le *Bulletin de la Société de l'Histoire du protestantisme français* les recherches fructueuses dont il a communiqué les résultats aux membres du cercle Saint-Simon. Il nous révèle en particulier de très curieux détails sur un emprisonnement de Calvin à Noyon pour cause d'hérésie en 1534 et sur les dispositions de sa famille.

— *La non-universalité du deluge. Réponse aux objections*, par M. *Charles Robert*, prêtre de l'Oratoire de Rennes (Berche et Tralin, 1887). Nous avons reçu ce volume qui se compose d'articles publiés dans la *Revue des questions scientifiques*. L'auteur se donne beaucoup de peine pour prouver au R. P. Brucker qu'il a tort de repousser l'hypothèse de la non-universalité du déluge, soutenue par M. Motais en très sainte compagnie, pour plaider la cause de l'universalité du déluge restreinte aux hommes. Cette controverse ne saurait offrir qu'un intérêt de curiosité pour tous ceux qui ne partent pas des prémisses communes aux deux adversaires sur la nature des textes bibliques relatifs au déluge. M. Charles Robert affirme que l'hypothèse de la non-universalité est plus logique et qu'elle offre plus de ressources contre les objections de l'exégèse rationaliste et de la science.

— *La Réforme et la Ligue en Champagne*. Sous ce titre, M. G. Hérelle publie, chez Champion, une collection de lettres tirées des archives municipales de Châlons-sur-Marne, Reims, Sainte-Menehould, Saint-Dizier et Vitry-le-François (1546-1548).

ANGLETERRE

Publications récentes. — *H. B. Swete. The Old Testament in Greek according to the Septuagint.* (Cambridge, University Press.) I ; Genesis, — IV Kings. — Voici enfin une bonne édition critique de la Version des LXX. Les syndics de l'imprimerie universitaire de Cambridge nous promettent une grande édition des LXX avec toutes les variantes des mss. onciaux, de certains mss. cursifs, des versions les plus importantes et des citations fournies par Philon et les auteurs ecclésiastiques. Mais, en attendant la réalisation de ce projet considérable, M. Swete nous offre, sous leur patronage, une bonne édition pratique d'après le texte du Codex Vaticanus (B) avec les variantes des cc. Alexandrinus (A), Sinaiticus (S), d'Ephrem (C), et des onciaux D, E, F.

— *J. P. Mahaffy. Greek life and Thought from the age of Alexander to the Roman conquest* (Londres, Macmillan, 1887). Tous les ouvrages qui nous retracent sans parti pris le tableau de la vie, des mœurs, des opinions et des croyances grecques pendant les siècles qui précédèrent l'apparition du christianisme doivent être les bienvenus. De même que la prétendue décadence romaine, la décadence grecque, après les grandes conquêtes d'Alexandre, a été l'objet de jugements beaucoup trop sommaires et trop absolus. De plus en plus, heureusement, on en arrive à comprendre que l'on ne peut pas se rendre compte de la formation du christianisme et de la civilisation chrétienne sans une connaissance plus approfondie et plus équitable de la société hellénique avant l'ère chrétienne et de la société syncrétiste de l'empire romain pendant les premiers siècles de notre ère. Comme contribution à la connaissance de la première de ces deux sociétés, l'ouvrage de M. Mahaffy mérite d'être pris en sérieuse considération.

— *A. B. Ellis. The Tshi-speaking peoples of the Gold Coast of West-Africa* (Londres, Chapman et Hall, 1887). L'auteur de cette solide étude sur les indigènes de la côte occidentale de l'Afrique est un officier supérieur de l'armée anglaise qui a fait un séjour prolongé chez les peuples qu'il a entrepris de nous faire mieux connaître. Il a accordé une attention toute particulière à leurs idées et à leurs pratiques religieuses ; il nous raconte ce qu'il a vu et ce qu'il a entendu lui-même ; mais contrairement à beaucoup d'autres voyageurs et missionnaires qui abordent ces questions avec des vues préconçues ou avec un certain dédain, il a observé scientifiquement leurs conceptions religieuses. Il n'en est que plus intéressant de constater qu'il confirme entièrement l'opinion des hiérographes qui voient dans le fétichisme une phase du développement religieux intermédiaire entre l'animisme et le polythéisme. Sa description des sorciers et des divinités généralement malfaisantes dont la superstition des indigènes

peuple l'univers, mérite également d'attirer l'attention, non pas tant à cause des connaissances nouvelles qu'elle nous fournit que comme une preuve nouvelle à l'appui des doctrines modernes sur les religions des non-civilisés. Il distingue quatre classes de dieux : ceux qui sont adorés par plusieurs tribus, par un ou plusieurs villages, par une ou plusieurs familles, ou seulement par quelques individus. Il nous donne aussi une liste des animaux sacrés et des plantes qui sont objets de vénération. En général, il se rattache aux doctrines de M. Herbert Spencer sur l'origine des idées ou des pratiques religieuses primitives.

— *Traditions populaires du Japon.* La livraison de janvier du *Folk-Lore Journal* contient un choix de traditions populaires des Ainos qui offre un grand intérêt, tant à cause de la nouveauté du sujet que par les indications qu'elles nous fournissent sur les pensées et les sentiments des non-civilisés. La Société anglaise du Folk-Lore annonce aussi la prochaine publication de deux volumes qu'il convient de signaler : les *Etudes* de M. Alfred Nutt sur le Saint-Graal et l'édition des *Sermones* de Jacques de Vitry, par le professeur T. F. Crane.

ALLEMAGNE

Publications récentes. — *W. Ahlwardt. Die Handschriften-Verzeichnisse der kgl. Bibliothek zu Berlin,* VII. *Verzeichniss der arabischen Handschriften*, I (Berlin, 1887 ; in-4 de XVIII et 413 p.). La bibliothèque de Berlin a acquis depuis cinquante ans un nombre très considérable de manuscrits arabes. M. Ahlwardt, qui a entrepris d'en dresser le catalogue, n'en compte pas moins de 6,450 volumes. La première partie de ce catalogue vient de paraître. Elle comprend deux livres, le premier consacré aux Prolégomènes et aux généralités, le second au Coran.

— *Les Œuvres de Josèphe.* Les éditions critiques des *Œuvres de Josèphe* se succèdent rapidement en Allemagne. M. Niese a déjà publié les deux premiers volumes de son édition monumentale qui comprennent les dix premiers livres des *Antiquités*. D'autre part, M. Naber va faire paraître à la librairie Teubner une autre édition du même auteur.

— *L'Histoire ecclésiastique de Philostorge.* La même librairie Teubner annonce une édition critique de l'*Histoire ecclésiastique de Philostorge,* par MM. Mendelssohn de Dorpat et M. Pierre Battifol, sur le modèle de l'édition de Zosime, publiée par le premier des deux collaborateurs. Les deux éditeurs ajouteront au texte une introduction historique et un commentaire perpétuel.

— *Le Séminaire des langues orientales à Berlin.* La direction de la nouvelle École des langues orientales de Berlin a organisé pour l'hiver de 1888 une série de conférences publiques dont plusieurs sont consacrées à l'histoire religieuse de l'Orient. Nous notons en particulier les suivantes : le 28 janvier, le Dr Tetsusirô Inouyé, répétiteur indigène pour la langue japonaise au séminaire oriental, a parlé de la religion nationale des Japonais, dite *le Sintô*. Le 4 février, M. le

professeur G. von der Gabelentz, de Leipzig, a étudié la valeur de la doctrine de Confucius. Le 18 février, M. Arendt, professeur de chinois au séminaire, exposera la vie domestique et la vie de famille chez les Chinois. Le 3 mars, le professeur Brugsch entretiendra ses auditeurs des relations sociales avec les Orientaux, et, le 10 mars, M. Büttner, inspecteur général des missions, professeur de Suaheli au séminaire, examinera les caractères distinctifs des facultés réceptives chez les indigènes du continent africain. Les conférences sont gratuites. L'Histoire des Religions aura désormais un nouveau foyer en Allemagne, à l'École des langues orientales.

AUTRICHE-HONGRIE

Le Folk-lore en Hongrie. — Il vient de se fonder à Buda-Pesth une nouvelle revue mensuelle intitulée *Ethnologische Mitteilungen aus Ungarn.* Le directeur, M. le professeur Anton Hermann, annonce qu'il s'attachera tout particulièrement à l'étude des traditions populaires magyares qui sont très nombreuses et encore fort mal connues. La revue tiendra compte également de tous les ouvrages concernant le folk-lore hongrois.

— *Travaux sur la Palestine.* Notre collaborateur, M. *Goldziher*, a publié dans les derniers mémoires de l'Académie hongroise, un excellent résumé des travaux des trente dernières années concernant la Palestine.

— *Le Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum.* La grande édition des auteurs ecclésiastiques latins, entreprise sous les auspices de l'Académie impériale de Vienne, se publie maintenant à la librairie Tempsky. Les éditeurs promettent de faire paraître trois volumes par an. Voici l'état présent de cette publication. Ont paru : Vol. I, *Sulpicius Severus* (ed. Halm); II. *Minucius Felix* et *Firmicus Maternus* (Halm) ; III. *Cyprianus*, 3 parties (Hartel) ; IV, *Arnobius Adversus Nationes* (Reifferscheid) ; V. *Orosius* (Zangemeister) ; VI. *Ennodius* (Hartel); VII. *Victor Vitensis* (Petschenig) ; VIII. *Salvianus* (Pauly); IX. *Eugippius* (Knoell) ; X. *Sedulius* (Huemer); XI. *Claudianus Mamertus* Engelbrecht); XII. *Augustinus, Speculum* (Weihrich); XIII. *Cassianus, Collationes* (Petschenig); XIV. *Luciferus Calaritanus* (Hartel); XV. *Commodianus* (Dombart); XVI. *Poetæ christiani minores,* contenant *Paulini Petricordiæ carmina* (Petschenig), *Orientii carmina* (Ellis), *Paulini Pellæi Eucharisticos* (Brandes), *Claudii Marii Victoris Alethia et Probæ cento* (Schenkl).

Les volumes XVII à XIX paraîtront prochainement, comprenant : *Cassianus* (1re partie, Petschenig); *Priscillianus* (Schepps), *Lactantius* (Laubmann et Brandt). Ensuite viendront les œuvres d'Ambroise, d'Arator, d'Augustin, d'Alcime Avitus, de Boèce, de Cassiodiore, de Cyprien (poète gaulois), de Dracontius d'Eugène de Tolède, de Fauste, de Fulgence, de Jérome, d'Hilaire, de Julianius Pomerius, d'Hilarien, de Juvencus, de Maxime, d'Optat, de Pacien, de Paschase, de Paulin de Nôle, de Philastre, de Rufin, de Tertullien, de Valerianus Cime-

liensis, de Victorin, de Rusticus Elpidius, de Victorinus Petaviensis, de Vincent de Lérins.

SUISSE

Publications récentes. — *La Noble Leçon,* édition par M. *Édouard Montet.* (Paris, Fischbacher, 1888 ; in-4 de VI et 95 p. avec pl.) Notre collaborateur, M. Édouard Montet, professeur à l'Université de Genève, a publié récemment l'édition critique de la *Noble Leçon* dont nous avons annoncé la mise en souscription (t. XV, p. 381). L'auteur est bien connu de ceux qui s'intéressent à l'histoire si curieuse des Vaudois par son livre publié en 1885 sous le titre de : *Histoire littéraire des Vaudois du Piémont.* (Paris, Fischbacher ; in-8 de XII et 241 p.). Des études prolongées sur l'histoire religieuse et sur les dialectes des Vaudois, la connaissance des récents travaux sur l'influence de la bible vaudoise dans les premières traductions de la Bible allemande, enfin une sympathie, discrète dans ses manifestations, pour les humbles martyrs d'une persécution religieuse plusieurs fois séculaire, ont préparé M. Édouard Montet à donner cette somptueuse édition du plus célèbre des textes vaudois. L'introduction nous fait connaître les manuscrits, la date, la forme littéraire, le contenu dogmatique et moral de la *Noble Leçon*; l'auteur y revient sur plusieurs assertions de son ouvrage antérieur pour les compléter ou les rectifier. Le texte même est donné d'après le manuscrit de Cambridge, avec indication des variantes des manuscrits de Genève, de Dublin et enfin du nouveau manuscrit récemment acquis par la Bibliothèque de Dijon. En face du texte ancien, nous trouvons une traduction française et, au bas de chaque page, la traduction correspondante en patois moderne de la vallée du Queyras et du Val Saint-Martin. Cette publication, imprimée avec le plus grand soin sur beau papier, enrichie de plusieurs clichés reproduisant des spécimens des divers manuscrits, fait honneur à l'auteur et à l'éditeur qui l'ont menée a bon terme.

Hollande.

Publications récentes. — *J. Cramer. De geschiedenis van het leerstuk der inspiratie in de laatste twee eeuwen in hare grondtrekken geschetst.* (Utrecht, Breyer, 1887 : in-8 de 149 p.) Cette étude a paru dans un recueil publié par MM. Cramer et Lamers, professeurs à l'Université d'Utrecht, sous le titre de *Nieuwe Bijdragen op het gebied van godgeleerdheid en wijsbegeerte.* (Nouvelles contributions dans le domaine de la théologie et de la philosophie.) Les fascicules de cette publication paraissent à intervalles irréguliers ; ils forment dès à présent près de cinq tomes complets où sont traitées, dans l'esprit d'une théologie conservatrice, mais très respectueuse des droits de la science, les questions les plus variées de l'histoire ecclésiastique et de la philosophie chrétienne. Le travail que M. Cramer nous a envoyé est consacré à l'histoire de la doctrine de l'inspiration des saintes Écritures pendant les deux derniers siècles ; il forme

la quatrième partie du cinquième tome. Il fait suite à deux autres travaux du même auteur sur l'histoire du Canon dans les quatre premiers siècles de l'Église chrétienne et sur la comparaison des doctrines catholique et protestante relatives à l'Écriture (2e et 3e partie du t. IV). L'ensemble constitue une histoire complète de la doctrine sur l'Écriture sainte depuis ses origines jusqu'à nos jours.

L'histoire de la doctrine de l'inspiration des saintes Écritures pendant les deux derniers siècles, pourrait également être intitulée : Histoire de la grandeur, de la décadence et de la mort d'un dogme. Les sociniens et les arminiens ont ouvert le feu contre le dogme massif, non pas tant des réformateurs que de leurs premiers et plus ardents disciples. Ils refusent toute valeur objecttive au fameux « témoignage du Saint-Esprit » que les docteurs réformés invoquent à l'appui de l'autorité divine des livres bibliques, renoncent à trouver dans l'Ancien Testament une inspiration analogue à celle du Nouveau Testament et, dans celui-ci même, limitent aux vérités nécessaires pour le salut, l'autorité absolue provenant d'une origine surnaturelle. Ils demandent déjà aux témoignages historiques une confirmation de cette autorité. Avec Wolff et la théologie leibnizienne, conformément au principe de la *ratio sufficiens*, les docteurs tentent d'asseoir l'inspiration de l'Écriture sur des raisonnements philosophiques; Semler et les rationalistes s'attaquent principalement à l'histoire du Canon. Le supranaturalisme biblique s'efforce d'établir la véracité des témoignages bibliques, en s'appuyant entre autres sur les miracles, et conclut alors des affirmations même de Jésus et des apôtres à l'inspiration et à l'autorité absolue de leur enseignement. La critique pénétrante de Lessing bouleverse cet échafaudage de raisonnements, dont le principal défaut est d'appuyer sur l'autorité de la raison et de la critique historique, l'autorité d'un enseignement inspiré que l'on déclarera ensuite supérieure à la raison et indépendante de la critique. Avec Schleiermacher, nous entrons dans la période vraiment moderne de la théologie protestante. Pour lui et surtout pour son disciple Rothe, il n'y a plus d'inspiration de l'Écriture, mais inspiration générale de l'Église, et spécialement des auteurs sacrés, et quand on tire les conséquences de leurs principes, l'inspiration des auteurs sacrés ne se distingue plus de l'inspiration des autres grands chrétiens que par sa plus grande intensité. De *seuls inspirés* ils sont devenus *les premiers parmi les inspirés.*

La travail de M. Cramer est clair, bien documenté; mais il est regrettable qu'il se soit exclusivement attaché à l'histoire de cette doctrine dans la théologie allemande, sans se préoccuper des travaux critiques de langue anglaise ou d'origine française qui, sur ce point spécial, ont peut-être plus d'importance que les œuvres de la théologie allemande si riche à d'autres égards. Il est essentiel de compléter les renseignements qu'il nous fournit par l'excellent livre de M. Édouard Rabaud, *Histoire de la doctrine de l'inspiration des saintes Écritures dans les pays de langue française de la Réforme à nos jours.* (Paris, Fischbacher, 1883.)

— *M. Kuenen et la critique de l'Hexateuque.* L'honorable professeur de Leyde consacre un long article du *Theologisch Tijdschrift* à l'examen des récents travaux sur l'*Hexateuque.* M. Kuenen étant l'un des principaux représentants de l'école dite *grafienne* ne saurait, en effet, laisser attaquer les résultats du long et savant travail critique auquel il a collaboré avec tant d'autorité. Après avoir repoussé en quelques mots les objections énoncées par M. Halévy ici-même (t. XIV), et dans la *Revue des Études juives* (janvier 1887), il examine les conclusions de M. Vatke, exprimées par la formule EP^2JP^1D ($E =$ document elohiste, $P =$ sacerdotal, $J =$ jéhoviste, $D =$ Deutéronome). M. Vatke place l'Élohiste à l'époque d'Esaïe et le Deutéronomiste, non pas sous Josias, mais dans les quelques dernières années du royaume de Juda. Ensuite vient le beau commentaire de M. Dillmann sur les *Nombres,* le *Deutéronome* et *Josué,* dont la formule est EP^2JDP^1, le plus ancien document, l'Élohiste, datant du commencement du XIe siècle ; l'introduction de la législation deutéronomique est placée sous Josias, comme par M. Kuenen, et l'œuvre législative est achevée dans le milieu sacerdotal qui se maintient à Babylone après 536. En arrivant à Jérusalem en 458, Esdras apportait notre Hexateuque actuel. M. Kuenen reproche surtout à M. Dillmann de considérer la question des origines de l'Hexateuque à un point de vue purement littéraire et sans tenir compte des rapports entre les documents analysés et l'histoire d'Israël. La différence de méthode est, en effet, frappante. M. Dillmann accuse les critiques de l'école de Reuss et Kuenen de se représenter *a priori* une évolution religieuse régulière au sein du peuple d'Israël et de s'appuyer ensuite sur ces prémisses pour déterminer la succession des documents combinés dans l'Hexateuque actuel. M. Kuenen montre à M. D. qu'il n'agit pas autrement lui-même et qu'il est impossible de suivre une autre méthode à moins d'accepter l'histoire telle que la conçoivent les auteurs mêmes de l'Ancien Testament.

Enfin M. K. s'en prend à M. Vernes qui a soutenu récemment que les écrivains prophétiques pris en bloc et les rédacteurs du Deutéronome ont fleuri après l'exil, et lui reproche très sévèrement de lancer des hypothèses téméraires sans aucune justification. M. Vernes ne saurait, en effet, se borner à l'énoncé de la thèse hardie qu'il a exposée ; il se doit et il nous doit la démonstration détaillée de ses affirmations, et nous croyons qu'il n'a pas l'intention de se soustraire à cette obligation. M. Kuenen s'attache dans l'article que nous analysons à défendre spécialement le point le plus contestable de sa construction historique, c'est-à-dire l'assimilation du Deutéronome à la nouvelle législation introduite sous Josias, et à réfuter l'hypothèse de M. Vernes d'après lequel le recueil des prophéties de Jérémie serait pseudepigraphe. Il reconnaît, en terminant, qu'il est bon de ne pas perdre de vue le fait qui domine toute l'argumentation de M. Vernes, c'est que tous les écrits de l'A. T. ne nous sont parvenus que par l'intermédiaire des Juifs postérieurs à l'exil.

BELGIQUE

Fr. Cumont. Alexandre d'Abonotichos. Un épisode de l'histoire du paganisme au IIe siècle de notre ère. (Bruxelles. Hayez, 1887, in-8 de 54 p.) L'auteur de ce mémoire extrait du t. XL des *Mémoires* publiés par l'Académie royale de Belgique, nous offre une bonne monographie sur l'impudent exploiteur de la superstition publique au IIe siècle, dont l'histoire bien connue est la plus vivante illustration des dispositions religieuses répandues dans la société gréco-romaine au temps de Marc-Aurèle. Il raconte la vie d'Alexandre d'Abonotichos, décrit le culte qu'il fonda et montre l'extension et l'influence de la nouvelle dévotion à Glycon qui se rattache intimement au culte si populaire d'Asclépios.

GRÈCE

Un temple d'Aphrodite. M. Schliemann, le célèbre explorateur des ruines de Tiryns et de Mycènes, travaille actuellement dans l'île de Cythère. Il a retrouvé les restes de l'un des plus anciens et des plus fameux temples d'Aphrodite, mentionné par Homère, par Hérodote et par Pausanias.

AMÉRIQUE

Leighton Parks, rector of Emmanuel Church, Boston. — *His star in the East a study in the early aryan religions.* (Boston. Houghton, Mifflin and Co, 1887. 1 vol. de 292 p. in-12.) M. Leighton Parks est un de ces protestants d'Amérique qui travaillent, avec un enthousiasme superbe, à élargir perpétuellement leur christianisme. Le petit volume qu'il nous présente aujourd'hui a pour but de démontrer au grand public, par l'étude des religions de l'Inde, que la vieille Bible chrétienne n'est pas toute la révélation et que le besoin que chaque homme a de celle-ci, a toujours et partout été satisfait dans la mesure où il était digne de recevoir satisfaction (p. 13). Le védisme, le brahmanisme, le bouddhisme sont à leur manière des révélations, moins parfaites que celle de Jésus, mais qui ne la contredisent pas et que celle-ci vient compléter.

Le caractère exclusivement scientifique de la *Revue* nous interdisant de discuter la partie théologique de cette thèse, nous nous bornerons à constater que sa partie historique, c'est-à-dire une bonne moitié du volume, est relativement bien faite. L'auteur n'e t pas spécialiste, mais il puise à de bonnes sources, les *Sacred Books,* Max Muller, Barth, Oldenberg, etc., et il montre à se débrouiller une aisance peu commune chez ceux qui travaillent de seconde main. Toutefois si, d'une part, la conception qu'il se fait du christianisme est très large et très acceptable, et si, d'autre part, l'exposé qu'il nous présente des religions de l'Inde est suffisamment fidèle, on doit avouer que les rapports qu'il découvre entre ce christianisme et ces religions ne sont pas tous bien solides. M. L. P. veut quelquefois trop prouver. Ajoutons, ce qui ne gâte rien, que l'ouvrage est écrit d'une plume très agréable et édité avec ce bon goût anglo-saxon qui parvient à rendre séduisants à l'œil les volumes les plus sévères. (Communication de M. E. M.)

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIETÉS SAVANTES[1]

I. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 23 décembre 1887.* L'Académie procède à l'élection de quatre correspondants étrangers. Sont nommés MM. *John Evans, Helbig, Bühler, de Sickel,* en remplacement de M. Rawlinson, élu associé étranger, et de MM. Henzen, Pott, Gozzadini, décédés. — Parmi les ouvrages présentés nous signalons : *Ernest Faligan. Histoire de la légende de Faust.*

Séance du 30 décembre. M. le marquis d'Hervey de Saint-Denys est élu président, pour l'année 1888 ; M. Barbier de Meynard est élu vice-président. — Sont élus correspondants nationaux : MM. le docteur Reboud, Ch. Joret et l'abbé Ulysse Chevalier, en remplacement de MM. de Boissieu et Francisque Michel décédés, et de M. Célestin Port, devenu membre libre. — A signaler parmi les ouvrages présentés : *James Darmesteter. Points de contact entre le Mahâbhârata et le Shâh-Nâmah.* (Extrait du *Journal asiatique*).

Séance du 6 janvier. M. *Le Blant* envoie de Rome la description de divers dons offerts au pape Léon XIII à l'occasion de son jubilé, parmi lesquels deux sarcophages chrétiens et une capsa (reliquaire), ornée d'emblèmes religieux.

Séance du 13 janvier. M. *Le Blant* rend compte des fouilles nouvelles opérées dans la catacombe de Sainte-Priscille. Il signale deux peintures, l'une représentant Jonas endormi sous le ricin, l'autre représentant le Christ entre les apôtres Pierre et Paul, et tendant au premier le livre de la loi nouvelle avec les mots : *Christus legem dat.* — Près de l'église Saint-Pierre-ès-liens, on a retrouvé un fragment de marbre qui appartient à une ancienne inscription de Saint-Calliste, connue par une copie du moyen âge. — M. *Heuzey* complète sa belle étude sur le symbole chaldéen du vase jaillissant, en prouvant que deux cylindres portant cette ornementation ne sont pas chaldéens, mais qu'ils appartiennent à la série des monuments dits hittites. Ils proviennent d'une école de

1) Nous nous bornons à signaler les articles ou les communications qui concernent l'histoire des religions.

sculpture étroitement alliée à l'art chaldéo-babylonien. On reconnait cette origine distincte à la présence du couvre-chef cylindrique, offrant quelque analogie avec notre chapeau haute forme. C'est la tiare des divinités assyriennes, avec des cornes disposées latéralement comme si elles étaient vues de face. L'un de ces cylindres porte une inscription cunéiforme; une monture en or prouve qu'il servait d'amulette. — M. *Georges Perrot* communique une notice de M. de la Blanchère sur des fragments de terre cuite, ornés de rosaces, de scènes bibliques, etc., destinés sans doute à la décoration des sarcophages. Ce sont des œuvres d'une exécution grossière remontant probablement au ve siècle de notre ère.

Séance du 29 janvier. M. *Renan* communique le résultat de l'étude qu'il a faite, de concert avec M. Philippe Berger, sur une inscription bilingue phénicienne et grecque, gravée sur un marbre de Paros que l'on a retrouvé au Pirée en très bon état de conservation. Voici l'interprétation de ce précieux document : « Le troisième jour de *mirzâb* (nom de mois inconnu), la quinzième année du peuple de Sidon, il a plu aux Sidoniens réunis en assemblée, de décider qu'une couronne serait décernée à Schamabaal, fils de Magon, qui a été *nasi* de la communauté, pour le temple et pour la construction du portique du temple. Cette couronne, qui sera d'or et du poids de vingt drachmes légales, lui est donnée parce qu'il a bâti le portique du temple et fait tout ce qui lui incombait d'après sa fonction. (Il a été décidé, en outre), d'écrire les noms de nos nasis qui ont présidé à la construction du temple sur une tablette d'or qui sera placée dans le portique. Pour la part de la communauté (dans la dépense à faire) pour cette tablette, que l'on prenne sur l'argent (du trésor) du dieu Baal-Sidon vingt drachmes légales. Afin que les Sidoniens connaissent, comme la communauté les connaît, les noms des hommes qui se sont succédé en exerçant des fonctions devant le peuple. » — Au-dessous du phénicien on lit l'indication suivante : *To Koinon Tôn Sidôniôn Diopeithên Sidônion* : « la communauté des Sidoniens (a honoré) Diopeités le Sidonien. » Diopeités, celui qui écoute Zeus, n'est que la traduction grecque de Schamabaal. La quinzième année du peuple de Sidon correspond à l'an 96 avant J.-C.; l'ère à laquelle se rapporte cette communication commence en l'an 111.

II. Société de Géographie. — *Séance du 20 janvier*. M. *Binder* fait une intéressante communication sur les Kurdes qui habitent la région montagneuse entre la Perse et la Turquie. Il cite l'opinion répandue parmi les chefs indigènes, et chez les Européens des régions voisines, que les Kurdes ont du sang français dans les veines depuis que des croisés français égarés ou prisonniers se sont fixés dans leur pays. M. Binder croit que c'est la variété des religions qui est la cause de la variété des tribus. Les religions chrétienne et musulmane s'y développent sous les formes les plus différentes. Les sectes diverses ont des langues différentes. Le voyageur consacre une description plus détaillée à la secte des Soubbas dont les rites sont parfois bizarres, et où l'on croit

retrouver des souvenirs des systèmes gnostiques. Il est d'autant plus urgent d'en fixer le caractère que cette secte tend à disparaître.

III. Revue historique. — *Janvier-février : Paul Monceaux.* Le grand temple du Puy-de-Dôme, le Mercure gaulois et l'histoire des Arvernes. II. Le dieu Lug. — *Martin Philippson.* Études sur l'histoire de Marie Stuart. Les lettres de la cassette. II. Les dépositions judiciaires. — *G. Fagniez.* Le père Joseph et Richelieu.

IV. Journal asiatique. — *Janvier : A. Bergaigne.* L'ancien royaume de Campa dans l'Indo-Chine, d'après les inscriptions.

V. Mélusine. — *Décembre : H. Gaidoz.* Un nouveau traité de mythologie. — *J. Tuchmann.* A propos d'un livre de médecine populaire. (Sur « La Rage et Saint-Hubert », de M. Gaidoz.) = *Janvier 1888 : H. Gaidoz.* Les trois clercs et le chat, légende chrétienne de l'Irlande. — Le suicide. — Les rites de la construction.

VI. Revue des traditions populaires.—*Décembre:* Coutumes, croyances et superstitions de Noël. (Notices de divers collaborateurs.) — *Stanislas Prato.* Le mythe solaire du cheval dans une formulette de Livourne. — *Pol de Mont.* Contes populaires flamands. = *Janvier : G. Le Calvez.* Rites et usages funéraires. La mort en Basse-Bretagne.

VII. Revue théologique. *XIII. 1 et 2 : A. Wabnitz.* La charité juive et son organisation au temps de Jésus-Christ. = *XIII. 3 : C. Bois.* De l'origine du péché d'après saint Paul.

VIII. Revue de théologie et de philosophie. — *XX. N° 1 : R. Chatelanat.* Abraham et Isaac en Egypte et à Gherâr. = *N° 2 : E. Ménégoz.* Une nouvelle hypothèse sur la composition de l'Apocalypse de Jean. = *N° 4 : J. Bovon.* L'hypothèse de M. Vischer sur l'origine de l'Apocalypse. = *N° 5 : Albert Revel.* La philosophie de Qohéleth. = *N° 6 : A. Sabatier.* Le problème des origines littéraires et de la composition de l'Apocalypse de saint Jean. — *G. Chastand.* Le quatrième évangile, le judaïsme et l'Ancien Testament.

IX. Muséon. — *Novembre : De Harlez.* Kaushitaki Upanishad (philosophie indoue) : Sarvôpanishadarthânubhûtiprakâças, ch. 8. — *De Witte.* Sur le nom de « Thammouz » attribué à Adonis. — *Spiegel.* La réforme de Zarathustra. — *Wilhelm.* Études avestiques (voir le n° suiv.). — *Colinet.* La méthode dans l'histoire des religions. = *Janvier 1888 : G. Schils.* Les races jaunes de l'Afrique australe. — *T. de la Couperie.* Les langues de la Chine avant les Chinois. — *R. Basset.* Mélanges d'histoire et de littérature orientale (Sur les royaumes musulmans du Soudan). — *A. van Hoonacker.* Quelques observations critiques sur les récits concernant Biléam. — *Imbert.* Le temple reconstruit par Zorobabel. — *P. Martin.* La Vulgate latine au XIIIe siècle, d'après Roger Bacon.

X. Revue des Langues romanes. — *Octobre-Décembre : Guillaume.* Le mystère de Saint-Pons. — *Lambert.* Contes populaires du Languedoc.

XI. Bulletin de la Société de géographie de Lyon, T. VI : *Ollier.* Le Thibet d'après la correspondance des missionnaires, par Desgodins. — *Desgodins.* Monographie du travailleur bouddhiste.

XII. Revue archéologique. — *Novembre-décembre 1887 : A. Héron de Villefosse.* Fragments de la frise du temple de Magnésie du Méandre nouvellement découverts. — *Léon Heuzey.* La masse d'armes et le chapiteau assyrien. — *F.-P. Revellat.* Notice sur une inscription tumulaire d'une flaminique découverte à Antibes en 1883. — *A. Héron de Villefosse.* Inscriptions provenant du Maroc et de la Tunisie. — *Jacques Guillemaud.* Les inscriptions gauloises. Nouvel essai d'interprétation. — *Moïse Schwab.* Un bas-relief de la Renaissance. — *Paul Monceaux.* Notice critique sur la chronologie des œuvres d'Apulée. — *Salomon Reinach.* Chronique d'Orient. (Compte rendu du dernier voyage de M. Ramsay en Asie-Mineure.)

XIII. Romania. — *Avril-octobre : Fr. Bonnardot.* Fragments d'une traduction de la bible en vers. — *P. Meyer.* Notice du ms. 1137 de Grenoble renfermant divers poèmes sur saint Fanuel, sainte Anne, Marie et Jésus. — *P. Meyer.* Fragments d'une ancienne histoire de Marie et Jésus en laisses monorimes.

XIV. Révolution française. — *Décembre.* Bernardin de Saint-Pierre et la Révolution. (Rapport de Garat sur B. de Saint-Pierre.) = *Janvier 1888 : Edme Champion.* La Constitution civile du clergé.

XV. Bulletin de la Société de l'Histoire du protestantisme français. — *Décembre : N. Weiss.* La situation politique et religieuse de la France en octobre 1563 d'après un catholique sincère. (Lettres de Simon Renard à la duchesse de Parme.) — *F. S.* Le pensionnaire d'un pasteur au XVIIe siècle et sa tante Françoise de Beringhen (5 lettres). — *E. Arnaud.* La quatrième guerre de religion dans le Velay.

XVI. Revue des Études juives. — *Octobre-décembre : J. Halévy.* Recherches bibliques : 1° Le chap. XIV de la Genèse ; 2° Ab Hamôn Gôjim ; 3° la langue des Hittites d'après les textes assyriens. — *Is. Loeb.* Le saint enfant de la Guardia. — *L. Lazard.* Les revenus tirés des Juifs de France dans le domaine royal (XIIIe siècle). — *Is. Loeb.* La correspondance des Juifs d'Espagne avec ceux de Constantinople. — *W. Bacher.* Le commentaire de Samuel ibn Hofni sur le Pentateuque.

XVII. Revue de Géographie. — *M. Leclerc.* L'influence arabe et mahométane à Madagascar.

XVIII. Revue des Deux-Mondes. — *15 décembre : Emile Gebhart.* Un problème de morale et d'histoire. Les Borgia. Les débuts d'Alexandre VI. = *1er janvier : G. Boissier.* La conversion de saint Augustin = *1er février : Paul Monceaux.* Apulée magicien. Histoire d'une légende africaine.

XIX. Journal des Savants. — *Octobre : Alfred Maury.* Anne Boleyn. (Voir décembre.) — *Gaston Paris.* Publication de la Société des anciens textes français. — *E. Muntz.* La tradition antique au moyen âge. = *Novembre : Ad.*

Franck. L'irréligion de l'avenir. (Voir décembre.) — *Barthélemy Saint-Hilaire*. Csoma de Körös. = *Décembre : Gaston Paris*. Le Mystère des Trois Doms.

XX. Revue Bleue. — *24 décembre : Ch. L. Livet*. Les anciens noëls.

XXI. Revue scientifique. — *7 janvier : L. Barré*. L'astronomie fabuleuse.

XXII. Revue pédagogique. — *Décembre : Gabriel Compayré*. La pédagogie de Port-Royal. — *Louis Steeg*. Les « Monumenta Germaniæ pædagogica », II. Institutions scolaires de la Société de Jésus de 1541 à 1599.

XXIII. Revue chrétienne. — *Janvier : Ph. Bridel*. L'évolution de la pensée religieuse dans le monde ancien, d'après M. de Pressensé.

XXIV. Revue de Belgique. — *Décembre : Emile Coemans*. La vie d'outre-tombe chez les Assyro-Babyloniens. = *Janvier : Eugène Monseur*. Travaux récents sur les origines de la littérature grecque.

XXV. Academy. — *10 décembre 1887 : Thomas Tyler*. A Hittite symbol. — *W. Sanday*. The Septuagint. (A propos de l'excellente éd. des Septante de M. *Swete* à l'University Press de Cambridge, et d'une concordance de l'A. T. grec publiée par l'éditeur Bagster, moins coûteuse que la Concordance annoncée par la Clarendon Press. Voir le n° du 24 déc.) — *F. Kielhorn*. The initial point of the Chêdi or Kulachuri Era (l'an 248 = 0). = *24 décembre : M. Friedlaender*. Aboth di Rabbi Nathan. (Éloge de l'édition de ce traité de la Mishna par M. Sal. Schechter.) — *Th. G. Pinches*. A bilingual list of assyrian gods. (Voir article de M. Bezold le 14 janvier.) = *31 décembre : Terrien de la Couperie*. The Yueh-Ti and the early Buddhist missionaries in China. (Importantes observations sur la propagation du bouddhisme dans l'Asie centrale et les régions entre l'Inde et la Perse, aux abords de l'ère chrétienne.) — The annual meeting of the Egypt exploration fund. = *14 janvier 1888 : Rob. Brown jun*. A Dionysiac etruscan inscription. = *21 janvier : A. Lang*. The metaphysics of so called savages. — *J. Goning*. Superstitious practices in southern Italy. — *Th. G. Pinches*. The messianic idea among the early Babylionians and Assyrians. — *M. Naville's*. Lecture on Bubastis and the city of Onias. = *28 janvier*. *Max Müller*. The metaphysics of so called savages. — *Henri Gaidoz*. The text of the Mabinogion and other welsh tales, from the Red Book of Hergest. — *S. Beal*. Early buddhist missionnaries in China. (Réponse à l'article de M. Terrien de Lacouperie, du 31 décembre.)

XXVI. Athenæum. — *31 décembre 1887 : W. Mercer*. Etruscan tombs.

XXVII. Transactions of the Royal Society of Literature of London. — 2e *série*, XIV, *1* : *Stone*. The aryan birthplace. — *Leland*. The mythology, legends and folklore of the Algonkins. — *Heaton*. On the origin, the manners, customs and institutions and the annihilation of the aborigines of Australasia.

XXVIII. Indian Antiquary. — *Novembre : Temple*. An astrological sanad granted by Govindrav Gaikwad. — *Sastri*. Folklore in southern India. — *Wadia*. Folk-lore in western India. — *D'Penha*. Folklore in Salsette.

XXIX. Babylonian and oriental Record. — *II, 1* : *de Harlez*. A buddhist repertory. Man Han Si-Fad Tsyeh Yao. — *W. St Chad Boscawen*. Inscriptions relating to Belshazzar. (Voir le n° suivant.) — *A. H. Sayce*. Was Jareb the original name of Sargon. — *E. et V. Revillout*. Sworn obligations in Babylonian law. = *II, 2* : *de la Couperie*. The shifted cardinal points from Egypt to early China. — *L. C. Casartelli*. Two discourses of Cheroes the immortal-souled. — *Flinders Petrie*. A royal egyptian cylinder with figures. — *Th. Pinches*. Babylonian etymologies. — *A. Cunningham*. Deities on Indo-scythian coins.

XXX. Scottish Review. — *Janvier : George Burnett*. Scotland in times past. (A propos du livre du duc d'Argyll sur l'Ecosse d'autrefois et l'Ecosse d'aujourd'hui.) — Early Scottish coronations. — Scottish University reform.

XXXI. Unitarian Review. — *Janvier : Conrad Mascol*. The scripture idea of salvation. — *John Fretwell*. Johannes Ronge and the English protestants. — *Lewis G. Janes*. Egyptian doctrine of the future life.

XXXII. Expositor. — *Janvier : P. W. Farrar*. Characteristics of modern English Exegesis. — *T. K. Cheyne*. The use of mythic phrases by the Old Testament writers. — *F. Godet*. The pastoral epistles or the closing labours of the apostle Paul. — *T. K. Cheyne*. Survey of recent Old Testament literature. — *Ives Curtiss*. Recent Old Testament studies in America.

XXXIII. Contemporary Review. — *Janvier : Dean of Peterborough*. The age of the Pentateuch. (Voir février.) = *Février*. Islam and christianity in India. — *W. E. Gladstone*. The homeric Hèrê. — *Waller C. Smith*. The Scottish church question.

XXXIV. National Review. — *Janvier* : Lady *Magnus*. Charity in talmudic times.

XXXV. Church Quarterley Review. — *Janvier*. The first christian philosophers. — Papal infallibility and Galileo. — The Italian Renaissance and the Roman catholic reaction. — The Codex Amiatinus, when and where written. — Owen's dogmatic theology.

XXXVI. Calcutta Review. — *Janvier : Cust*. The races and languages of Oceania. — *Dutt*. Hindu civilisation of the Brahmana Period. — *Keene*. Christian paganism.

XXXVII. Deutsche Litteraturzeitung. — *10 décembre 1887 : R. Gottheil*. Amerikanisch-orientalische Gesellschaft. (Compte-rendu détaillé des séances très intéressantes de la Société américaine orientale, les 26 et 27 octobre 1887.) = *7 janvier* : Archäologische Gesellschaft zu Berlin. (Compte-rendu de la séance générale du 9 décembre : fouilles de M. Schuchardt à Pergame, et recherches du docteur Moritz sur un mode encore inconnu de sépulture babylonienne.)

XXXVIII. Ausland. — *N° 47* : Ethnographische Funde aus der letzten

Heidenzeit Finnlands. = *N° 52 : Mailand.* Mythische Wesen in dem rumänischen Volksglauben.

XXXIX. Globus. — *N° 20 :* Das Schamanenthum unter den Burjäten.

XL. Zeitschrift der deutschen morgenlændischen Gesellschaft. *XLI. 3 : Arnhard.* Die Wasserweihe nach dem Ritus der æthiopischen Kirche. — *Gelzer.* Aegyptisches. — *Von Wlislocki.* Märchen des Siddhi-Kür in Siebenbürgen. — *Bollensen.* Beiträge zur Kritik des Veda. — *Oldenberg.* Die Adhyâyateilung des Rigveda.

XLI. Sitzungsberichte der kgl. preussischen Akad. zu Berlin. — *XLIV, XLV : Weber.* Ahalyâ, Achilleus und verwandtes.

XLII. Neue Jahrbücher für Philologie und Pædagogik. — *1887. N° 9 : Roscher.* Die Schlangentopfwerferin des Altarfrieses von Pergamon. — *Knaack.* Zu Gregorios von Nazianz. — *Schröter.* Homerlektüre und prähistorische Mythologie (voir n° 10) = *N° 10 : Ludwich.* Zu den Orphischen Argonautika. — *Stengel.* Opferspenden.

XLIII. Zeitschrift für afrikanische Sprachen. — *I. 1 : Christaller.* Negersagen von der Goldküste. — *Endemann.* Texte von Gesängen der Sotho.

XLIV. Oesterreichische Monatsschrift für den Orient. — *Décembre : Fritsche.* Die Totengebräuche der asiatischen Völker.

XLV. Zeitschrift des deutschen Palæstina-Vereins. — *X. 3 et 4 : Einzler.* Der Name Gottes und die bösen Geister im Aberglauben der Araber Palästina's.

XLVI. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. — *XXXI, 1 : Hilgenfeld.* Paulus von Damascus bis zum Brief an die Galater. — *Brandt.* Die Einsetzungsworte des Abendmahls. — *Kuttner.* Das Verhältniss von Jac. II und Röm. XII. — *Merx.* Johannes Buxtorfs des Vaters Targumcommentar Babylonia (fin). — *Hilgenfeld.* Die Essäer Philos. — *Görres.* Die Religions politik des Kaisers Constantins I. — *Dräseke.* Boethiana.

XLVII. Evangelisches Missionsmagazin. — *Février : Schaub.* Die Geomantie, ein Hauptbollweik des chinesischen Heidentums.

XLVIII. Katholik. — *Octobre-novembre :* Des Nicolaus von Kues Lehre vom Kosmos. — Pabst Benedict VIII (1012-1024). — St-Michael, der Patron der Begräbnisbauten und der Türme.

XLIX. Jahrbücher für protestantische Theologie. — *XIII, 3 : Braasch.* Schleiermachers philosophische Gotteslehre. — *Ohle.* Die Essäer des Philo (fin). — *Van Manen.* Paulus Episcopus. — *Von Soden.* Der Epheserbrief (fin). —*Hasenclever.* Die Ampliatusgruft in der Domitillakatakombe. — *Görres.* Einige populäre Heiligen der katholischen Kirche in Geschichte und Legende. = *XIII, 4 : Gelzer.* Der Streit ueber den Titel des œkumenischen Patriarchen. — *Lipsius.* Valentinus und seine Schule. — *Draseke.* Zur Zeitfolge der dogmatischen Schriften des Apollinarios von Laodicea. — *Schmid.* Die Tage in Genesis I.-II. 4 a. = *XIV. 1 : Bornemann.* Zur Hypothese von der Wal-

denser Bibel. — *Wendland.* Die Essäer bei Philo. — *Völter.* Der Barnabasbrief. — *Bois.* Zur Exegese der Pastoralbriefe.

L. Theologische Studien und Kritiken. — *1888. N° 1 : Köstlin.* Religion nach dem Neuen Testament. — *Beyschlag.* Die Apokalypse gegen die jüngste kritische Hypothese in Schutz genommen. = *N° 2 : Gieselbrecht.* Die Immanuelweissagung. — *Rösch.* Astarte-Maria.

LI. Zeitschrift für katholische Theologie. — *1887. N° 4 : Blötzer.* Die geheimen Sünden in der altchristlichen Bussdisciplin (2[e] art.). — *Breitung.* Zur Orientierung in der Sündflutfrage. — *Grisar.* Paralipomena zur Honoriusfrage.

LII. Neues Archiv der Gesells. für æltere deutsche Geschichtskunde. — *XIII, 2 : Herzberg-Fränkel.* Ueber die Nekrologischen Quellen der Diocesen Salzburg und Passau. — *Meyer.* Amalarii Fortunati Episcopi trevirensis epistula de tempore consecrationis et jejunii. — *Schmidt.* Paulus Diaconus und die Origo gentis Longobardorum.

LIII. Baltische Studien. — *XXXVII, 4 : Wehrmann.* Geschichte der St-Jacobikirche in Stettin bis zur Reformation.

LIV. Nord und Süd. — *Décembre : Du Prel.* Die Mystik der alten Griechen. II. Mysterien (fin).

LV. Ungarische Revue. — *VII. 9 :* Ungarische Volksmärchen (Die drei Erzengel).

LVI. Mittheilungen des Instituts für œsterreichische Geschichtsforschung. — *VIII. 2 : H. Hoogeweg.* Der Kreuzzug von Damiette (1217-1221). = *VIII. 3 : P. Scheffer-Boichorst.* Der Streit ueber die pragmatische Sanction Ludwigs des heiligen. = *IX. 1 : Harry Breslau.* Papyrus und Pergament in der päpstlichen Kanzlei bis zur Mitte des XI Jahrh. Ein Beitrag zur Lehre von den älteren Papsturkunden. — *Fr. Wickhoff.* Die monasteria bei Agnellus. — *L. von Heinemann.* Heinrichs VI angeblicher Plan einer Säcularisation des Kirchenstaates. — *Winkelmann.* Zur Einführung der Todesstrafe für Ketzerei.

LVII. La Civiltà cattolica. — *N° 899 :* Il primo apparire della religione.

LVIII. Theologisch Tijdschrift. — *Janvier : A. Kuenen.* De jongste phasen der critiek van den Hexateuch. — *J.-G. Boekenoogen.* De opstandingsverhalen. (Les récits relatifs à la résurrection.)

BIBLIOGRAPHIE[1]

GÉNÉRALITÉS

F. Max Müller. Biographies of words and the home of the Aryas. — Londres, 1888, 1 vol. in-8, 7 sh. 6.

Michele Jetti. La scienza delle religione e la storia della chiesa. — Naples, 1887, 1 br. in-8 de 31 p.

Julien Vinson. Les religions actuelles, leurs doctrines, leur évolution, leur histoire. — Paris, Delahaye Lecrosnier, 1888, 1. vol. in-8 de xxxiv et 624 p.; 9 fr.

CHRISTIANISME

De Granges de Surgères. Iconographie bretonne. I. — Paris, Picard, 10 francs.

J. von Zhisman. Das Stifterrecht in der morgenländischen Kirche. — Vienne, Holder, 2 m. 80.

Giambattista Borelli. Studi filosofico-sociali, III : 1. Cattolicismo e sue conseguenze sociali. Cristo e cristianesimo. — 2. Monachismo e laicismo negli instituti di beneficenza ed istruzione. — 3. Il Naturismo. — Rome. Botta ; 1 vol. in-8 de 195 p.

L. du Broc de Segange. Les saints patrons des corporations et protecteurs spécialement invoqués dans les maladies et dans les circonstances critiques de la vie. — Paris, Blond, Barral. 1887 ; 2 vol. in-8 de xii-560 et 638 p.

W. Smith et *H. Wace.* A dictionary of christian biography, t. IV. (N-Z). — Londres, Murray, 1887 ; 1 vol. in-8 de 1230 p.; 42 sh.

R. Sohm. Kirchengeschichte im Grundriss. — Leipzig, Böhme, 1888 ; 1 vol. in-8 de vi et 194 p. ; 2 m. 80.

G. P. Fisher. History of the christian church. — New-York, Scribner, 1887 ; 1 vol. in-8 de xiii et 701 p. (avec cartes) ; 3 d. 50.

R. Stanton. Menology of England and Wales ; brief memorials of the ancient British and English saints. — Londres, Burns, 1887 ; 14 sh.

P. de Lagarde. Onomastica sacra (nouvelle éd.). — Goettingue, Dieterich ; 1 vol. in-8 de viii et 368 p. ; 15 m.

Ph. Zorn. Lehrbuch des Kirchenrechts. — Stuttgard, Enke, 1887 ; 1 vol. in-8 de xvii et 534 p. ; 9 m.

Th. Bernard. Cours de liturgie romaine ou explication historique, littéraire et mystique des cérémonies de l'Église, à l'usage des séminaires et du clergé. I. 2. Le bréviaire. — Paris, Berche Tralin, 1887 ; 2 vol. in-18 de xxvii-467 et 511 p.

B. Volz. Die Anfänge des Christenthums im Rahmen ihrer Zeit. — Leipzig, Spamer, 1888 ; in-8 de 120 p. ; 1 m. 20.

J. Grimm. Das Leben Jesu nach den vier Evangelien dargestellt. IV. Geschichte der öffentliche Thätigkeit Jesu. — Ratisbonne, Pustet, 1887 ; 1 vol. in-8 de 710 p. ; 5 m. 40.

1) En dehors des nombreux ouvrages mentionnés dans la *Chronique* et dans le *Dépouillement des Périodiques*.

Ed. Weiss. Das Evangelium Johannis mit Hindeutungen auf das Freimaurerthum. — Leipzig, Findel, 1887 ; in-8 de IV et 111 p. ; 2 m.

G. F. Wahle. Das Evangelium nach Johannes ausgelegt. — Gotha, Perthes, 1888 ; in-8 de 714 p. ; 12 m.

C. Geikie. The life and words of Christ. — Londres, Cassell, 1887 ; in-8 de 738 p. ; 7 sh. 6.

A. Maclaren. The epistles of St-Paul to the Colossians and Philemon. — Londres, Hodder, 1887 ; in-8 de 500 p. ; 7 sh. 6.

F. Roos. Die Briefe des Apostels Paulus und die Reden des Herrn Jesu. Ein Blick in den organischen Zusammenhang der neutestamentlichen Schriften. — Ludwigsburg, Neubert, 1887 ; in-8 de IV et 296 p. ; 3 m..

G. A. Fricke. Der paulinische Grundbegriff der δικαιοσύνη θεοῦ erörtert auf Grund von Röm. III. 21-26. — Leipzig, Böhme, 1888 ; in-8 de III et 75 p. ; 2 m.

G. Wohlenberg. Die Lehre der Zwölf Apostel in ihrem Verhältniss zum neutestamentlichen Schrifttum. — Erlangen, Deichert ; in-8 de III et 96 p. ; 2 m.

A. Roberts. Greek the language of Christ and his apostles. — 1 vol. in-8 ; 18 sh.

Fr. F. Hamilton. Ex evangeliis evangelium. L'Évangile des évangiles ou les quatre récits canoniques réduits au texte unique le plus complet. — Paris, Fischbacher ; 1 vol. in-16 de VIII et 484 p. ; 5 francs.

H. A. Birks. Studies of the life and character of St-Peter. Londres, Hodder, 1887 ; in-8 de 290 p. ; 3 sh. 6.

W. L. Ribbeck. Annäus Seneca der Philosoph und sein Verhältniss zu Epikur, Plato und dem Christenthum. — Hanovre, Goedel ; 2 m.

O. Pohl. Die altchristliche Fresko-und Mosaikmalerei. — Leipzig, Hinrichs. 1888 ; in-8 de III et 203 p. ; 4 m.

H. F. J. Lie. Die Darstellungen der allerseligsten Jungfrau und Gottesgebärerin Maria auf den Kunstdenkmälern der Katakomben. — Fribourg en Brisgau, Herder. 1887 ; in-8 de XIX et 410 p. avec pl. ; 8 m.

H. U. Meyboom. Marcion en de Marcionieten. — Leyde. Engels, 1887 ; in-8 de 272 p. ; 3 fl.

W. H. Withrou. The catacombs of Rome and their testimony relative to primitive christianity (illustré). — Londres, Hodder, 1887 ; in-8 de 546 p. ; 6 sh.

Antiqua Mater. A study of christian origins. — Londres, Trübner, in-12 de XX et 308 p.

E. Amélineau. Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IVe et Ve siècles. — Paris, Leroux ; 60 francs.

Athanasius. De incarnatione Verbi Dei, with analysis, synopsis and notes by T. H. Bentley. — Londres, Tract Society, 1887 ; 2 sh.

Saint Athanase. Vie de saint Antoine. Éd. annotée par F. Maunoury. — Paris, Delagrave, 1887 ; in-12 de 88 p.

P. Allard. Les dernières persécutions du IIIe siècle (Gallus, Valérien, Aurélien) d'après les documents archéologiques. — Paris, Lecoffre, 1887 ; in-8 de XVIII et 416 p.

G. T. Stokes et *C. H. Wright.* The Writings of St-Patrick, the apostle of Ireland. — Londres, Nisbet, 1887 ; in-8 de 78 p.; 1 sh.

Monumenta Germaniæ historica. Auctorum antiquissimorum, t. VIII. Sidonii epistolæ et carmina, ed. Ch. Luetjohann ; 16 m. — Epistolarum, t. I. 1. Gregorii Primi papæ registrum epistolarum (I. 1), lib. I-IV, ed. P. Ewald ; 9 m. — Berlin, Weidmann.

P. Poppe. Ueber das Speculum humanæ salvationis und eine mitteldeutsche Bearbeitung desselben. — Strasbourg, Trübner ; 2 m.

P. P. M. Alberdingk Thijm. Geschichte der Wohlthätigkeitsanstalten in Belgien von Karl dem Grossen bis zum XVI[e] Jahrhundert. — Fribourg en Brisgau. Herder ; 4 m.

E. Lévy. Poésies religieuses provençales et françaises du mscrt extrav. 268 de Wolfenbuttel. — Paris, Maisonneuve ; 6 francs.

L. von Ranke. Weltgeschichte, VIII. Kreuzzüge und päpstliche Weltherrschaft (XII[e] et XIII[e] Jahrh.) ; publié par A. Dove, G. Winter et Th. Wiedemann. — Leipzig, Duncker et Humblot ; 17 m.

G. M. Dreves. Analecta hymnica medii ævi, II. — Hymnarius Moissiacensis. — Leipzig, Fues ; in-8 de 174 p.; 5 m.

L. Gautier. La poésie religieuse dans les cloîtres des IX[e] et XI[e] siècles. — Paris, Picard ; 2 fr. 50.

A. Reiners. Unbekannte Tropengesänge des feierlichen Messamtes im Mittelalter nebst einigen Melodien der Kyrietropen, gesammelt aus ungefähr 50 Handschriften des X-XIII Jahrh. — Luxembourg, Schamburger, 1887 ; in-8 de 68 p.; 2 m.

T. W. E. Roth. Lateinische Hymnen des Mittelalters. — Augsbourg, Schmidt, 1888 ; in-8 de X et 165 p. ; 4 m.

J. Berchtold. Die Bulle *Unam sanctam*, ihre wahre Bedeutung und Tragweite für Staat und Kirche. — Munich, Kaiser, 1887 ; in-8 de 135 p. ; 2 m. 70.

Wilhelm Martens. Die Besetzung des päbstlichen Stuhls unter den Kaisern Heinrich III und Heinrich IV. — Fribourg, Mohr ; 1887, in-8 de 340 p.; 6 m. 60.

E. Berger. Les registres d'Innocent IV, 8[e] fasc. — Paris, Thorin ; 18 fr. 75.

E. Langlois. Les registres de Nicolas IV, 3[e] fasc. — Paris, Thorin ; 9 fr. 60.

Monumenta Germaniæ historica : Epistolæ sæculi XIII, e regestis pontificum romanorum selectæ per G. H. Pertz. Ed. C. Bodenberg, t. II. — Berlin. Weidmann. 18 m.

— Necrologia Germaniæ. I. Diœceses Augustensis, Constantiensis, Curiensis. Ed. F. L. Baumann ; 2[e] partie ; 14 m.

A. Horawitz. Zur Geschichte des Humanismus in den Alpenländern, livr. 2 et 3. — Vienne, Gerolds.

Th. van der Haegen. Jean Hus, exposé de sa doctrine sur l'Église. — Alençon, Guy, 1887, in-8 de 123 p.

A. von Druffel. Monumenta tridentina, 3[e] livr. (janv.-février 1546). — Munich, Franz, 1887, in-4, de 265 à 400 p.; 4 m.

J. Calvini. Opera, ed. Baum, Cunitz et Reuss (Corpus reform., v. 63). - Brunswick, Schwetschke, in-4 de 688 p.; 12 m.

R. Stähelin. Briefe aus der Reformationszeit, grössentheils nach Manuscripten der Zwingerschen Briefsammlung veröffentlicht. — Bâle, Schneider, in-4, 1 m. 60.

L. Keller. Die Gegenreformation in Westfalen und am Niederrhein, Actenstücke und Erläuterungen.— Leipzig, Hirzel, 1887, in-8 de VIII et 698 p.; 16 m.

E. Bourelly. Jean Claude et la défense de la Réformation. — Montauban; Granié, 1887, in-8 de 130 p.

J. Diefenbach. Die lutherische Kanzel. Beiträge zur Geschichte der Religion, Politik und Cultur im XVIIe Jahrh. — Mayence, Kirchheim, 1887, in-8 de VIII et 208 p.: 3 m.

F. Linderberg. William Penn (en danois). 1re partie. Kolding, Jorgensen, in-8 de 88 p.

S. D. van de Veen. Uit de vorige eeuw. Vier voorlezingen ter kenschetsing van het kerkelijk en godsdienstig leven in de XVIIIe eeuw. — Utrecht, Breyer, 1887, in-8 de 188 p.; 1 fl. 50.

Chronique de l'ordre des Carmélites de la réforme de Sainte-Thérèse depuis leur introduction en France. 2e série, t. I. — Poitiers, Oudin, 1887; in-8 de XIII et 626 p.

G. G. Perry. History of the English church, from the accession of the House of Hanover to the present time. — Londres, Murray, 1887, in-8 de 578 p.; 7 sh. 6.

W. Schmidt. Romano-catholici per Moldaviam episcopatus et rei romano-catholicæ res gestæ. — Buda-Pesth, Kilian, 6 m.

B. C. Roosen. Geschichte der Mennoniten-Gemeinde zu Hamburg und Altona. II. Die Zweiten anderthalb Jahrhunderte. — Hambourg, Gräfe, 1887; in-8 de 87 p.; 80 pf.

S. Brunner. Die vier Grossmeister der Aufklärungstheologie (Herder, Paulus, Schleiermacher, Strauss) in ihrem Schreiben und Treiben verständlich und nach Möglichkeit erheiternd dargestellt. — Paderborn, Schöningh, 1888, in-8 de XVI et 634 p.; 5 m. 40.

J. Cramer. De geschiedenis van het leerstuk der inspiratie in de laatste twee eeuwen in hare grondtrekken geschetst. — Utrecht, Breyer, 1887, in-8 de 150 p.; 1 fl. 90.

E. Flugel. Thomas Carlyle's religiöse und sittliche Entwicklung und Weltanschauung. — Leipzig, Grunow, 5 m.

A. F. Heard. The Russian Church and Russian dissent comprising orthodoxy, dissent and erratic sects. — Londres, Sampson Low.

N. Tsakni. La Russie sectaire. Sectes religieuses. — Paris, Plon-Nourrit. 1 vol. in-18, 3 fr. 50.

Bernard O'Reilly. Life of Leo XIII. — Londres, Sampson Low.

John Oldcastle. Life of Leo XIII. — Londres, Burns et Oates.

F. P. Josa. The apostles of the Indians of Guiana, a memoir of the life and la-

bours of Rev. W. H. Brett.—Londres, Wells Gardner, 1887, in-8 de 164 p. 6 sh.

V. Jouët. La Société des Missionnaires du Sacré-Cœur dans les vicariats apostoliques de la Mélanésie et de la Micronésie. — Paris, Dumoulin, 1887, in-8 de 252 p.

JUDAISME ET ISLAMISME

Jubelschrift zum siebzigsten Geburtstage des Professors Dr H. Graetz. — Breslau, Schottlaender, 7 m. 50.

Von Pavly. Sulchan-Arukh (gedeckte Tafel) oder das Ritual-und Gesetzbuch des Judentums, zum ersten Male von dem Original frei uebersetzt und mit Quellenangaben, Erläuterungen etc. versehen; 1re livr. — Zurich, Schabelitz, 4 m.

A. Merx. Porta linguarum orientalium, 8e partie. Chrestomathia targumica. — Berlin, Reuther, 1888, in-8 de XVI et 360 p.; 7 m. 50 pf.

G. G. Bradley. Lectures on the book of Job, delivered in Westminster abbey. — Oxford, Clarendon Press.

B. Ferrari. Il salmo CX del testo ebraico : studio esegetico. — Venise, impr. du patriarcat, 1887, in-8 de 59 p.

M. Heidenheim. Bibliotheca samaritana, 4e livr. Die samaritanische Liturgie (eine Auswahl), mit Einleitung, Beilagen, Uebersetzungen, III. — Leipzig, Schulze, 1888, in-8 de VI et 137 à 230 p.

A. Carbon. Étude sur la chronologie biblique. — Paris, Brison, 1887, in-8 de 216 p.

H. van Dyke. The story of the Psalms. — New-York, Scribner, 1887, in-12 de VI et 259 p.; 1 d. 50.

R. Kittel. Geschichte der Hebräer, I. Quellenkunde und Geschichte der Zeit bis zum Tode Josuas (collection des Handbücher der alten Geschichte I. 3). — Gotha, Perthes, 1888, in-8 de XII et 281 p.; 6 m.

W. L. Gage. Palestine, historical and descriptive, or the home of God's people. — Londres, Warne, 1887, in-8 de 560 p. (illustré), 7 sh. 6.

H. Hirschfeld. Das Buch Al-Chazari des Abu-l-Hasan Jehuda Hallewi im arabischen Urtext sowie in der hebræischen Uebersetzung des Jehuda ibn Tibbon. II. — Leipzig, Schulze ; 10 m.

J. Aronius. Regesten zur Geschichte der Juden im fränkischen und deutschen Reiche bis zum Jahre 1273. — 1re livr. (jusqu'à l'an 1033). — Berlin, Simion, in-4 de 64 p.; 3 m. 20 pf.

G. H. Dalman. Der leidende und der sterbende Messias der Synagoge im ersten nachchristlichen Jahrtausend (Schriften des Institutum Judaicum, n° 4). — Berlin, Reuther, 1888 ; in-8 de 40 p.; 80 pf.

M. Schwab. Le Talmud de Jérusalem, traduit pour la première fois. T. X. Traités Baba Qamma, Baba Mecia, Baba Bathra, Sanhédrin (I-VI). — Paris, Maisonneuve, 1888; in-8 de IV et 300 p.; 10 pf.

H. L. Strack. Joma, der Mischnatraktat « Versohnungstag ». — Berlin, Reuther, 1888; in-8 de 40 p.; 80 pf.

A. Wünsche. Der babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestandtheilen wortgetreu uebersetzt und durch Noten erläutert II, 2. — Leipzig, Schulze, 1887; in-8 de IV et 224 p.; 7 m.

H. B. Swete . The Old Testament in Greek according to the Septuagint. I. (Genesis-IV Kings).— Cambridge, University Press, 1887; in-8 de XXVIII et 829 p.; 7 sh. 6.

Ch. F. Eppler. Karl Gottlieb Pfander, ein Zeuge der Wahrheit unter den Bekennevn des Islam, mit Blicken in Vergangenheit und Gegenwart des Mohammedanismus. Ein Beitrag zur Missionsgeschichte. — Bâle, Libr. des Missions, 1888; in-8 de XVI et 192 p. (illustré.)

RELIGIONS DU MONDE ANTIQUE

A. Bœtticher. Die Akropolis von Athen, nach den Berichten der Alten und den neuesten Forschungen. — Berlin, Springer; 20 m.

A. von Gutschmid. Geschichte Iran's und seiner Nachbarländer von Alexander dem Grossen bis zum Untergang der Arsaciden. — Tubingue, Laupp; 4 m.

A. Erman. Ægypten und ægyptisches Leben im Altertum, II. — Tubingue, Laupp ; 9 m.

E. Bæthgen. De vi ac significatione galli in religionibus et artibus Græcorum et Romanorum. — Gœttingue, Vandenhœck; 1 m.

J. Overbeck. — Atlas der griechischen Kunstmythologie, 5e livr., Apollon. — Leipzig, Engelmann ; 60 m.

J. Overbeck. Griechische Mythologie. Besonderer Theil, III, 5, Apollon 1e livr., — Leipzig, Engelmamn, 10 m.

J. N. Strassmayer. Babylonische Texte. Inschriften von Nabonidus, Konig von Babylon (555-538) von den Thontafeln des Bristish Museums copirt und autographirt, 2e livr. — Leipzig, Pfeiffer, 12 m.

K. F. Geldner. Avesta, the Sacred Books of the Parsis, 4e partie, 12 m. 50.

A. Stein. Zoroastrian deities on Indo-scythian coins. – Leipzig, Simmel; 1 m. 80.

C. F. Tiele. Babylonisch-assyrische Geschichte II. Von der Thronbesteigung Sinacheribs bis zur Eroberung Babels durch Cyrus (Handbücher der alten Geschichte I. 4). — Gotha, Perthes, 1888, in-8 de VI et 283 à 647 p.; 7 m.

F. Martins Sarmento. Os Argonautas. Subsidias para a antiga historia do occidente. — Porto, José da Silva Teinera, 1887, in-8 de XXXI et 292 p.

FOLK-LORE

E. Falignan. Histoire de la légende de Faust. — Paris, Hachette, 9 fr.

J. Mourier. Contes et légendes du Caucase. — Paris, Maisonneuve, 1888, 1 vol. petit in-8 de 112 p., 3 fr. 50.

E. Rolland. Recueil de Chansons populaires. T. V. — Paris, 1887, 1 vol. in-8 de 75 p., 4 fr.

Le gérant : ERNEST LEROUX.

LE PESSIMISME MORAL ET RELIGIEUX

CHEZ

HOMÈRE ET HÉSIODE

(*Troisième et dernier article*) [1].

III

La Mort.

« La mort, a dit Schopenhauer, est le génie inspirateur, le Musagète de la philosophie. Sans elle on eût difficilement philosophé. » Il est certain du moins que, sans la mort, on n'eut jamais fait de philosophie pessimiste. La mort est le fait simple, vulgaire, commun à tous, et en même temps plein de mystérieuses appréhensions qui fait de la vie un problème ; suivant qu'on envisage la mort, tantôt elle apparaît comme la cause de toutes nos misères, tantôt au contraire comme leur remède par excellence. Pour les uns elle est le mal suprême parce qu'elle anéantit l'être avec les biens dont il peut jouir ; pour les autres elle est le premier bien, le plus sûr de tous, parce qu'elle met un terme aux maux soufferts et semble en permettre la réparation. Ces derniers sont, à proprement parler, les pessimistes. La conséquence extrême de leurs théories. c'est que la *négation du vouloir-vivre* est le dernier mot de la philosophie, le but idéal où doit tendre la pensée. Plus un système ou religieux ou métaphysique affaiblit en nous le *vouloir-vivre* qu'y a mis la

1) V. t. XIV, p. 168, septembre-octobre 1886 et t. XV, p. 22, janvier-février 1887.

nature, plus il est dans la logique de l'être humain ; plus il est propre à réaliser son bonheur [1].

Mais ceux-là même qui se refusent le plus énergiquement à ce remède, et qui considèrent la mort comme le plus grand des maux, y trouvent d'amples raisons pour déclarer la vie mauvaise ; car la mort est intimement liée à la vie ; elle est, en quelque sorte, l'envers de la vie, et elle mêle à sa trame une souffrance permanente et irrémédiable [2]. Tout homme qui pense et qui a aimé, par cela seul qu'il craint la mort pour lui-même et qu'il la déplore quand elle frappe autour de lui ceux qui lui sont chers, en arrive à déclarer que la vie est un mal puisque la mort la domine et la pénètre. A ce compte, tout le monde est pessimiste quelquefois, dût-on, comme Iphigénie, placée en face de la mort, s'écrier : « Il est doux de voir la lumière ! [3] » Car devant les angoisses de l'heure avec laquelle l'ombre commence, qui n'accepterait comme une grâce de n'avoir jamais vu le jour, pour n'avoir pas à y renoncer ? De sorte qu'à côté du pessimisme systématique qui achemine à la mort comme à la délivrance, il y a un pessimisme empirique qui concilie l'amour de la vie avec la terreur de la mort. Sa formule est précisément cette parole qui retentit à travers l'Hellénisme depuis ses origines fabuleuses jusqu'à son déclin : « Le meilleur pour l'homme eût été de ne pas naître ! » Celui qui y a ajouté :

1) V. sur la question de la mort, SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, œuvres compl., t. II, 320 et suiv. ; t. III, 529 et suiv.

2) Le même philosophe (*ibid.*, II, p. 321), montre par des exemples empruntés à la mythologie des Indous et des Grecs (la religion romaine est riche en exemples du même genre) que l'imagination des anciens établissait des rapports entre le phénomène de la naissance et celui de la mort, entre la génération et la destruction des êtres. Le culte des divinités chthoniennes repose tout entier sur cette idée ; chez les Romains la pratique de la *Devotio*, le sacrifice du *Cheval d'octobre*, souvenirs d'anciens sacrifices humains, etc., en découlent également. D'une façon générale, l'antiquité polythéiste avait un sentiment très vif des lois naturelles qui, par l'échange incessant de la vie et de la mort, pourvoient au renouvellement des individus, à la conservation des espèces. Elle y puisait le meilleur de son courage devant la nécessité de mourir.

3) EURIP., *Iph. Aul.*, 1218.

« Et une fois né d'arriver le plus tôt possible aux portes d'Hadès »[1] a été, avec Çakya-Mouni, le vrai précurseur de Schopenhauer.

Hérodote raconte[2] que Xerxès, sur le point de franchir l'Hellespont, voulut se donner à lui-même, dans un seul coup d'œil, le spectacle de sa puissance. Ayant pris place sur une hauteur près d'Abydos, lorsqu'il aperçut la mer couverte de ses vaisseaux et les côtes voisines occupées au loin par son armée, il ressentit d'abord une grande joie, puis tout aussitôt il pleura, songeant combien la vie était courte, puisque pas un homme, de toute cette multitude, ne serait vivant dans cent années. Et l'historien, mis en verve par la tradition de ces larmes royales, versées dans une conjoncture à laquelle le sort de deux nations étaient suspendu, place dans la bouche d'Artabane, oncle de Xerxès, des réflexions dont l'esprit, comme les termes, sont entièrement helléniques : « La vie nous garde des épreuves bien plus douloureuses encore. Si courte qu'elle soit, il n'est point d'homme, ni parmi ceux-ci ni parmi les autres, qui soit en état d'obtenir assez de bonheur pour ne pas souhaiter, et cela plusieurs fois, de mourir plutôt que de vivre. Car les maux qui nous

1) Théog., 425 et Bachyl., *Fr.* 3. Cf. Soph., *Oed. à Col.*, 1220 : « Ne pas naître l'emporte sur tout; une fois né, s'en aller d'où l'on vient, le plus tôt possible, est le deuxième bien. » Une sentence de Chilon était : τὸν τετελευτηκότα μακάριζε.

2) VII, 44 et suiv. Schopenhauer n'a pas manqué de relever ce passage d'Hérodote et de le commenter à sa manière; ouv. cit., p. 383. Outre le mot de Silène à Midas que nous avons cité ailleurs, nous pouvons rappeler encore Soph. *Oed. Roi*, 1186 et suiv. *Ajax*, 125 et Platon, *Axioch.*, 366 et suiv. Cf. chez le même Hérodote, I, 31 dans l'épisode de Cléobis et de Biton cette réflexion que, par la fin des deux héros, la divinité a montré : ὡς ἄμεινον εἴη ἀνθρώπῳ τεθνάναι μᾶλλον ἢ ζώειν. Tel est encore le sens de l'aventure de Trophonius et d'Agamède, racontée par Plutarque d'après Pindare (*Moral.* 109). A ceux qui, malgré l'évidence, ont fait des Grecs une nation d'optimistes, il nous suffira de rappeler que la religion des mystères et la philosophie morale, depuis Pythagore jusqu'aux néoplatoniciens, roulait tout entière sur le thème « σῶμα σῆμα », le corps est un tombeau, qui est une franche profession de pessimisme. Cf. d'ailleurs la pénétrante et judicieuse introduction au VIIIe livre de la *République* de Platon, par M. Espinas, un philosophe qui ne se paie pas de mots et sait se dégager d'opinions toutes faites. (Paris, Germer-Baillière, 1881.)

accablent, et les maladies qui nous troublent, font paraître longue une existence cependant si courte. Et ainsi la mort est encore pour l'homme le plus sûr refuge contre les misères de la vie. Par là même la divinité qui laisse goûter à certaines douceurs de l'existence, révèle le sentiment de haine jalouse qui l'anime contre les hommes. » La philosophie triste et résignée dont Hérodote se fait l'interprète au moment où il va raconter les grands triomphes de sa patrie et goûter avec elle les ivresses de la victoire, est celle-là même qui, pénétrant la poésie primitive de la Grèce, s'est transmise d'âge en âge à tous les penseurs de l'Hellénisme. Elle résume ces deux points de vue qui, devant la logique, sont inconciliables : La mort est le pire des maux dont souffre l'humanité, parce qu'elle est l'anéantissement; elle est le plus sûr des remèdes, parce qu'elle met un terme à tous les maux[1]. Si la pensée hellénique, sous cette dernière forme, est franchement pessimiste, elle semble au contraire empreinte d'un optimisme au moins relatif quand on envisage la première. Mais il suffit qu'elles coexistent toutes les deux, exprimées avec une conviction et une force égales, non pas seulement au sein de la même race, à toutes les époques de l'histoire, mais dans l'œuvre de chacun de ses interprètes les plus éminents, pour que le prétendu optimisme de la morale et de la religion grecque soit difficilement soutenable. La contradiction qu'implique cette coexistence, traduit dans sa naïve simplicité l'incohérence originelle de la nature humaine : Nous ne pouvons ni vivre sans souhaiter la mort, ni mourir sans souffrir d'abandonner la vie. C'est le sens d'une fable bien connue, qui, elle aussi, remonte aux premiers

1) Cf. NAEGELSBACH, *Homerische Theolog.*, VII, 15. Cf. LEOPARDI, *Dialogue d'un physicien et d'un métaphysicien* (trad. Dupples) : p. 63 et suiv. Dans ce morceau se trouvent cités quelques-uns des textes sur lesquels nous appelons l'attention dans la note précédente. SCHOPENHAUER, II, 368 : « La vie du plus grand nombre est une lutte incessante pour la vie même, avec la certitude qu'on doit la perdre. Et ce qui fait soutenir une lutte aussi misérable, ce n'est pas seulement l'amour de la vie, mais la crainte de la mort. »

temps de la sagesse hellénique. Le fardeau de la vie est si lourd que l'homme bien souvent aspire à le quitter; et, quand la mort prend au mot sa plainte, l'homme implore ses services pour continuer à vivre et à peiner encore[1].

Voyons cependant comment Homère a mis en action cette opinion vulgaire touchant la mort, dans ses deux épopées. Sur ce point, en effet, Hésiode ne nous offre que peu de ressources, la *Théogonie* nous plaçant dans le monde des dieux où la mort n'agit point, et les *Œuvres* en face des misères d'une vie de travail, qui a tout au moins cet avantage de faire oublier la mort. L'*Iliade* au contraire et l'*Odyssée*, mettant en scène les passions les plus sauvages en lutte les unes contre les autres, ou le combat furieux des énergies humaines contre les éléments, nous présentent l'image variée jusqu'à l'infini de la destruction et de la mort. L'impression dominante, c'est que la cessation de la vie chez l'homme, quelle qu'en soit la cause et la nature, est horrible et qu'il n'existe point de mal plus grand. Tout d'abord pour cette raison générale et de principe : c'est que cette cessation est identique à l'anéantissement[2]. « Pourquoi me demandes-tu mon origine ? dit Glaucus à Diomède, avec lequel il s'apprête à combattre; les hommes sont comme les feuilles des arbres; le vent d'automne jette par terre les feuilles, et, quand le printemps revient, la forêt se couvre d'une parure nouvelle. Ainsi se succèdent les générations des mortels : l'une naît quand l'autre vient à disparaître[3]. » Cette faiblesse originelle de l'homme qui le met sur la terre pour un jour et

1) M. Jürgen Bona Meyer, professeur à Bonn, avait cherché à retourner cette fable contre la théorie de Schopenhauer et de Hartmann sur la *négation du vouloir vivre*. M. Frauenstaedt n'a pas de peine à montrer qu'elle en est la confirmation. V. *Introduction* aux œuvres de Schopenhauer, p. CI.

2) *Il.*, IX, 408. Cf. l'expression de Pindare, *Pyth.*, VIII, 95 : σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωπος. Il ne faut pas oublier ce point, lorsque l'on veut apprécier à leur juste valeur les réflexions de la sagesse hellénique sur la mort préférable à la vie : elles sont d'autant plus pessimistes qu'elles n'impliquent pas la croyance à la survivance dans un monde meilleur.

3) *Il.*, VI, 145.

fait dépendre son existence de mille hasards, motive l'épithète de δειλός qu'Apollon lui décerne, avec mépris plutôt qu'avec commisération[1]. Quant aux hommes eux-mêmes, mis sans cesse en face de la mort qui anéantit leur être, ils épuisent, pour la désigner, tout le répertoire des expressions qui impliquent l'horreur, la répulsion[2]. Tous les genres de mort sont odieux aux hommes misérables[3]. Et cependant dans ce mal, le seul dont on puisse dire absolument qu'il est commun à tous[4], il est des degrés. La mort la plus odieuse n'est pas celle, comme on pourrait le croire, qui frappe violemment sur le champ de bataille, en pleine vigueur, dans l'exubérance de la jeunesse et l'épanouissement de la beauté. C'est au contraire celle qui mine lentement, prélude à la destruction par la souffrance et exerce son action en détail, à la longue[5]. Euchénor, fils du devin Polyidès, savait par son père, lisant l'arrêt des destinées, qu'il mourrait ou de maladie dans son palais de Corinthe, ou frappé par les Troyens sous les murs de leur ville. Euchénor choisit la mort dans les combats. De même Achille, avec une plus fière énergie encore, préfère une courte vie avec beaucoup de gloire, à l'existence longue mais obscure que lui offre le destin[6]. C'est que les maladies et même la vieillesse, agents ou signes d'une mort lente, sont en somme les pires fléaux dont souffre l'humanité. Hésiode ne dit nulle part qu'antérieurement à la faute de Pandore, des combats meurtriers n'aient point existé parmi les premiers hommes. Mais, s'il transforme les Mêlées Sanglantes, les Carnages, les Massacres, les Combats

1) *Il.*, XXI, 464.

2) κακός, στυγερός, μέλας, ἔχθιστος, ὀλοός. Les morts sont ὀϊζυροί : la région des morts ἀτερπής. Quand l'âme y descend, elle déplore sa destinée : ὃν πότμον γοώσα. *Il.*, XVI, 857 ; XXII, 363.

3) *Od.*, XII, 341.

4) θάνατος ὁμοίϊος (*Od.*, III, 236) ; avec le même sens pour la guerre ; *ib.* XXIV, 543 ; et pour la vieillesse, souvent dans l'*Iliade*.

5) Ainsi la mort par la famine ; *Od.*, XII, 341. Pour Euchénor, v. *Il.*, XIII, 666 et suiv.

6) *Il.*, I, 352, 414 ; XVIII, 104 et suiv.

en autant de divinités mauvaises, enfants d'Eris[1], c'est du vase de Pandore qu'il date l'invasion du monde par les maladies : « Nuit et jour errant parmi les hommes, elles leur portent le mal en silence : car le rusé Zeus les a privées de la voix[2]. » Quand Homère distingue dans la divinité le principe satanique qui distribue le mal et les prérogatives bienfaisantes qui le réparent, il nous montre le père de famille malade par l'influence du *Démon*, et rendu à l'affection des siens par le *Dieu*[3].

Si la mort violente, celle qui sévit dans les guerres, est un mal relatif, c'est qu'elle peut être compensée par la gloire; c'est qu'en tout état de cause, elle contribue à assurer un intérêt supérieur, le salut et la prospérité de la patrie, la vie, la liberté des enfants et des femmes[4]. Pour que les héros d'Homère bravent et insultent la mort qui est à leurs yeux le mal suprême, il suffit que la gloire soit au bout. Achille luttant en désespéré contre le Xanthe se soucie peu de mourir; mais il souffre de disparaître comme un obscur berger roulé par un torrent[5]. Ajax, dans un mouvement dont la sublimité a été maintes fois signalée, demande à Zeus qu'il dissipe l'ombre couvrant le champ de bataille, non pas tant pour qu'il sache où porter ses coups, mais pour qu'il meure en pleine lumière, c'est-à-dire avec le dédommagement de la gloire[6]. Étant donné que l'homme ne saurait échapper à la mort, l'héroïsme consiste précisément en ce qu'il choisit la mort sanglante, brutale, instantanée qui seule peut donner la gloire[7] : « Si en fuyant cette guerre, dit Sarpédon, nous devions vivre toujours exempts de vieillesse et immortels, je ne combattrais pas moi-même au premier rang et je ne t'en-

1) *Theog.*, 228. Pour les *Kéres*, cf. *Boucl. Herc.* 155 et surtout 241 et suiv.
2) *Op. et D.*, 102.
3) *Od.*, IV, 396.
4) *Il.*, XV, 494 et 661.
5) *Il.*, XXI, 279.
6) *Il.*, XVII, 645. cf. la note de Pierron.
7) *Il.*, XII, 322 et suiv.

verrais pas dans la mêlée furieuse. Mais parce que des milliers de *Kères* nous menacent de mort, sans que les hommes puissent s'y soustraire, allons et donnons la gloire ou à l'ennemi ou à nous ! » C'est par là que la mort, affreuse à tant d'égards, devient non pas seulement supportable mais désirable : « Tout sied à la jeunesse, « s'écriera Tyrtée exhortant au courage les Spartiates[1] ; » tant qu'il a la noble fleur de l'âge, le guerrier est pour les hommes un objet d'admiration, un objet d'amour pour les femmes durant la vie ; et il est beau encore quand il tombe au premier rang. » L'expression aussi bien que l'idée de cette exhortation célèbre est homérique[2] ; Priam les a placées dans le dernier discours qu'il adresse à Hector, opposant cette mort glorieuse au triste trépas qu'il prévoit pour lui-même : « Il sied bien au jeune de tomber, victime d'Arès, percé d'une lance aiguë : celui-là est beau, même mort, étalé tout nu aux regards. Mais quand les chiens déshonorent la tête chenue, la barbe blanchie, la nudité d'un vieillard tué, alors c'est le destin le plus lamentable qui puisse frapper les mortels malheureux. »

Cette horreur de la destruction lente et obscure, cet amour violent de la gloire, qui domine chez les héros d'Homère tout autre sentiment, explique pourquoi la vieillesse leur apparaît rarement comme un don des immortels. Hésiode en a fait une divinité mauvaise, enfant de la Nuit, sœur de la Duperie, de la Discorde, de l'Amour passionné[3]. Parmi les privilèges des hommes de l'âge d'or figure celui de ne pas connaître la vieillesse misérable[4]. Dans l'*Iliade* et dans l'*Odyssée*, pour un Nestor qui termine ses jours après une vie longue et relativement heureuse, nous avons en grand nombre des types de

1) *Eleg.*, I, init.

2) *Il.*, XXII, 71 et suiv.

3) *Théog.*, 225. Cf. l'épithète ὀλοὸν γῆρας, ib. 604 et souvent chez Homère. Dans les *Œuvres et les Jours* le VAT. G. a la variante : νούσων τ' αργαλέων αἴτ' ἀνδράσι γῆρας ἔδωκαν dont le vers suivant est le commentaire : « Car dans la souffrance les mortels vieillissent vite. » Goettling supprime ce dernier vers et écrit dans le premier κῆρας.

4) *Op. et D.*, 113.

vieillards qui ne sont redevables à la durée de leur existence que de misères plus nombreuses et d'une fin lamentable [1]. On connaît le mythe de Tithon, aussi ancien que les poèmes homériques [2], mythe qui exprime d'une façon si ingénieuse l'horreur des Grecs pour l'affaiblissement graduel des facultés, l'épuisement et la caducité. Quoique la vie soit pour les héros le premier des biens, l'idée de la vie est inséparable pour eux de celle de la jeunesse, et il semble que perdre la vie soit pour eux un faible mal ou plutôt un bienfait alors que la jeunesse s'est évanouie [3]. D'où cet autre sentiment qui, abstraction faite de la gloire, considère la mort des jeunes comme étant la plus triste, non pas peut-être pour ceux qu'elle frappe, mais pour les êtres aimants, parents ou époux, qu'ils laissent derrière eux [4]. Nulle part, en effet, nous ne voyons les guerriers d'Homère implorer la vie sous ce prétexte qu'ils commencent seulement à vivre; et s'ils invoquent la pitié, c'est au nom du vieux père qui attend leur retour [5]. Un jour viendra où de l'âme hellénique, assombrie par le malheur et mûrie par la réflexion, sortira ce cri : « Heureux

1) Priam et Hécube; Laërte et Anticlée; Pélée, etc., etc. Sur les misères de la vieillesse, cf. la déclamation de Juvénal, *Sat.*, X 188 et suiv., citant en première ligne l'exemple de Priam.

2) Raconté avec beaucoup de charme, *Hym. à Aphrod.*, 219 et suiv. Cf. le fragm. de Mimnerme chez Stobée, *Floril.*, 116, 33 : *Zeus fit don à Tithon d'une vieillesse indestructible, mal plus cruel que la mort funeste.* D'où le proverbe : Τιθωνοῦ γῆρας. Zenob. 6, 18. Sur l'odieuse vieillesse, cf. Soph. *Œd. Col.* 1236; Eurip., *Herc. fur.*, 638 et suiv., et Virgile, *En.*, VI, 275 : *Pallentesque habitant Morbi tristisque Senectus.*

3) Telle est l'idée renfermée dans un fragment de la *Mélampodie*, poème perdu d'Hésiode (frag. 172., édit. Goettling). Tirésias s'y plaint à Zeus d'avoir eu en partage une vie sept fois plus longue que celle des autres mortels; il voudrait n'avoir connu que la destinée commune. Cf. Leopardi, *Pensées*, p. 171.

4) *Il.*, v, 155 et suiv.; xi, 242; v. aussi xxiii, 222. C'est le sentiment exprimé par Virgile, *En.*, vi, 426 et suiv.; et 307 : *Pueri innuptæque puellæ Impositique rogis juvenes ante ora parentum.* Il faut faire cependant une exception pour Lycaon, ce malheureux fils de Priam qui, à quelques jours de distance, tombe deux fois sous la main d'Achille, et qui pense l'émouvoir par cette seule raison : *Qu'il ne veut pas mourir encore.* (*Il.*, xxi, 48 et 65.)

5) V. entre autres les paroles d'Hector à Achille, *Il.*, xxi, 338 et suiv.

ceux qui meurent jeunes[1]! » La pensée qu'il exprime, quoique avec un sens différent, est déjà dans l'épopée homérique.

Cette même fable de Tithon nous présente un autre point de vue de la question qui nous occupe : c'est que la mort peut être désirée comme la fin de la souffrance. L'analogie de la mort et du sommeil a de très bonne heure frappé les imaginations. Chez Hésiode, tous les deux sont enfants de la Nuit[2], et parmi les éléments de bonheur réservés aux hommes de l'âge d'or, figure le privilège de céder à la mort comme au sommeil, tandis que les hommes de la troisième génération s'en vont dans la demeure sombre d'Hadès, malgré eux et sans gloire : νώνυμοι[3]. Le noir Thanatos qui brise leur vigueur extraordinaire et leur ravit la lumière brillante d'Hélios n'est pas le même dieu que celui qui a fermé doucement les yeux de leurs ancêtres. Mais dans l'exaspération de la souffrance ou du désespoir, aux heures de lassitude suprême, les héros d'Homère, qui sont de la quatrième génération, demandent à la mort la fin des misères de la vie, comme ils demandent au sommeil de chaque jour l'oubli et le repos[4]. Ulysse, plus d'une fois, au cours de ses épreuves, parle de la mort comme d'un bienfait et la désire de toute la force de son âme ; il en

1) Ménandre, Fragm. Δὶς ἐξαπατῶν, 4; chez Meineke, *Fr. Com. Gr.*, iv, 105. Le vers de Ménandre a été traduit par Plaute, *Bach.*, iv, 7, 18 : *Quem di diligunt adolescens moritur.* Le pessimisme de la comédie nouvelle, dont nous avons cité d'autres exemples, mérite une étude spéciale. Cf. les passages curieux, Θεοφορουμένη, 2; *ib.* p. 134, plusieurs fragments du Πλοκίον (189 et suiv.) et par-dessus tout les frag. 2 et 3 (p. 211 et suiv.) de l'*Hypobolimaios* où la *gentilezza del morir* de Léopardi revêt une impression de charmante mélancolie. Cf. Lehrs, *Populaere Aufsaetze aus dem griech. Alterth.*, p. 43 et suiv.

2) Pour Homère de même Hypnos est frère de Thanatos; v. *Il.*, xiv, 231. Cf. *Theog.*, 211, 756 et 759.

3) *Op. et D.*, 116 : θνῆσκον δ' ὡς ὕπνῳ δεδμημένοι; ib. 154.

4) *Od.*, i, 59. Cf. chez Eschyle, *Prom.* 754 : αὕτη γὰρ ἦν ἂν πημάτων ἀπαλλαγή Cf. Naegelsb., *Hom. Theol.*, VII, 13 et *Nachhom. Theol.*, VII, 11. Schopenhauer, I, 369 : « Les maux et les tourments de la vie peuvent atteindre un tel degré que la mort même, que notre vie a pour objet de fuir, devient désirable et que l'homme va de plein gré au-devant d'elle, etc. »

arrive même à délibérer s'il ne se tuera pas lui-même. C'est aussi ce que craignent les amis d'Achille après la mort de Patrocle[1]. Cependant, il n'y a dans la poésie primitive des Grecs qu'un seul exemple formel de suicide, celui d'Epicasté mère à la fois et épouse d'Œdipe; la tradition de ce suicide, accompli après que le mystère du parricide et de l'inceste involontaires du fils de Laïus s'est dévoilé, est conservée dans l'Odyssée[2]. Mais Homère ne sait rien encore de l'attentat d'Œdipe sur lui-même, pas plus d'ailleurs que de son exil et de sa mort mystérieuse sur le territoire d'Athènes. Quant au suicide d'Ajax, se tuant de colère et de honte, après que le jugement des Grecs lui eut enlevé les armes d'Achille, il résulte implicitement d'un autre passage de l'*Odyssée*[3]. « Plût aux dieux, dit Ulysse à l'ombre du héros, que je n'eusse pas triomphé dans cette lutte : c'est elle en effet qui a envoyé sous terre la tête vaillante d'Ajax. » Le détail de la fable est l'œuvre des cycliques qui motivaient le suicide du héros par un accès de démence dont l'a frappé Athéné. Il est tout au moins digne de remarque que dans l'*Iliade* ce même Ajax, qui se tuera quand il ne pourra plus vivre sans déshonneur, prononce ces fières paroles : « Ne vaut-il pas mieux mourir une bonne fois ou vivre, que se consumer ainsi peu à peu dans l'ardente mêlée, vaincu par des hommes qui ne nous valent pas?[4] » Avec un caractère de cette trempe, le suicide est dans la logique des choses comme aussi la colère muette qui, dans l'Erèbe, lui fait repousser les avances de son ennemi d'autrefois[5].

On voit par ces divers exemples que si la mort en général est pour les Grecs primitifs le plus grand des maux mêlés à la destinée des humains, il est plus d'un cas où elle leur paraît préférable à la vie. On peut même dire que le mépris

1) *Od.*, x, 497 et 50; *Il.*, xviii, 33.
2) vi, 277.
3) *Od.*, xi, 548.
4) *Il.*, xv, 511.
5) *Od.*, xi, 564.

de la mort, que la crânerie avec laquelle les hommes d'Homère l'affrontent tantôt pour la gloire, tantôt pour rien, pour le plaisir comme les gentilshommes de *Marion Delorme*, est le fond même de leur héroïsme. A ce titre, les paroles qu'Achille adresse à Ulysse dans les enfers, semblent détonner dans l'œuvre d'Homère [1]. Ulysse le consolant de sa mort prématurée sous prétexte que, jadis honoré parmi les vivants, il est roi encore au milieu des ombres, reçoit de lui cette réponse bien faite pour indigner Platon : « Ah! ne me console pas d'être mort, illustre Ulysse! J'aimerais mieux être valet de labour chez un pauvre homme ayant à peine de quoi vivre, que commander ici sur tous les morts. » Si indignes que paraissent ces sentiments, et du poète et du héros, surtout quand on les rapproche du choix glorieux fait par l'Achille de l'*Iliade* entre les deux destinées, elles n'en sont pas moins dans la logique du cœur humain, dans celle d'une philosophie rudimentaire qui ne peut voir encore dans la mort que l'anéantissement. Les deux Achille, celui qui accepte avec empressement de tomber en pleine vigueur pour obtenir la gloire, et celui qui regrette la vie perdue, quand il a constaté, au sein de la mort, la vanité de la compensation rêvée, sont loin de s'exclure. Ils se complètent au contraire et expriment d'une saisissante manière, tout comme la fable du bûcheron. cette vérité selon Schopenhauer : que le *vouloir-vivre* est une aspiration irraisonnée, un pur instinct de la nature animale et inconsciente. La contradiction qui existe entre cet instinct et le mépris de la mort endurée, bravée dans un intérêt supérieur, n'a pas dû échapper à Homère [2]. N'a-t-il pas dépeint des situations où le même homme, tout à la fois, déteste la vie et parle avec horreur de la mort [3] ?

1) *Od.*, xi, 483 et suiv. Cf. PLAT., *Rep.*, III, 386 C.

2) L'héroïsme d'Achille reprend le dessus même aux enfers, alors qu'Ulysse lui apprend que Néoptolème est digne de son père : « Il s'en allait à grands pas vers la prairie d'asphodèle, joyeux parce qu'on lui avait dit que son fils était un guerrier illustre. » (*Od.*, xi, 539.)

3) *Od.*, xx. 80.

En tout état de cause, s'il est certain que l'homme homérique assimile la mort au mal, on ne saurait dire que pour lui la vie soit identique au bien[1]; et cela suffit pour que la part de pessimisme qui est au fond de sa morale soit considérable. La simplicité de la formule : *Affirmation ou négation du vouloir-vivre*, à laquelle se ramène en définitive la morale du pessimisme théorique, la rend inapplicable aux manifestations collectives de l'esprit humain. Il n'y a pas de race, même au fond de l'Inde où Schopenhauer a cru trouver une application étendue de sa théorie, qui ayant peiné et souffert sur la terre, ait jamais déclaré, par la poésie ou par les arts, que son idéal est de vouloir de la vie le moins possible, la vie dût-elle paraître mauvaise et pire que la mort. Ce sont là rêveries ou déductions de philosophes perdus dans l'absolu et allant jusqu'au bout de leurs systèmes. Aussi n'y a-t-il rien de tel chez Homère et chez Hésiode; ils se sont bornés à exprimer, naïvement à la fois et fortement, la tristesse des choses humaines, qui aboutissent, sans que notre esprit puisse savoir pourquoi, au néant. Les longs et meurtriers combats pour des motifs futiles en apparence, le spectacle de tant de brillantes existences violemment moissonnées, de tant de royautés célèbres s'écroulant dans d'immenses désastres, les immolations sanglantes sur la terre étrangère, les meurtres fameux signalant le retour, tous ces troubles, destructions et revirements dans les choses humaines, n'ont pas pu ne pas éveiller au sein de la race la plus intelligente, le sentiment moral, ne pas stimuler la pensée philosophique[2]. C'est

1) V. le développement de cette idée prise dans son sens le plus général, chez Léopardi, *Opuscules*, Dialogue, etc., p. 64 et suiv. Quant à Homère et à Hésiode, nous avons vu qu'ils disent positivement le contraire. V. surtout, *Il.*, xxiv, 525 : « Les dieux ont décidé que les malheureux mortels vivraient dans l'affliction, tandis qu'eux-mêmes seraient sans souci; » et les doléances d'Hésiode sur l'âge de fer, *Op. et D.*, 174 et suiv. M. Caro (ouv. cité, p. 15) dit des anciens : « *Qu'il semble, quand ils souffrent, qu'ils soient dépossédés d'un droit.* » C'est le contraire qui est vrai.

2) Lehrs, ouv. cit., en a fait la remarque. Mais il a le tort, selon nous, 1° de dater ce mouvement, chez les Grecs, d'un temps postérieur à Homère; 2° d'y voir

bien par le phénomène de la mort, ce terme extrême et mystérieux de toutes choses : *ultima linea*, qu'ont été posés pour la première fois dans l'*Iliade* et dans l'*Odyssée* les grands problèmes qui, depuis lors, font le tourment de l'humanité pensante. Nous allons examiner comment ces problèmes se sont présentés à l'imagination d'Homère, comment le poète a cherché à les résoudre.

IV

Le Destin. — Les dieux mauvais. — Mala culpæ, mala pœnæ.

La fragilité, l'insuffisance et la tristesse des choses humaines, aperçues à travers la mort, ont frappé d'autant plus vivement les poètes héroïques de la Grèce qu'ils ont dépeint, non une humanité faible, calculant avec le devoir tel que le lui dicte la raison naïve, mais une humanité vaillante et forte qui, pour des récompenses problématiques, sait aller sans marchander en toutes circonstances jusqu'au bout, c'est-à-dire jusqu'à l'anéantissement. Plus la vertu des héros, vertu qui se résume le plus généralement dans le courage chez Homère[1], est pratiquée avec entrain, générosité et sans souci de ses conséquences extrêmes, plus aussi le secret de la vie devait paraître indéchiffrable et le résultat auquel elle aboutit suggérer l'idée d'une sorte d'iniquité. Il suffisait pour cela que, sans épiloguer sur les principes et les causes, sur le devoir et sur le droit à la manière des philosophes, le poète se représentât la réalité concrète et vivante des faits. Une nécessité logique, inhérente à toutes les manifestations,

une sorte de décadence morale : « Si l'on s'imaginait qu'à partir d'Homère les idées religieuses des Grecs sont allées toujours gagnant en noblesse et en sérénité, on se tromperait étrangement. » Ce qu'il appelle *noblesse* et *sérénité* pourrait bien être de la naïveté et de l'insouciance, c'est-à-dire de l'inconscience. Voilà la source du peu d'optimisme qu'il y a dans la morale homérique.

(1) Cf. Buchholz, *Homer. Real.*, I, 2, p. 123 et suiv.

même les plus inconscientes de l'esprit humain, poussait d'elle-même à fournir une explication quelconque ; cette explication revêtue, comme le reste, des caractères du merveilleux, empruntant la forme du mythe, fait corps avec les faits qui la provoquent, mais nous conduit, tout comme les mythes cosmogoniques, sur le terrain de la spéculation métaphysique ou morale. A nous de prendre garde que notre commentaire ne force le sens des textes, que nous ne prêtions l'imagination des premiers âges les procédés abstractifs à qui sont ceux de la philosophie proprement dite.

Pour rendre raison de la souffrance permanente, de l'erreur et de la faute, pour expliquer la mort inévitable et l'insuffisance des compensations attachées à la pratique de l'héroïsme, les Grecs anciens ont imaginé l'intervention d'un destin vague et impersonnel qui prend à son compte les anomalies les plus étranges de la vie, puis la haine des dieux et leur influence satanique sur les choses mortelles, la justification des maux de l'humanité par ses fautes, enfin la vague conception d'une réparation transcendante.

L'idée du Destin est, à proprement parler, le premier effort de l'esprit métaphysique cherchant à expliquer l'inexplicable[1]. Les deux termes qui l'expriment, Μοῖρα, Αἶσα, impliquent également l'idée d'un partage, d'une attribution équitable[2]. Mais si les termes sont simples, les idées qu'ils expriment ne sont pas seulement complexes, elles sont encore incohérentes. Il s'agit, en effet, de concilier la Moira avec l'infinie variété de la répartition des biens et des maux, telle que la constate l'expérience, par conséquent avec la volonté multiple des dieux anthropomorphes qui sont les puissances réelles et concrètes du monde. De prime abord il semble que ces dieux doivent suffire à rendre compte de

1) Sur la notion de la *Moira* homérique, voir surtout l'opuscule de Christ, *Schicksal und Gottheit* (Inspruck, 1877), qui nous paraît le mieux poser la question et fournir la solution la plus satisfaisante.

2) Le premier se rattache à μέρος le second à ἴσος : Μοῖρα *et* αἶσα *proprie significant partem sive portionem.* (L. Muller. *de Fato homerico*, p. 4).

l'univers, qu'il est inutile de supposer à côté ou au-dessus d'eux une force impersonnelle. Aussi très souvent, l'idée du destin se confond avec celle de la volonté personnelle des dieux, surtout quand, dans la hiérarchie des divinités à figure humaine, elle représente la volonté de Zeus qui est le premier et le plus puissant des dieux. Mais il arrive que l'homme croit découvrir un conflit dans la nature ou morale ou physique, entre les attributions dont il a revêtu les dieux et certaine force secrète qui, échappant à toute personnification, régit le monde physique ou moral. Alors le Destin est présenté comme supérieur aux dieux ou tout au moins comme distinct d'eux. Quelquefois même, la Moira personnifiant la destinée régulière qui attribue à chaque être une place fixe dans l'ordre universel, ne suffit plus devant la conscience à rendre compte des phénomènes extraordinaires, de ceux qui semblent être le renversement de toute règle connue, l'application d'une règle exceptionnelle et particulièrement mystérieuse : dant ce cas le poète invente un ὑπέρμορον. Mais quelqu'effort qu'il fasse pour apaiser le cri de la conscience troublée par le désordre des choses humaines, il ne réussit jamais qu'à se réfugier d'un mystère dans un autre mystère[1]. Dire que la mort et la vie sont l'œuvre de la Moira[2], laquelle, en définitive, peut être ramenée à la volonté de Zeus, ne serait une consolation du mal et une réponse au Néant, que si cette volonté pouvait être présentée comme l'expression de la justice, de la bonté infinies : avec des dieux anthropomorphes cela est impossible.

Au point de vue pratique et pour la conduite de la vie, la conception de la Moira n'aboutit qu'à demander à l'homme

1) V. chez Caro, ouv. cité. p. 13, le commentaire des idées de Léopardi : « Je suis soumise au Destin, dit la Nature à l'homme, quel'e qu'en soit la cause, cause que ni toi ni moi ne pourrons comprendre. »

2) Homère identifie même la vie et la mort avec la *Moira*. Par rapport à l'homme la *Moira* est le sort en général, le plus souvent le sort malheureux, et par le fait la conclusion de ce sort, c'est-à-dire la mort. Moira est ainsi une sorte de synonyme de θάνατος (V. *Il.*, XVIII, 478) et il communique cette qualité au mot Δαίμων. *Il.*, VIII, 166 : δαίμονα δώσω, signifie : Je donnerai la mort.

la patience, la résignation[1]. Cette résignation sera elle-même un don de la Moira[2]. C'est en lui accordant un cœur qui sait résister au mal (τλητόν θυμόν) que l'ordre universel, qui a imposé à l'homme les plus rudes épreuves, croit s'acquitter vis-à-vis de lui. Quand un chrétien est dans l'affliction, il peut chercher ses consolations dans l'aquiescement à la volonté d'un Dieu juste et bon, dans l'espérance d'une réparation future. Le bouddhiste, lui, s'exerce à l'indifférence parfaite et tue sa volonté en se réfugiant dans le *nirvâna.* Le Grec de l'âge héroïque, en face du monde qui l'écrase, songe à déployer le plus qu'il peut l'énergie de ses facultés afin d'échapper à l'écrasement ou seulement pour protester contre lui. Lorsque le mal surabonde, lorsque la volonté ploie sous les charges que la Moira lui impose, son dernier cri n'est ni une parole d'abdication ni une parole d'espérance, c'est une exhortation à souffrir quand même : τέτλαθι δὴ κραδίη[3]. « Tiens bon, mon cœur! tu en as vu bien d'autres! » L'idéal de la vie, l'absolue conformité à la loi de l'être héroïque, c'est la résignation forte, la résistance imperturbable. « J'ai souffert et résisté, » s'écrie Ulysse, de tous les personnages d'Homère celui qui a réalisé le mieux cet idéal : d'où l'épithète caractéristique de πολύτλας[4]. Pour montrer dans Ulysse l'extrême limite de ce que peut supporter l'être humain sans fléchir, le poète n'a rien épargné. Souffrances physiques, dangers de toute sorte, tortures morales, craintes, ressentiments, fierté meurtrie, tout est accumulé comme à plaisir pour tendre, jusqu'à les rompre, les ressorts d'un tempérament. Qu'on songe aux affronts que le héros subit, une fois débarqué dans

1) La *Moira* est inflexible. La phrase de la Pythie chez Hérodote, I, 91, est homérique : τὴν πεπρωμένην μοίρην ἀδύνατά ἐστι ἀποφυγέειν καὶ θεῷ. Cf. *Il.*, vi, 488. Cf. Byron, *D. Juan*, V, 17 : *Lutter contre notre destinée, ce serait comme si la gerbe voulait résister à la faucille.*

2) *Il.*, xxiv, 49. Dans ce passage, Μοῖραι au pluriel rend l'authenticité du vers suspecte. Moira chez Homère est toujours au singulier. Cf. *Od.* X, 174.

3) *Od.*, XX, 18. Cf. III, 209.

4) Pour Ulysse, modèle de la résignation active. V. *Od.* X, 53; xiii, 79 et 91. De πολύτλας on peut rapprocher θαρσαλέος, *Od.*, vii, 51 et τολμήεις, xvii, 284.

son île, au coup de pied du berger Melanthios, aux voies de fait d'Antinoos, aux insolences d'Irus le mendiant et des servantes[1]. Quoique au dedans de lui ces déboires hurlent la vengeance comme autant de chiens furieux, Ulysse n'en reste pas moins maître de lui : « Son cœur, dit le poète, demeure inébranlable, comme enchaîné dans l'obstination de la lutte »; et cependant à l'heure même où il se raidit ainsi, il désespère du triomphe. Voilà un exemple de volonté systématiquement tendue chez un héros dans la plénitude de sa force, contre les causes de destruction et de douleur.

Au contraire, chez les êtres faibles ou épuisés, femmes et vieillards, le don de la patience se réduit à une soumission muette, à une sorte de torpeur morale. Tel est le cas d'Hécube et de Priam après la mort d'Hector[2]; tel encore celui d'Anticlée et de Laërte, et, avec des symptômes différents, celui d'Andromaque, sans compter tant d'autres victimes du sort, dont le poète nous dépeint les souffrances et l'acquiescement au mal inévitable. Les dieux eux-mêmes, en tant qu'ils sont conçus à l'image de l'homme et doués de sa faiblesse, peuvent avoir à se réfugier dans cette résignation muette; devant la tyrannie de Zeus, Héra la conseille comme le plus sûr remède : « Tenons-nous tranquilles, dit-elle aux autres dieux, car il pourrait à chacun de nous envoyer un mal (plus grand)[3]. » L'abdication devant la volonté supérieure de la Moira ou de Zeus, c'est ce que Homère a trouvé de plus topique pour consoler des misères de la vie ceux d'entre les mortels qu'il n'a pas voulu revêtir d'héroïsme. Est-il besoin de faire remarquer le caractère purement négatif et pessimiste d'une pareille ressource morale[4] ?

1) *Od.* XVII, 201, 233, 336, 462; XVIII, 8, 321; XIX, 66; XX, 9, 16, 23. Voir la note de Pierron sur ce dernier vers.

2) *Il.*, XXIV, 505 et suiv. Pour Laërte, V. *Od.*, XV, 353; pour Anticlée, XI, 181 et suiv. Le seul remède que Léopardi croie pouvoir opposer à l'inévitable souffrance, est cette même résignation poussée jusqu'au mépris. (*A un vincitore nel pallone.*) Cf. CARO, ouv. cit., p. 74.

3) *Il.*, XV, 109.

4) Schopenhauer a très bien défini le sens philosophique de la Moira dans la

Si encore la Moira et les dieux apparaissaient à l'homme comme des influences équitables et bienfaisantes ! Mais la plupart des maux qu'elles infligent, étant immérités devant la conscience, le mieux qu'on puisse dire de la Moira c'est qu'elle est aveugle, ce qui signifie qu'elle est impénétrable ; et quant aux dieux personnifiés, le poète est obligé de leur prêter à l'égard des hommes des sentiments de haine, de méchanceté gratuite et délibérée [1]. Nous avons vu plus haut Artabane expliquer à Xerxès les misères humaines par le φθόνος divin. Si cette expression, très commune dans le langage d'Hérodote et des Grecs de son temps (Platon se croit obligé de réfuter la croyance populaire qu'elle représente [2]), n'existe pas encore dans le vocabulaire homérique [3], l'idée qu'elle représente y est rendue de diverses manières : la divinité hait l'homme à qui elle envoie le malheur, quelquefois parce que l'homme a mérité cette haine par sa faute, le plus souvent sans raison. L'idée de la haine des dieux découle logiquement de l'anthropomorphisme. A ce point de vue, on ne saurait nier que cette forme de religion est la forme pessimiste par excellence. Elle aboutit en effet, pour expliquer le mal dans

morale antique (*Parerg.*, VI, p. 471) : « Chez les anciens l'idée du Destin est celle d'une nécessité cachée dans l'universalité des êtres et qui, sans considération pour nos vœux et nos prières, pour le mérite ou le démérite, dirige les intérêts humains et réduit sous sa loi secrète les choses les plus étrangères en apparence les unes aux autres, pour les mener où il lui plaît, de sorte que leur rencontre prétendue fortuite résulte d'une nécessité au sens le plus élevé du mot. De même qu'en vertu de cette nécessité, tout est réglé par avance (*fatum*), ainsi la divination par les oracles, les songes, etc., est réputée possible. La Providence est le Destin christianisé, c'est-à-dire l'intelligence d'un Dieu dirigeant le monde vers le meilleur but possible. »

1) V. Buchholz, ouv. cité, III, 1, p. 29. Naegelsbach, *Hom. Theol.*, VII, 10 et 11.

2) Cf. Herod., I, 32 ; III, 40, etc. Cf. Pind., *Isthm.*, VI, 39. Ce qu'Hérodote appelle φθόνος, Aristote le nomme νέμεσις. V. la définition, *Rhet.*, II, 9, et la protestation philosophique contre cette croyance. *Metaph.*, I, 2. Plat , *Phaed.*, 247 A. Cf. Naegelsbach, *Nachhom. Theol.*, I, 32, et Tournier, *Némésis* ou *la Jalousie des Dieux*.

3) Pas davantage chez Hésiode qui, comme Homère, ne connaît que le verbe φθονέω (une fois seulement, *Op. et D.*, 26) et l'applique à l'homme.

l'homme, à étendre le mal à toute la série des êtres, à rendre compte au moyen du mal moral attribué par l'imagination à la puissance divine, du mal soit physique soit moral, que l'expérience constate dans la sphère des réalités contingentes. De sorte que dans la religion des anciens Grecs, il n'y a point, à proprement parler, de refuge pour la pensée cherchant le bien sans mélange, point de région sereine, d'où soient exclus la faute, le châtiment, la souffrance et les causes de souffrance. Les efforts tentés par les représentants des doctrines religieuses qu'on désigne sous le nom d'orphisme, les théories dualistes des premiers philosophes religieux comme Pythagore, Héraclite et Empédocle [1], démontrent que peu de temps après Homère, ce vice fut senti des Grecs. S'ils ont tant cherché à y remédier, il n'est pas douteux que de bonne heure leur conscience en ait souffert.

Ils en souffrent dans l'*Iliade* et dans l'*Odyssée;* et si Hésiode prend à tâche d'écarter de sa pensée la croyance à la haine des dieux, c'est d'abord que les sujets traités par lui en ont moins besoin *poétiquement;* et ensuite que son instinct métaphysique le porte déjà vers des solutions moins primitives [2]. Chez Homère tout mortel qui se trouve frustré d'un bien auquel il pensait pouvoir prétendre ou frappé d'un mal qu'il juge immérité, s'en prend à la haine des dieux. En thèse générale, le malheureux est l'homme haï des dieux [3]. La divinité dispensatrice des biens en vertu de sa puissance, distribue le mal parce que l'anthropomorphisme ne l'a point douée de bonté. L'homme s'adresse à elle ainsi que le pauvre au riche et, pour obtenir sa faveur, lui décerne des titres flatteurs, comme pour l'engager à les mériter. Cependant les faveurs

1) Le dualisme est déjà chez Hésiode. Cf. H. Ritter, *Histoire de la Philosophie ancienne*, I, p. 122 et suiv. Trad. Tissot.

2) Les expressions homériques désignant la haine des dieux n'existent pas dans le vocabulaire d'Hésiode.

3) ἀπήχθετο πᾶσι θεοῖσιν (Bellérophon, *Il.*, VI, 200); ἀπέχθεσθαι Διὶ πατρί (Lycaon, *Il.*, XXI, 82); cf. pour Ulysse, *Od.*, XIV, 365; pour la famille de Priam, *Il.*, XX, 306; pour celle d'Atrée, *Od.*, XI, 436.

ne viennent pas ou viennent peu et le mal surabonde : alors, dans sa naïve indignation, le mortel lésé attribue au dieu, en vain sollicité, des sentiments de haine à son égard. Non seulement de haine, mais aussi de jalousie; l'homme est tellement persuadé que le partage primitif est fait contre lui, qu'il transporte toutes les jouissances, toute la puissance du côté des dieux; tandis qu'il considère comme son lot spécial le mal avec la faiblesse. Sortir du mal est sortir de son domaine et empiéter sur celui des dieux[1]; être heureux, c'est prendre à la divinité ce qui lui appartient, en vertu d'un droit supérieur, en vertu de la Moira : « Les dieux nous ont départi la souffrance, dit Pénélope à Ulysse; il leur aurait déplu[2] que vivant l'un près de l'autre, il nous fût donné de jouir de notre bon temps et de parvenir ensemble au seuil de la vieillesse. » Il arrive même que les dieux d'Homère envoient le malheur aux hommes et en contemplent le tableau avec une sorte de férocité satisfaite d'elle-même, sans motif autre que de se divertir. Zeus fomente les guerres pour s'en donner à lui-même le spectacle grandiose, au sein de son inviolable sécurité : « *Suave... belli certamina magna tueri Per campos ins-*

1) Dans l'hymne homérique à Apollon Pythien (v. 11 et suiv.) les Muse chantent : « La vie bienheureuse des dieux et les misères des mortels, ce misères que les immortels leur ont départies, pour qu'ils mènent une vie inintelligente et impuissante (ἀφραδέες καὶ ἀμήχανοι), ne pouvant trouver ni le remède à la mort ni le refuge contre la vieillesse. » Cf. Solon, *Frag.* 14 : « Il n'y a pas un homme, pas un qui soit heureux; ils sont tous misérables, les mortels qu'éclaire le soleil. »

2) « *Ils auraient vu avec jalousie et haine*; » ἀγάσσεσθαι ou ἀγάσασθαι, pris en mauvaise part. Le mot implique l'idée d'étonnement, de stupeur causée par un fait extraordinaire. V. *Od.*, XXIII, 210; IV, 181; *Il.*, XVII, 71. Nausithoos, le père d'Alcinous, lui avait prédit que Poseidon serait jaloux (ἀγάσασθαι) des Phéaciens, parce que toutes leurs navigations étaient heureuses. (*Od.*, VIII, 565.) Cf. la curieuse exclamation de Calypso, se plaignant que les dieux troublent ses amours. *Od.*, V, 118 : σχέτλιοί ἐστε, θεοί, ζηλήμονες ἔξοχον ἄλλων κτλ. La croyance à la jalousie des dieux, si vivace chez les Grecs, démontre une fois de plus combien est fausse l'assertion de M. Caro (*Pessimisme*, p. 15) que *quand ils souffraient, ils se croyaient dépossédés d'un droit.* Lire l'épisode de Polycrate chez Hérodote, III, 40-43; et celui de Crésus, I, 30 et suiv.

tructa tua sine parte pericli! » Le plaisir que la postérité éprouve à lire le récit des combats et la peinture des dangers dans l'*Iliade* et dans l'*Odyssée,* Zeus le goûte du haut de l'Olympe, en contemplant la réalité de ces combats et de ces dangers, qu'il fait naître en vue de ce plaisir [1]. La puissance des divers dieux se mesure à la taille des maux qu'ils peuvent envoyer aux hommes : à ce titre Zeus, Poseidon, Arès, Hadès sont les plus grands, parce qu'ils sont les plus redoutables. De là cette apostrophe fréquente chez Homère : « O Zeus, il n'y a pas de dieu plus funeste que toi [2]! »

Ce n'est pas seulement le mal physique, la guerre, la douleur, la mort que les dieux envoient à l'homme pour le maintenir dans la situation inférieure que lui assigne le destin. Ils sont aussi, dans une certaine limite, les auteurs de l'erreur et ceux du péché [3]; l'influence satanique fait partie de leur puissance; c'est pour cela que jamais les hommes ne mettent en eux leur confiance, mais toujours ils les redoutent, particulièrement au sein de la prospérité, quand le succès semble couronner leurs efforts. Alors, en effet, s'éveille la jalousie de la divinité qui est censée dépouillée de tout le bien qui échoit à l'homme et s'en venge par l'égarement jeté dans son esprit. Tantôt cet égarement est l'œuvre des dieux personnifiés; tantôt il est mis au compte d'une influence générale que le poète appelle du nom de Δαίμων [4], ailleurs il est attribué à Até, personnification de l'erreur qui engendre le péché [5]. Até est la fille de Zeus, l'exécutrice de ses volontés, identiques à

1) *Od.*, VIII, 578. Cf. *Il.*, II, 39; III, 164; IV, 84 etc. V. la joie de Zeus devant la discorde des dieux, *Il.*, XXI, 389 et suiv.

2) *Od.*, XX, 201. Cf. *Il.*, III, 365 et XXIII, 439; etc.

3) Cf. NAEGELSBACH, *Hom. Theol.*, VI, 2 et suiv.

4) V. sur ce point notre article *Dæmon*, dans le *Dictionnaire des Antiquités* de Daremberg et Saglio. Nous citons cet article de préférence à notre thèse : *Étude sur les Démons*, parce qu'il nous a fourni l'occasion de nous rectifier nous-mêmes, de mettre à profit l'expérience acquise et les justes observations de la critique. V. cependant pour Até et Δαίμων p. 67 et suiv.

5) Pour Até, v. *Il.*, IX, 17 et suiv; 502 et la note de M. Tournier au vers 512 de l'édition Pierron, *Il.*, XIX, 126, 270.

celles du Destin. Elle frappe de folie les hommes et même les dieux, en tant qu'ils sont conçus à l'image de l'homme; l'aveuglement conduit à la faute qui à son tour engendre la souffrance; celle-ci est imméritée puisque celle-là n'est pas volontaire, et l'une et l'autre sont fatales : « Il n'est pas possible, disent les Cyclopes, d'échapper à l'action malfaisante de Zeus [1]. » Ainsi s'expliquent un grand nombre de plaintes qui rapportent aux dieux l'origine du mal enduré par les mortels et celle de l'erreur qui a amené le mal : « La volonté funeste de Zeus s'est appesantie sur nous infortunés, pour que nous subissions un grand nombre de maux [2]. » Lorsque la mort de Patrocle a fait reconnaître à Achille ses torts, il s'écrie de même : « Zeus puissant, quelles grandes causes d'erreur tu as départies aux hommes (μεγάλας ἄτας) !... C'est que tu as voulu que bon nombre de Grecs trouvassent la mort [3]. » De même il dit, quand Agamemnon le frustre de sa part de butin : « Le rusé Zeus l'a privé de la raison [4]; » et Agamemnon lui-même, venant à résipiscence, mettra les torts qu'il a eus vis-à-vis d'Achille sur le compte d'Até. On ne saurait dire toutefois que dans ces divers cas, la responsabilité des héros ne soit pas engagée d'une certaine manière, et qu'ils n'invoquent pas Até à titre d'excuse. Mais dans le cas d'Œdipe et d'Épicasté, jetés par la volonté funeste des dieux dans une situation pleine d'infamie et de douleurs, toute trace de responsabilité a disparu [5]. Or c'est longtemps après Homère que l'atrocité morale de cette fable est adoucie, que les

1) *Od.*, IX, 411.
2) *Od.*, IX, 52.
3) *Il.*, XIX, 270.
4) *Il.*, IX, 377; II, 375, IX, 17. Cf. Ajax troublé par Zeus, *Il.*, XV, 724; Patrocle aveuglé au sein de son triomphe, XVI, 805 : τὸν Ἄτη φρένας εἷλε; le rire des prétendants et leur égarement avant de mourir, *Od.*, XX, 345.
5) *Od.*, XI, 276 : θεῶν ὀλοὰς διὰ βουλάς. V. dans les *Dialogues philosophiques* de M. E. Renan (*Certitudes*) : « l'idée lugubre d'une ruse gigantesque qui plane sur la nature humaine, l'enlace dans ses inévitables lacets et la pousse par la persuasion ou par la force à des fins inconnues à travers l'obstacle et la souffrance. » Cf. Caro. *Ouv. cit.*, p. 102.

souffrances d'Œdipe sont justifiées, par des distinctions étrangères à la naïveté épique. Même dans les circonstances ordinaires, alors que l'aveuglement momentané des chefs attire sur des peuples entiers les malheurs les plus grands, l'extension du mal n'est pas proportionnée à l'étendue de la faute ; c'est parce qu'il en a conscience que le poète insiste sur la haine des dieux et sur l'action d'Até.

Cependant, pour échapper à la torture morale que ces diverses solutions du problème du mal entraînent avec elles, Homère et Hésiode étendent le plus qu'ils peuvent la notion du mal mérité [1]. Une grande partie des *Œuvres et des jours* a pour but de démontrer aux hommes que la prospérité est la récompense de la vertu et que la pratique de l'injustice est la cause de nos infortunes [2]. L'action de l'*Odyssée* est orientée vers une conclusion semblable [3], et plus d'un épisode de ce poème apporte avec lui la même leçon. A ce point de vue, on peut dire que la pensée d'Homère a pris depuis l'*Iliade* une direction nouvelle : dans cette dernière épopée, il s'est beaucoup moins soucié de satisfaire la conscience en proportionnant le mal aux fautes, que de tracer des choses humaines un tableau aussi grandiose que désolant. Dans l'*Odyssée*, au contraire, il semble préoccupé de concilier l'existence du mal avec l'idée de l'éternelle justice. Dès le début, Zeus expose ce qu'on pourrait appeler la théorie de la justification des dieux [4] : « C'est nous que les mortels accusent, déclarant que nous sommes la cause de leurs souffrances. Et eux-mêmes par leurs iniquités s'apprêtent des maux qui sont au-dessus du destin. » Ces expressions sont dignes de remarque. Elles aboutissent, en effet, à distinguer deux sortes de maux ; les uns sont inhérents à la nature même de

1) Cf. Lehrs, *Populaere Aufsaetze*, Hybris, p. 52.

2) Surtout à partir du vers 202.

3) V. surtout xxiv, 455 ; 482 etc., cf. le début du chant xxiv ; et 411 ; xxiii, 63.

4) I, 32 et suiv. Ces expressions sont d'autant plus frappantes qu'elles se rapportent au crime d'Égisthe et aux maux qui en ont été la suite.

l'homme, résultant de son imperfection originelle, où sa responsabilité morale n'a aucune part ; ce sont les maux κατὰ μοῖραν. Les autres, au contraire, proviennent de l'abus qu'il fait de sa liberté, sont et le résultat et le châtiment de ses fautes ; la loi inflexible du destin y est étrangère : ὑπέρμορον. La signification du mythe des âges chez Hésiode est identique ; les maux accablent d'autant plus les hommes qu'ils perdent davantage le respect des dieux et de la justice. Si au temps de l'âge de fer, c'est-à-dire dans la société humaine où Hésiode a eu le malheur de naître, la souffrance règne en maîtresse nuit et jour, si les dieux n'envoient plus aux mortels que des soucis dévorants, c'est que tous les devoirs publics et privés sont foulés aux pieds ; c'est que la force seule règle les affaires de ce monde[1]. « Loin de la vaste terre, vers l'Olympe, s'en sont allées, quittant les hommes pour la race des immortels, Aidos et Némésis, le corps enveloppé de leurs blancs vêtements. Il ne reste plus aux hommes que des maux funestes, et la souffrance pour eux est sans remède. »

Si les dieux envoient le mal aux mortels, ce n'est donc plus seulement par jalousie, par haine, par méchanceté gratuite. C'est qu'ils sont les gardiens et les exécuteurs de la justice[2]. Ils répartissent les biens et les maux, suivant que les hommes, par leurs actions, méritent les uns ou les autres. Leur fonction, comme dira un jour Pausanias, est de réaliser les vœux des hommes justes et d'infliger aux méchants le mal qui leur convient[3]. Pour le faire en connaissance de cause, ils font agir et leur science à laquelle rien n'échappe et aussi leur puissance qui dispose des éléments

1) *Op. et D.*, 50-105 ; surtout 90 et suiv.

2) *Ib.*, 121 et suiv. ; 250 et suiv. ; 268. Cf. Hom. *Od.*, I, 378 ; II, 143 ; III, 132 ; IV, 377 : 509. XIII, 213.

3) VIII, 37 ; 8. Pour Zeus donnant ses faveurs aux justes. V. *Od.*, III, 375, 883. Télémaque sortira sain et sauf de ses épreuves parce qu'il n'a jamais offensé les dieux. Cf. un appel à Zeus pour qu'il pousse à la vertu en protégeant les bons. *Od.*, V, 7.

de bonheur ou d'infortune ; l'*Odyssée* nous les montre « descendant eux-mêmes sur la terre, sous les dehors d'étrangers et de mendiants, afin d'observer l'insolence des hommes et la pratique de la justice[1]. » Hésiode se sert, pour remplir ce rôle, des hommes de l'âge d'or, transformés en démons : « Répandus sur la terre, ils sont les gardiens des mortels, observent les actions bonnes et mauvaises et, enveloppés d'un nuage, s'en vont partout à travers le monde, distribuant la richesse ; car telle est leur prérogative royale. »

Relever tous les passages, surtout dans l'*Odyssée* où le bien et le mal sont répartis suivant le mérite et le démérite, est chose superflue. Ce qu'il importe surtout d'observer, c'est la peine que se donne Homère, aussi bien qu'Hésiode, pour concilier le principe de la justice rétributive avec l'expérience des choses mortelles, qui, devant l'observation naïve, ne semble guère s'y accommoder. C'est dans cette vue qu'ils ont étendu le plus possible le mal résultant de la faute et restreint de leur mieux le mal immérité. La morale des Grecs depuis Homère admet toute une série de fautes que nous oserions à peine considérer comme telles ; ce sont celles qui proviennent de l'*hybris* à tous les degrés, depuis la simple vanterie pour un don naturel ou un talent acquis jusqu'au mépris des droits de la divinité ou des autres hommes. Lorsqu'il s'agit de préparer quelque grande catastrophe, dans l'*Iliade* la mort de Patrocle, dans l'*Odyssée* le massacre des prétendants, avec quel soin Homère fait naître, chez ceux qui vont être victimes, l'esprit d'imprudence et d'erreur, l'insolence qui vient de l'ivresse du triomphe, l'orgueil qu'inspire la satisfaction des désirs ! Il y trouve le moyen de faire accepter par la conscience la jalousie des dieux, indignés justement que l'homme veuille s'égaler à eux. Ensuite cette même morale attribue à la faute et au châtiment qui la suit, le caractère de la contagion, de l'hérédité[2]. Le crime d'un

1) *Od.*, XVII, 486 ; *Op. et D.*, 421 et suiv.

2) C'est par la nature de l'*hybris* et par l'*hérédité morale* personnifiée dans

seul se communique à une race, à une ville entières. Le roi qui a failli attire des fléaux sur tout son peuple [1]. Il suffit d'un coupable dans la société des justes, pour que le malheur mérité par l'un, devienne le partage de ses compagnons innocents. Aussi est-ce avec une sorte d'effroi que le malheureux, l'homme haï des dieux, est accueilli par les autres. Après que, par la faute de ses compagnons, la tempête s'est à nouveau déchaînée sur Ulysse, malgré les précautions prises, Eole le repousse avec horreur [2] : « Va ! sors de mon île au plus vite, toi le plus infâme des hommes ! Il ne m'est pas permis d'accompagner, d'escorter un homme, qui est ainsi détesté des dieux heureux. Va-t'en puisque tu es venu ici, chargé de la haine des immortels ! »

La conséquence immédiate de cette façon d'entendre le rapport du mal à la faute et la justice vengeresse des dieux, c'est de considérer tout malheureux comme un coupable et la prospérité comme le signe de la vertu. Hésiode, qui a toute l'étroitesse d'esprit d'un théologien, semble avoir à peine reculé devant cette logique odieuse. La manière dont il prêche dans les *Œuvres et les Jours* la pratique de la Justice, faisant sonner haut tous les avantages matériels qui y sont attachés, tandis que la famine, la peste, la guerre et la stérilité sont le partage de l'insolence et de l'iniquité, autorisent du moins à le croire [3]. Homère a une vue plus haute, un sentiment

ἀλάστωρ ou le Δαίμων γέννας, et non par la prétendue lutte de la liberté humaine contre le Destin, qu'il faut interpréter la moralité de la tragédie grecque. V. sur ce point, dans notre *Étude sur les Démons*, le chapitre : *les Démons dans la tragédie* (p. 153 à 204) le seul que nous croyions pouvoir recommander sans restrictions notables. Chez Homère, le passage le plus curieux définissant le caractère contagieux du mal et du châtiment, est dans le discours d'Agamemnon à Ménélas blessé, après la violation du traité conclu avec les Troyens. Ceux-ci porteront la peine dans leur personne, dans celles de leurs femmes et de leurs enfants. (*Il.*, IV, 155 et suiv.)

1) Hés., *Op. et D.*, 240; *Od.*, xix, 109; *Il.*, xvi, 384.

2) *Od.*, x, 72. Cf. *Il.*, xxiv, 531.

3) *Op. et D.* 225 et suiv. Son excuse est qu'il se place sur le terrain des faits dans une civilisation encore barbare. La loi des êtres vivants étant de se dévorer entre eux (v. 276), les hommes n'y peuvent échapper que par la justice. La vio-

plus profond de la faiblesse inhérente à la nature humaine ; s'il fait la part si large, tant à la haine des dieux qu'à l'intervention d'un Destin invincible et inexplicable, ce n'est pas seulement parce que la religion anthropomorphique ne saurait s'en passer, mais parce que le spectacle du monde offre surtout au poète des infortunes imméritées. D'une part il rattache bien à la mauvaise foi de Pàris, violant les traités, les malheurs à venir de Troie, mais, d'autre part, il dégage, comme à dessein, la responsabilité de Priam ; celui-ci, en effet, ne se borne pas à condamner la perfidie, mais, indigné, il se refuse même à en contempler le spectacle [1]. Cependant Priam est plus durement frappé que tout autre par les conséquences d'une iniquité à laquelle il n'a point participé. Des cas de ce genre ne sont pas rares, tant dans l'*Iliade* que dans l'*Odyssée*. En revanche on y trouverait tout aussi bien, étalés avec une naïve insouciance, ainsi que des phénomènes naturels et ordinaires, les exemples du vice heureux, de l'iniquité triomphante [2]. Sans trop presser le sens des textes, on en dégagerait aisément ceci : c'est qu'Homère a entrevu, comme Léopardi le dira nettement un jour, qu'on se tromperait « à dériver le malheur des hommes de leurs iniquités et de leurs attentats contre les dieux ; leur corruption, au contraire, prend sa source dans leur infortune [3] ».

Ainsi, de quelque côté qu'ils se retournent pour rendre compte de la surabondance du mal dans le monde, les poètes primitifs de la Grèce, renfermés dans la sphère des réalités contingentes, cherchant à expliquer la vie humaine et les rapports de l'humanité avec les dieux par les faits d'expérience,

lation des droits individuels engendre un état de guerre permanent, c'est-à-dire de souffrance, le respect de la justice garantit le bon ordre et la paix dont le bienfait est alors rapporté aux dieux (228). La confusion commence lorsqu'Homère et Hésiode rattachent aux vices des hommes les cataclysmes et les fléaux naturels (*Il.*, XVI, 384 ; *Op. et D.*, 238 et suiv.)

1) *Il.*, III, 305 et suiv.

2) Nous avons déjà signalé celui d'Hélène que l'on peut opposer au sort d'Andromaque.

3) *Histoire du genre humain* (Trad. Dapples, p. 5.)

se heurtent à des mystères insondables, à des contradictions, à des impossibilités, à des atrocités morales. Le mal chez les hommes leur a servi pour sa part à déterminer la nature des dieux, et le mal dans les dieux leur sert à expliquer le mal dans l'homme. C'est dans ce cercle vicieux que tourne la conscience inquiète des anciens Grecs, jusqu'au jour où la religion des mystères et la philosophie lui ouvrent les régions de l'absolu : Homère et Hésiode n'ont fait que les entrevoir.

V

L'Immortalité réparatrice. — Le Bonheur chimérique.

« La vie que nous appelons belle n'est pas celle que nous connaissons, mais celle que nous ne connaissons pas ; la vie future, jamais la vie passée[1]. » Rien ne démontre mieux, suivant nous, la vérité de ces paroles de Léopardi, que les rêveries des poètes sur un état de félicité parfaite auquel les conditions actuelles de l'existence ne permettent pas d'atteindre. Par *vie future*, entendons, d'une manière générale, la *vie chimérique*, que l'imagination se forge en dehors ou au delà de la réalité ; par *vie passée*, cette réalité même, éprouvée entre la naissance et la mort. Dans la première nous plaçons l'absence de tout effort pénible, l'exemption de la souffrance, la continuité du plaisir, l'activité toujours égale à elle-même et toujours satisfaite : ἀκηδέα θυμόν ; en un mot ce qui nous manque dans la vie réelle[2]. La poésie héroïque des Grecs en fait d'abord le privilège des dieux ; puis elle

1) *Dialogue d'un marchand d'almanachs et d'un passant.* Trad. Dapples, p. 112.

2) Hés., *Op. et D.*, 112. Le propre des dieux chez Homère est d'être ἀκηδέες (*Il.*, xxiv, 526) ; les navigations des Phéaciens sont ἀπήμονες (*Od.*, viii, 566) Rem. cette façon négative de caractériser le bonheur divin ; il est ce que n'est pas la condition humaine.

invente une humanité de convention, placée bien loin de ce monde, laquelle est la dernière étape d'une longue dégénérescence, âge d'or où les hommes vivaient comme les dieux et mouraient sans douleur, pour revivre plus illustres et plus beaux[1]. Enfin le sentiment moral, blessé par les iniquités flagrantes de la vie et le besoin impérieux de réaliser quelque part, pour les victimes de cette vie, le bonheur réservé d'abord à des êtres privilégiés et imaginaires, en font ouvrir les régions à l'humanité misérable. L'homme qui est le songe d'une ombre[2], suivant l'énergique expression de Pindare, cherche la clef de ce songe, plein d'incohérence et de mystère, là même où le songe finit, au sein des ténèbres qui semblent emporter le secret de sa confusion fantastique. Parce que tout aboutit à la mort, nous croyons aisément que tout en dérive; et comme elle échappe, dans ses résultats moraux, à toute expérience, nous lui demandons d'expliquer les illogismes de l'expérience, d'en réparer les injustices. C'est ainsi que la mort, qui est la grande cause des douleurs de l'homme, devient sa plus précieuse ressource.

Il n'y a pas de race qui se soit plus acharnée à sonder le mystère de la mort que la race hellénique. Dès les débuts de sa littérature, qui est avant tout un tableau puissant de la vie, elle a voulu savoir ce qu'était l'au-delà de la vie, comment s'opérait le passage de l'activité héroïque à l'anéantissement de toute activité[3]. Elle a bien vu le corps se dissoudre ou dans les flammes du bûcher ou par une lente décomposition qui la remplit d'horreur. Mais dans la pensée des survivants subsiste le souvenir, et leurs rêves sont traversés par l'image des êtres morts. Achille revoit en songe l'ombre de l'infortuné Patrocle, en tout semblable à l'ami qu'il aimait vivant (αὐτῷ) par la taille, par le visage, par le son de la voix, revêtue

1) *Op. et D.*, 122.

2) *Pyth.*, VIII, 95.

3) Sur l'Eschatologie homérique, cf. NAEGELSBACH, *Hom. Théol.*, VII, 16 et suiv. WELCKER, *Griech. Goetterlehre*, I, 810 et suiv. En dernier lieu, BUCHHOLZ, *ouv. cit.*, III, 2, p. 66 et suiv.

de ses vêtements habituels[1]. Cette ombre lui adresse la parole, réclamant pour le corps la sépulture qui permettra à l'âme de pénétrer dans les demeures de Hadès, annonçant à Achille le sort qui l'attend bientôt lui-même, et demandant que leurs ossements soient alors réunis dans la même urne. Puis elle s'évanouit comme une fumée, poussant un faible cri. Il n'entre pas dans le dessein de cette étude de disserter sur le plus ou moins de réalité que la poésie homérique accorde aux ombres des morts, sur l'absorption du sang qui, dans l'*Odyssée*, leur rend pour quelques instants la conscience et le souvenir, sur le cas de Tirésias qui, en tout état de cause, a gardé sa personnalité jusque chez les morts[2], il nous suffit de constater qu'Homère a admis une certaine persistance de l'être humain dans une région fantastique qui est le royaume de Hadès. Cette conception, il l'a mise en rapport avec le sentiment moral, lorsqu'il a placé dans les enfers les divinités vengeresses du parjure et gardiennes du serment[3]; plus explicitement encore lorsqu'au XIe chant de l'*Odyssée* il nous montre Tityos, Tantale et Sisyphe châtiés aux enfers, en raison des crimes par eux accomplis sur la terre[4].

Dans leur ensemble, ces idées d'Homère sur le lendemain de la mort, ajoutent encore à l'horreur que par lui-même cause l'anéantissement. A peine la conscience morale y peut-elle démêler une vague aspiration vers la justice réparatrice, réservant pour la région des ombres, le châtiment de certains crimes restés impunis. A s'en tenir à l'impression dominante,

1) *Il.*, XXIII, 65 et suiv. Le mot Ψυχή qui désigne l'ombre vaine sera appliquée par la philosophie au principe spirituel, à l'âme distincte du corps.

2) *Od.*, XI, 23 et suiv. Pour Tirésias, X, 442. Dans ce dernier passage, il semble que déjà le poète oppose Ψυχή à σκιά, l'âme intelligente à l'ombre sans consistance.

3) *Il.*, III, 278 : οἳ ὑπένερθε καμόντας ἀνθρώπους τίνυσθον, ὅτις κ' ἐπίορκον ὀμόσσῃ; XIX, 259. Cf. WELCKER, *Gr. Goetterl.*, I, 816 et suiv.

4) *Od.*, XI, 576 et suiv. Il convient de remarquer que, déjà pour les Alexandrins, toute la partie du XIe chant, depuis le vers 568 à 627, était considérée comme postérieure à Homère. Il en est de même de la *Necyia* du XXIVe.

pour Homère toute réalité cesse à l'entrée de l'Erèbe, aussi bien celle de la vie intellectuelle et morale que celle de la vie matérielle. Minos continuant d'exercer ses fonctions de roi justicier[1], Achille éprouvant de la joie à la nouvelle des exploits de son fils, Tirésias restant en possession de ses facultés divinatrices, sont des créations isolées de la fantaisie mythique ; elles ne correspondent à aucune idée générale, à aucune théorie, si naïve qu'on la conçoive, de l'immortalité de l'âme. La seule immortalité rêvée par les héros est celle de la gloire, ce sont les poètes qui l'ont créée et, en l'exaltant, ils font valoir leur ouvrage. Celle de l'existence n'appartient qu'aux dieux. Pour les hommes pris en masse, il n'y a rien à attendre de la mort que la fin des souffrances, rien à craindre d'elle que l'anéantissement des fonctions vitales ; elle ne répare point l'insuffisance de la vie, mais elle n'en prolonge pas non plus, sous une forme nouvelle, les misères : ce qu'elle a de plus horrible, c'est qu'elle est la fin ou tout au moins l'inconnu[2].

Cependant, il y a dans la vie des héros une telle disproportion entre l'effort et la récompense, entre les aspirations et le résultat, que l'esprit des poètes qui ont chanté leurs exploits et consacré leur gloire, s'est trouvé conduit par une sorte de logique naïve, à leur chercher un autre dédommagement encore. Ils les avaient fait semblables aux dieux par leurs actions durant la vie[3] : quoi de plus naturel que de les associer aux conditions d'existence des dieux après la vie ? C'est

1) *Od.*, xi, 568, 540 ; x, 492.

2) Il y a un pessimisme pire que celui de Schopenhauer, dût-il admettre pour la vie présente le πάντα καλὰ λίαν : c'est la doctrine, qui pour moraliser l'être humain, le menace de lui faire recommencer au lendemain de la mort, une existence de tourments, qu'elle compose à l'aide de tous les éléments de souffrance empruntés à la vie réelle ; celui-là ni Homère, ni Hésiode ne l'ont connu, mais Pythagore, puis Platon en assombrissent la religion et la philosophie des Grecs. L'école d'Epicure en voudrait délivrer l'humanité. V. *Lucrèce* I, 102 et suiv. *Num si certam finem esse viderent ærumnarum homines*, etc. V. ce qu'en dit Leopardi, *Dialogue de Plotin et de Porphyre*, p. 129 et suiv.

3) θεοειδής, θεοείκελος : cf. ἡμίθεοι (HES., *Op. et D.*, 160 : HOM., *Il*, xii, 23).

ainsi que la plus ancienne morale des *Grecs*, après avoir prêché au nom du πάντα κατὰ μοῖραν qui est sa loi suprême, la résignation à tous les mortels en général, en déduit, pour les âmes exceptionnelles et héroïques, l'idée d'une destinée à venir qui permettra de mesurer le bonheur au mérite : « O Ménélas! favori de Zeus, le Destin ne veut pas que tu meures dans Argos, nourricière de coursiers et que tu y trouves ton dernier jour. Les immortels t'enverront dans la plaine de l'Élysée[1] sur les confins de sa terre, où habite le blond Rhadamanthe. Là, une vie facile est réservée aux hommes. Jamais la neige, les tempêtes, les pluies ne s'y déchaînent; mais l'Océan toujours envoie aux hommes les tièdes souffles du zéphyr. C'est là que tu habiteras parce que tu as possédé Hélène et que pour les dieux tu es le gendre de Zeus[2]. » Cette prophétie de Protée peut être considérée comme la plus ancienne manifestation chez les Grecs du besoin d'immortalité, éclos dans les âmes devant le spectacle de quelque mérite extraordinaire. Toutefois, Ménélas n'est pas admis à partager le bonheur des dieux à cause de ses vertus, de sa sagesse, de ses exploits, mais seulement pour sa parenté avec Zeus. Et il est trop évident que son cas est exceptionnel, puisque dans la même épopée les ombres vaines des autres héros grecs, d'Achille, d'Ajax, d'Agamemnon, c'est-à-dire des plus illustres[3], n'ont en partage dans les enfers qu'un semblant d'existence, vide et misérable.

Mais une fois que l'imagination hellénique a entrevu, dans les vapeurs lumineuses du couchant, le séjour de la félicité sans mélange, comment ne l'aurait-elle pas systématiquement

1) Le sens de Ἠλύσιον πεδίον est le même que celui d'Eleusis dans le mythe de Déméter, *le lieu d'arrivée*, *la station* après la course errante de la vie.

2) *Od.*, IV, 561.

3) *Od.*, XI, 389 et suiv. Pour le surplus, cf. Welcker, *Griech. Goetterl.*, I, 812 : « Le poète en traçant cette peinture touchante et mélancolique, ne se propose pas d'inventer des pratiques, de devancer les idées et les croyances de son temps. Derrière lui il y a tout un peuple, toute une antiquité, beaucoup plus capable de pénétrer la condition et la destinée humaine qu'on ne se l'imagine d'ordinaire, etc. »

peuplé de tous ceux à qui elle décernait le titre de héros et de demi-dieux? C'est ce que fait Hésiode dans le mythe des âges[1] : « Quand la race divine, plus juste et plus vaillante (que les hommes de la cinquième génération), eut disparu, frappée par la mort, Zeus la transporta aux confins de la terre, et lui attribua une existence différente de celle des autres hommes. Ils habitent, le cœur exempt de soucis, dans les îles Fortunées, au sein de l'immense Océan. Héros bienheureux, la terre féconde leur fournit, trois fois par an, une moisson de fruits agréables[2]. » L'idée de l'immortalité réparatrice apparaît clairement indiquée dans ce passage. Le bonheur fantastique des héros tombés devant Thèbes et devant Troie, est rattaché à leur courage et à leur justice, associé au souvenir de leurs luttes et de leurs épreuves. Mais là s'arrête l'effort de la pensée d'Hésiode ; ne lui demandons pas d'ouvrir l'accès des félicités divines aux hommes de l'âge de fer, à ceux dont il dépeint, avec des couleurs si sombres, la misère et les iniquités. A ses yeux ils n'en valent pas la peine : pour eux la vie se suffit à elle-même, non certes ! parce qu'elle est heureuse : au contraire, parce que la souffrance y est proportionnée à la faute, parce qu'il est inutile de chercher des remèdes à celle-là, alors que dans celles-ci il n'y a point de mesure : κακῶν δ'οὐκ ἔσσεται ἀλκή[3]. Il est vrai que dans le nombre il en est qui, à la sueur de leur front[4], ont pratiqué la vertu quand même : du moins Hésiode exhorte à le faire[5]. A ceux-là il offre sa théorie du juste, obtenant des dieux les avantages matériels de la vie, la paix, la prospérité, l'estime des hommes. Mais cette théorie ne tenant point devant la réalité des faits et la force partout écrasant le droit,

1) *Op. et D.*, 156 et suiv.

2) Flach rejette le vers 169 ; τηλοῦ ἀπ' ἀθανάτων · τοῖσιν Κρόνος ἐμβασιλεύει. Cronos régnant sur les morts héroïques dans les iles fortunées est en contradiction avec le Cronos de la *Théogonie* (851) précipité avec les Titans dans la Tartare.

3) *Op. et D.*, 201.

4) *Op. et D.*, 259 : Τῆς δ' ἀρετῆς ἱδρῶτα θεοὶ προπάροιθεν ἔθηκαν.

5) *Ib.*, 212 et suiv.

la souffrance imméritée demeure la loi des humains. Pour échapper au mal présent, il ne reste au poète qu'à se réfugier dans les chimères par les aspirations ou les regrets : « Que ne suis-je ou mort auparavant ou né plus tard ! [1] » Et toujours le bonheur est, tantôt au-delà de l'humanité réelle, tantôt en deçà, dans un passé, dans un avenir fabuleux !

Ce rêve d'un bonheur fantastique échafaudé avec les débris du bonheur réel tels que les distribuent parcimonieusement les dieux, revêt chez Homère une forme particulièrement attrayante dans le mythe des Phéaciens[2]. Le pays de Schéria, où aborde Ulysse, l'homme qui a beaucoup souffert, n'a pas plus de réalité que les îles Fortunées ou la plaine Élyséenne. Il est, comme elles, un de ces refuges du rêve, où la poésie primitive réalise de son mieux une félicité idéale et impossible. Les Phéaciens, dans l'ordre des êtres, touchent de près aux dieux ; ils conversent avec eux face à face. La terre qu'ils habitent produit sans culture, à la faveur d'un climat délicieux. Les femmes y sont vertueuses et belles[3], les hommes agiles, vigoureux, intelligents. Aux plaisirs des sens, ils savent mêler les pures jouissances des arts, relevées par l'opulence au sein d'une paix parfaite. Tout ce que la vie des Hellènes, chez les Ioniens de l'Asie-Mineure et des îles, peut fournir à l'imagination d'agréable et de séduisant[4], Homère semble l'avoir réuni à Schéria, pour en opposer le spectacle aux épreuves, aux dangers, aux souffrances qui, à travers le monde réel, ont ballotté son héros. Celui-ci y est jeté,

1) *Ib.*, 175. Ce vers ferait croire que pour Hésiode la décadence de l'humanité touche à son terme et qu'il espère en une régénération future.

2) *Od.*, VI, 200 et suiv. ; VII, *passim*. notam. 97 et suiv. VIII, 244 ; 567.

3) La femme d'Alcinoüs s'appelle Arété.

4) WELCKER, *Die homerischen Phaeaken und die Inseln der Seligen*. Kleine Schriften I, 1-79, a montré, entre autres, que les traits sous lesquels sont peints les Phéaciens sont empruntés à ce que la vie des Ioniens avait de plus attrayant et de plus beau. Ce qui ne veut pas dire que l'ensemble de ce tableau représente le bonheur de l'humanité réelle ; Naegelsbach (*ouv. cit.*, VII, 1) fournit une preuve indirecte de pessimisme d'Homère, relativement à l'homme, en cherchant l'image de leur bonheur chez les Phéaciens. Il eut été fort empêché de le tracer sans cela.

seul et nu, par une tempête furieuse; il n'y aborde que sous la protection spéciale d'une divinité qui, avant de secourir les humains, a connu elle aussi les misères humaines. Tant qu'Ulysse vivra au milieu de ses hôtes divins, la contagion de leur bonheur s'étendra jusqu'à lui. C'est en dormant d'un sommeil profond, mystérieux, qu'il revient à Ithaque en quittant les Phéaciens. Le navire qui le conduit, sans pilote et sans gouvernail, navire fantôme pénétrant la pensée de ceux qui le montent et les conduit de lui-même au but, parcourt, sans se perdre jamais et sans souffrir de dommages[1], cette même mer où naguère Ulysse a perdu tous ses compagnons, où il a fait connaissance avec toutes les tristesses, toutes les fatigues, toutes les douleurs. Mais si, pendant quelques heures, il lui a été donné de vivre au séjour du bonheur sans mélange, il n'y a point de route qui y ramène, point de navigateur mortel qui en puisse retrouver le rivage. Les dieux jaloux en ferment l'accès pour toujours[2]; le navire qui en a ramené Ulysse est détruit par Poseidon[3]; l'homme qui a beaucoup souffert recommence à souffrir dès qu'il a posé le pied sur la terre des hommes; c'est déjà trop qu'il ait entrevu, lui vivant, la région fortunée, et emporté dans son cœur un souvenir plein de regrets : derrière lui le pays des Phéaciens s'efface et s'il en est qui y abordent, il n'en est point qui reviennent pour raconter encore ce qu'ils ont vu[4].

Peut-être eussions-nous hésité à donner de cet épisode une interprétation morale si Welcker, auteur, sur le pays des Phéaciens et les îles Fortunées, d'un opuscule qui nous paraît être une merveille de science et d'ingéniosité, n'avait pas démontré que les Phéaciens sont les nochers de la région des morts, esprits ténébreux et bienfaisants qui mènent

(1) *Od.*, XIII, 79 et suiv. Le sommeil qui le gagne *est tout à fait semblable à la mort*, expression devenue banale plus tard, mais qui à cette place a une signification profonde.

(2) *Ib.*, 185 et suiv.

(3) *Ib.*, 149 et suiv.

(4) 180 : πομπῆς μὲν παύσασθε βροτῶν.

l'homme, après une vie pleine de tourments et de dangers, vers le séjour du repos et de la félicité?[1] Schéria n'est pas une contrée réelle, l'île de Corcyre[2], par exemple, ainsi qu'un grand nombre d'anciens et même de modernes l'ont pensé, mais une région fantastique comme les plaines de l'Élysée, les îles Fortunées, l'île de Leucé dans le Pont-Euxin, où les légendes post-homériques transportaient Achille, l'y mariant avec Hélène[3]. Du moins Rhadamanthe qui, suivant un autre passage de l'Odyssée, habite l'Élysée (Homère ne nomme nulle part les îles Fortunées), avait fait, lui aussi, le voyage de Schéria en Eubée, aller et retour, conduit par les Phéaciens[4]. Il est possible que dans cette fable, à laquelle Homère, par la bouche d'Alcinoüs, se borne à faire une allusion qui, en l'absence d'autres témoignages, reste obscure, Rhadamante ait quitté le pays des Phéaciens, c'est-à-dire des morts heureux, pour aller en Eubée accomplir une mission morale auprès de Tityos fils de la terre, sauf à revenir ensuite dans sa patrie définitive[5].

Minos et Rhadamanthe sont les personnalités mythiques qu'Homère, dans les traditions dont il s'inspire, trouvait intimement mêlées aux fables sur la région des morts, sur la condition des ombres, soit dans l'Érèbe, soit dans la plaine Élyséenne. Après avoir conduit Ulysse à l'entrée de l'Érèbe, afin de nous montrer le lendemain de la vie sous son aspect terrible et sinistre, le poète, par un ingénieux détour, le mène

1) φαῖαξ est φαός renforcé, *homme des ténèbres*. V. toute cette démonstration Welcker, *op. cit.*, p. 11 et suiv.

2) Il est un point sur lequel la démonstration de Welcker est sans réplique : c'est que le pays des Phéaciens n'est pas une île, n'est pas Corcyre ; p. 38 et suiv.

3) Sur cette fable qui remontait à l'*Ethiopide*, poème épique d'Arctinos, cf. l'article *Achilles*, dans le *Dictionnaire de Mythologie grecque et romaine* de Roscher, p. 53, 1re livraison (Leipzig, 1884) et un article de M. F. Ravaisson (*Rev. de l'Hist. des Relig.*, juillet 1880, p. 13 et suiv.), sur les *Monuments funéraires des Grecs*.

4) *Od.*, v, 34.

5) *Ib.*, vii, 323. Cf. Welcker, *op. cit.* p. 36 et suiv.

chez les favoris des dieux qui, bien loin des réalités terrestres, goûtent la félicité parfaite, chez les navigateurs mystérieux qui seuls possèdent le secret des traversées sans naufrages, ἀπήμονες πομποί. Le héros de l'*Odyssée*, mis aux prises avec tous les dangers qui menacent les mortels, jeté dans les aventures les plus extraordinaires, torturé par les souffrances les plus poignantes, sans cesse en lutte ou avec les éléments hostiles, ou avec les passions des hommes, n'échappant à un péril que pour retomber dans un autre et ne cessant de combattre que pour voir renaître des combats nouveaux, est la parfaite image de l'humanité que le conflit des passions et des aspirations opposées pousse, à travers la souffrance, dans le gouffre du néant. A cette conclusion désespérante, que le poète nous fait entrevoir lorsqu'il nous montre les plus grands parmi les hommes réduits chez les morts à regretter l'existence la plus misérable, a-t-il voulu rapporter, dans l'épisode des Phéaciens, un correctif qui serait une consolation? Il semble plutôt qu'il se soit borné à recueillir, tout en l'altérant pour les besoins de son poème, une tradition vague encore, qui répondait en effet à des sentiments de ce genre, mais à laquelle l'âge suivant devait ajouter une signification différente.

Quoiqu'il en soit il ne faut pas que la naïveté de certains détails, dans l'exécution d'une pareille œuvre, nous fasse prendre le change sur la pénétration artistique qui en a ordonné l'ensemble : et si l'art y est merveilleux, pourquoi refuserions-nous au poète la profondeur philosophique et morale? Nous ne prétendons pas pour cela que le fond de l'*Odyssée* soit une vérité abstraite et que les différents épisodes y soient orientés vers la démonstration de cette vérité[1]. Nous

1) Alcidamas, disciple de Gorgias, disait de l'*Odyssée* qu'elle était le miroir de la vie humaine (Aristot., *Rhet.*, III, 3) et le néoplatonicien Numenios d'Apamée l'interprétait de même. Nous sommes tout à fait de l'avis de Welcker qui ne prétend pas, de ces opinions, tirer un argument en faveur de sa thèse ; mais venant à l'appui des raisons inhérentes au mythe lui-même, elles ne sont pas à dédaigner.

disons seulement que le poète a su ramasser dans une synthèse puissante et concrète toutes les idées, tous les sentiments de son temps, sur les conditions de l'existence humaine, sur l'insuffisance morale de la vie; que s'il a promené son héros dans tous les mondes, dans celui de la réalité et dans ceux de la fantaisie, c'est qu'il recherchait partout le secret, qui dès lors tourmentait les consciences, de la vie heureuse.

Cette conception d'une existence idéale obtenue par la mort est-elle venue aux Grecs des régions septentrionales comme Welcker a essayé de le démontrer[1]? L'ont-ils puisée spontanément dans ce besoin immense de bonheur dont témoignent toutes les aspirations de la poésie héroïque, dans la vivacité du sentiment moral que torturaient les iniquités de l'existence? Les facultés d'assimilation des Grecs étaient si surprenantes[2] que, faute de documents positifs, il sera sans doute impossible de savoir jamais si la croyance au monde futur fut autochthone ou importée du dehors. Ce qui nous paraît démontré, au bout de cette étude, c'est que, pour résoudre le problème de la vie, Homère et Hésiode se sont vus forcés de recourir à la mort; et la meilleure explication qu'ils aient pu trouver de la vie, ils l'ont demandée aux régions du rêve métaphysique, en y élevant à la vertu, à la beauté, à l'intelligence un temple plein de félicités réparatrices; ce qu'ils ont imaginé pour quelques êtres privilégiés et extraordinaires, il appartiendra à la philosophie et à la religion des mystères, de l'étendre à l'humanité entière : le pessimisme moral et métaphysique qui s'y épanouit en système plonge des racines profondes déjà et vivaces, jusque dans les plus

1) C'est la seule partie de son opuscule qui ne nous a pas convaincu, les témoignages de Tzetzès, de Procope et de Plutarque, quoique appuyés sur d'antiques traditions, nous paraissant, en l'espèce, une garantie insuffisante. V. *op. cit.* p. 17.

2) Sur ces facultés, cf. un passage curieux de Platon, *Epin.* 987 D : « Tout ce que nous autres Grecs empruntons aux barbares, nous le transformons pour en faire quelque chose de plus beau. »

anciens monuments littéraires de la race hellénique. Qu'en faut-il conclure, sinon que le pessimisme est une doctrine essentiellement humaine, et que rien de ce qui est humain ne s'explique sans lui?

J.-A. HILD.

LA RELIGION DES ANCIENS BABYLONIENS

et son plus récent historien, M. SAYCE.

THE HIBBERT LECTURES, 1887. *Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by the religion of the ancient Babylonians*, by A.-H. SAYCE. (Londres, Williams et Norgate, 1887.)

I

Après avoir consacré 412 pages à distinguer dans la religion babylonienne la part attribuable à la population accadienne de celle que l'on peut assigner aux Sémites, leurs successeurs, M. S. consent à dire à ses lecteurs ce qu'il pense de la contestation élevée et entretenue depuis quatorze ans par moi contre l'existence même du peuple d'Accad. Pour un accadiste aussi convaincu que M. S. qui, malgré le jugement contraire des savants les plus compétents, croit encore au caractère turco-tatare de l'accadien, toute discussion était superflue, et l'on s'attendait à trouver dans l'appendice, voire dans le corps même de ses *lectures*, de nombreuses comparaisons entre les langues et les religions de la race ouralo-altaïque et celles des Accads de Babylonie. C'aurait été la plate-forme naturelle et solide sur laquelle devait s'élever l'imposant édifice du dualisme babylonien. Le regretté Lenormant l'avait fait dans de nombreux ouvrages, sans trop réussir à convaincre son adversaire. Il le sentait parfaitement et, pour sauver l'existence des Accado-Sumériens, il eut le bon sens d'abandonner la thèse touranienne. Hélas! le sacrifice n'a servi à rien et l'adversaire implacable, renforcé par Guyard, en voulait toujours à la vie du pauvre accadisme. Quant à M. S., il ne s'est jamais donné la moindre peine pour discuter sérieusement la question. Devant celui

qui nie l'accadien, l'accadiste qui se respecte hausse les épaules et passe vite de peur que l'ignorance du *paradoxal* n'obscurcisse pendant un instant son esprit éclairé par la science suprême. Est-ce qu'on discute avec ceux qui nient la lumière du jour? Le paradoxe est un aveuglement incurable et on ne raisonne pas avec les aveugles ; on les plaint et, s'ils persistent, on les appelle infirmes.

M. S. aurait probablement voulu continuer le silence dédaigneux qu'il a observé jusqu'à présent à l'égard de l'anti-accadisme, malgré le nouveau renfort que cette thèse venait de recevoir dans la personne de M. Pognon. Malheureusement pour sa quiétude, les assyriologues allemands sont déjà, eux aussi, passablement contaminés par le bacille anti-accadien. Depuis 1885, MM. Delitzsch, Jensen, Zimmern et Bezold me font des concessions telles que l'emploi des textes religieux, dans le but d'en déduire la religion des soi-disant Accadiens ou Sumériens, est devenu une impossibilité matérielle. A quelques légères nuances près, les trois derniers assyriologues m'accordent déjà ce point capital que l'immense majorité de ces textes, qu'ils soient rédigés en double version, assyrienne et accadienne, ou en accadien seul, proviennent d'auteurs sémitiques et réfléchissent des croyances sémitiques. Ils supposent seulement que l'accadien pur, exempt de tout sémitisme, doit se trouver dans les inscriptions archaïques de la Babylonie, comme celles du recueil de M. de Sarzec, qui ont, en général, un caractère historique. Ils persistent aussi à soutenir la réalité des dialectes accadiens signalés par M. Haupt, ainsi que l'origine accadienne du syllabaire cunéiforme[1]. Je ne sais comment ces assyriologues ont reçu les preuves que j'ai fournies récemment contre ce faible reste de l'ancienne thèse accadienne. Mais il m'a été donné de connaître exactement l'opinion de M. Delitzsch sur la matière. Professeur d'assyriologie à Leipzig et l'un des champions les plus sérieux de l'accadisme, il a avoué publiquement que l'existence même de textes sumériens originaux lui paraissait déjà plus que douteuse, qu'un grand nombre de mots et de valeurs syllabiques que l'on tenait pour sumériens étaient d'origine sémitique ou formés artificiellement par des jeux de mots et des rébus, et que cette formation artificielle se manifestait également dans les inscriptions archaïques qu'il a pu examiner[1]. De cet aveu à la reconnaissance formelle de

1) Zimmern, *Babylonische Busspsalmen*, p. 3-8.

la thèse anti-accadienne, il ne restait plus qu'un pas à franchir, et, d'après mes récentes informations, M. le professeur Delitzsch s'est déjà enrôlé sans retour sous le drapeau anti-accadiste, au grand profit de la science.

Ces adhésions, plus ou moins complètes de la part des assyriologues allemands, M. Sayce se garde bien de les faire connaître au grand public anglais, si bien accadisé par ses *Lectures*. Il trouve plus commode de leur apprendre que le *rébus* n'était recherché que par les Babyloniens postérieurs du temps de Darius, mais, pour la question principale, il maintient tout, jusqu'au touranisme de l'accadien. Quant à entreprendre une discussion scientifique avec l'auteur de la thèse contraire, M. S. n'y a jamais songé. M. Halévy n'a-t-il pas donné une étymologie *rabbinique* (*rabbinical etymology*) de Shinar (Sennaar)? Ne soutient-il pas, de plus, que Mougheir[2] n'est pas Our des Chaldées? Voilà deux crimes de lèse-raison qui le mettent hors de la portée de l'argumentation (After what precedes, it seems hardly necessary to discuss seriously M. Halévy's curious contention that Accado-Sumerian has no existence. Indeed, a writer who maintains that Mugheir is not « Ur of the Chaldees », appears to be beyond the reach of argument). Je laisse aux lecteurs d'apprécier ce langage comme il le mérite. Depuis treize ans le dédain des accadistes ne m'a pas fait perdre le but que je poursuis, et ce n'est pas à l'heure présente, où les trois quarts du chemin sont parcourus, que j'arrêterai ma marche. Il me suffit de faire remarquer que l'une et l'autre de ces affirmations sont absolument inexactes : l'étymologie de Shinar, loin d'être *rabbinique*, a été émise de prime abord par M. Eberhard Schrader, qui n'est ni *rabbin*, ni anti-accadiste. Au sujet de l'identification d'Our des Chaldées avec Mougheir, je la considère comme n'étant pas suffisamment prouvee, mais seulement comme assez probable pour qu'on puisse l'admettre jusqu'à preuve contraire. Lavé de ces crimes impardonnables, aurais-je l'avantage d'être l'objet d'une réfutation en règle de la part de M. S. dans un avenir prochain? J'en doute beaucoup.

Pour le moment, M. S. poursuit uniquement son argumentation *ad hominem*. « M. Halévy, dit-il, a défendu et remodelé son *para-*

1) *L. c.*, p. 113-114.
2) L'orthographe exacte de ce nom est *Muqayar* « asphalté ».

doxe avec une persévérance et une audace dignes d'une meilleure cause. L'ayant inauguré quand il ignorait l'assyrien, il l'a maintenu avec une vigueur renouvelée quand il s'est enrôlé dans la compagnie des assyriologues. Quoiqu'ayant changé une bonne partie de ses arguments et de sa théorie pendant le progrès de ses études assyriennes, il a conservé intacte sa thèse principale que l'accadien n'est pas une langue, mais une forme de rédaction. Mais sa discussion porte plutôt sur les affirmations inconsidérées ou hâtives de quelques assyriologues que sur la démonstration de sa propre théorie. Ces affirmations, Halévy peut m'en rendre témoignage, je ne les ai jamais partagées. Pendant des années j'ai soutenu que quelques-uns des textes accadiens ont été écrits par des Sémites et qu'il y avait des *sémitismes* dans la partie accado-sumérienne des textes bilingues. Conclure de la présence de ces *sémitismes* que tout le reste des textes doit être conçu dans une forme sémitique étrangement altérée (in a strangely deformed kind of semitic) est un *argumentum per saltum*, qui, quelque force qu'il puisse avoir contre les vues des autres assyriologues, n'en a certainement pas contre les miennes. »

Je viens de donner la substance de l'argumentation de M. Sayce; mes observations seront tout aussi concises et aussi catégoriques.

Le mot « paradoxe » ne décide rien. Bien des vérités, généralement admises aujourd'hui, avaient reçu ce stigmate au début, ce qui ne les a pas empêchées de faire leur chemin et de chasser les préjugés invétérés. Le progrès de l'anti-accadisme dans les dernières années atteste sa vitalité. M. S. commet un anachronisme en parlant de mon paradoxe. Quand des savants, comme MM. Guyard, Pognon et Friedrich Delitzch se rallient à une thèse qu'ils avaient combattue pendant de longues années, à qui M. Sayce fera-t-il croire que cette thèse est paradoxale?

La seule modification que j'aie apportée à ma manière de voir, consiste dans la découverte de l'emploi dans le système hiératique de *phonogrammes*, c'est-à-dire de signes ou de groupes de signes privés de leurs puissances idéographiques. C'est le cas des formatives grammaticales et des rébus. Cette modification a été consignée dans mon *Mémoire* de 1876. Depuis lors, il ne reste qu'à améliorer les explications de menus détails en suivant le progrès de l'assyriologie.

M. Sayce veut bien m'apprendre que j'ignorais l'assyrien quand j'ai commencé à combattre l'accadien. Je ne comprends pas bien ce que M. S. appelle ignorance. Il me permettra cependant de lui adresser une question plus actuelle. Sa connaissance imparfaite des langues touraniennes l'a-t-elle empèché, l'empêche-t-elle aujourd'hui même de se faire l'apôtre du touranisme? Du reste, M. S. a oublié un fait capital : *l'accadisme a vu le jour quand on ne savait pas encore lire correctement l'assyrien ;* en face d'un état de choses pareil en l'an 1852, l'assyriologue réputé ignorant de 1874 était terriblement avancé.

Je suis enfin désolé de détromper M. S. sur un point qui lui tient beaucoup à cœur, puisqu'il fait appel à mon témoignage. Ma critique se dirigeait nominalement contre les opinions de MM. Oppert et Lenormant, parce qu'elles étaient les seules connues et admises en France, et que leur réfutation impliquait *a fortiori* celles de M. Sayce qui formait à lui seul l'extrême gauche des accadistes· Pour M. Sayce, tous les textes religieux et auguraux étaient d'origine accadienne; accadiennes étaient aussi les croyances des autres peuples sémitiques ainsi que les trois quarts des mots sémitiques qui expriment des idées de civilisation. L'exception à cette règle générale était représentée par trois ou quatre textes sumériens, les seuls qu'on connût alors, et par quelques syllabaires, textes qui sont tellement bourrés de mots et de terminaisons assyriennes que leur origine sémitique crevait les yeux. Chose curieuse, cet aveu même, consigné par M. S. dans *Babylonian Literature*, ne date que de 1878 et est, par conséquent, postérieur de deux ans à mon second mémoire, dans lequel j'ai signalé l'origine assyrienne de la plupart des idéogrammes fondamentaux du syllabaire prétendu accadien. L'*argumentum per saltum* n'a donc jamais fait partie de ma critique qui, en fait, contredit beaucoup plus les idées de M. S. que celles des autres assyriologues.

Parmi les innombrables arguments que j'ai produits contre l'accadisme, deux seuls, assure M. S., ont une apparence de valeur « any apparent weight. » L'un est que l'accadien est toujours écrit avec les mêmes caractères que le sémitique. Il y répond avec une réticence qui m'étonne : « This is not quite exact, but granting that it is, we have only to glance at the numerous languages which make use of the Latin alphabet to discover its weeknes. Even within the cuneiform system of writing itself the Alarodian lan-

guage of Van is written in the characters of the syllabary of Nineveh (p. 430). » En présence d'affirmations aussi imprudentes, il est inévitable de dire la vérité tout entière.

1° Il n'existe pas la moindre nuance de différence graphique entre les textes accadiens et les textes assyriens d'une même époque, ce qui prouve que le scribe sémitique a tracé les uns et les autres.

2° Il n'est pas vrai que l'écriture de Van soit absolument identique à celle de Ninive, bien qu'elle en dérive et qu'elle n'ait vécu qu'un siècle seulement. A l'assertion de M. S. d'aujourd'hui, j'oppose le témoignage de M. S. d'hier. A un moment où la question accadienne ne l'empêcha pas de voir les choses telles qu'elles sont, M. S. a écrit : « The syllabary used in the Vannic inscriptions is a *modified form* of that employed at Nineveh in the ninth century B. C. »

Ces inexactitudes matérielles sont accompagnées d'une affirmation au sujet des écritures dérivées du latin qui montre que M. S. n'a jamais eu sous les yeux des manuscrits. Les archivistes les plus médiocres distinguent facilement la provenance des originaux en regardant la forme seule de l'écriture. Un ouvrier intelligent distingue même du premier coup les livres français imprimés en Angleterre de ceux qui sortent d'autres imprimeries. C'est un fait que M. S. n'avait certainement pas besoin d'apprendre.

Je mets également au défi qui que ce soit de démontrer que la grammaire accadienne n'est pas, dans les traits essentiels, une pâle copie de la grammaire assyrienne. Le mécanisme de l'état construit, la terminaison du pluriel, *ene* (= as. *ani*), la préfixation des indices pronominaux et de l'idée des temps dans le verbe, les désinences de l'adverbe, la construction générale de la phrase, voilà des traits caractéristiques qu'on retrouve en assyrien et que, pris ensemble, on ne retrouve dans aucune langue non sémitique et moins encore dans une langue touranienne quelconque. M. S. oublie tout cela et ne parle que de l'emploi de quelques postpositions et de la prétendue incorporation des pronoms, faits que j'ai plusieurs fois expliqués dans mes écrits comme découlant du caractère factice et artificiel du pseudo-sumérien. M. S. s'appuie même sur de simples transpositions de mots comme « nuit et jour, » d'une part, et « jour et nuit » de l'autre, pour proclamer deux génies différents dans les textes « bilingues » comme si nous-mêmes ne faisions pas ces sortes d'inversions à tous les

moments! Quant à l'assertion de M. S. que la position du verbe en assyrien est une contravention à la construction sémitique, elle prouve seulement qu'il n'a pas suffisamment étudié ni l'hébreu, ni l'araméen, ni l'éthiopien, langues où la position dont il s'agit est tout aussi régulière qu'en assyrien. Du reste, alors même que l'assyrien aurait une syntaxe à part, cela ne prouverait rien en faveur de l'ingérence d'une autre langue : la syntaxe allemande est presque l'antipode de la syntaxe française et cependant l'allemand et le français remontent tous deux à une même langue-mère indo-européenne.

Cette façon sommaire d'écarter mes objections contre l'accadisme est couronnée par une remarque contre laquelle je proteste de toutes mes forces. J'avais appelé le système pseudo-accadien « hiératique, » parce qu'il se compose d'hiérogrammes, c'est-à-dire d'idéogrammes inventés par les hiérogrammates ou scribes sacerdotaux de la Babylonie et parce qu'il forme le contrepied du système *démotique* ou vulgaire où les mots sont rendus par des signes purement phonétiques. Nous pouvons écrire tantôt CCCXLIV ou 344, tantôt en toutes lettres « trois cent quarante-quatre. » Les deux premiers groupes sont des expressions conventionnelles et idéographiques, le dernier constitue l'expression phonétique, populaire et réelle. M. S. travestit ma pensée en faisant croire que par « hiératique » j'entends que l'accadien était un système « secret, mystique, » qui demanderait la foi robuste d'un rabbin du moyen-âge (requires the robust faith of a mediaeval rabbi). Dans certains milieux, il est depuis longtemps de mode de se tirer d'embarras à l'aide d'un peu d'antisémitisme, délicatement changé en anti-rabbinisme. Mais que M. S. ait recouru à ce moyen, malheureusement encore assez efficace, dans une question aussi eloignée des agitations du jour, pour flétrir aux yeux de ses lecteurs mon explication d'un phénomène linguistique, voilà qui me déroute et déroutera aussi bien des gens qui estiment que la science est un patrimoine général de l'humanité. Est-ce que l'expression « hiératique, » qui désigne une certaine écriture égyptienne, a jamais été prise pour l'équivalent de « secret » ou de « mystique ? » Si M. S. avait seulement parcouru les premières pages de mon *Aperçu de l'allographie assyro-babylonienne*, il eût trouvé que suivant moi toute invention originale d'écriture, quelle que soit la langue des inventeurs, devait nécessairement et fata-

lement débuter par le système que j'appelle hiératique, sans qu'il y eût la moindre tendance au secret. C'est uniquement dans le but de faire comprendre la facilité avec laquelle les grandes complications des inventions primitives deviennent bientôt des choses sacrées que j'ai rappelé les formules artificielles des Milésiens, des prêtres égyptiens, les jeux de mots des rabbins et les jeux de lettres des cabalistes du moyen âge. Le trait commun de toutes ces élucubrations, c'est d'être compliqué, chargé de choses superflues et d'une nature purement conventionnelle. Là s'arrête la comparaison avec le système pseudo-accadien qui ne tarda pas à devenir un système sacré, bien qu'il fût, dès le début, destiné à l'usage public et à rendre l'idiome national sémitique tout aussi bien que le système simplifié que j'ai qualifié de démotique. On verra plus loin que M. S. accentue beaucoup plus que moi les velléités mystiques du clergé babylonien.

Il me sera permis maintenant de rétablir l'état véritable de la question. Aussi longtemps que les accadistes, et M. S. en première ligne, ne réfuteront pas point par point et par des arguments scientifiques les preuves que j'ai avancées pour démontrer la non-existence de l'accadien, toutes les affirmations contenues dans l'ouvrage que j'examine et dans les ouvrages analogues concernant le dualisme national et littéraire de la Babylonie sont d'avance frappées de nullité et ne peuvent être considérees comme scientifiquement établies.

Après ce préambule inévitable, je procéderai à l'analyse du contenu des six *lectures* ou conférences dans lesquelles M. S. a exposé au public anglais les traits principaux de la religion des anciens Babyloniens.

II

La première conférence forme une introduction où l'auteur accentue la difficulté de tirer des inscriptions cunéiformes des notions exactes sur la religion babylonienne. Les textes religieux sont souvent fragmentaires et toujours difficiles à comprendre (p. 2 à 3). Les signes cunéiformes ont été créés pour exprimer une langue non sémitique, l'accadien, qui diffère radicalement du babylonien sémitique auquel ils ont servi plus tard. Le résultat en est que chaque signe a plusieurs valeurs syllabiques à côté de sa valeur idéogra-

phique. De même que les idées simples pouvaient être représentées par des signes uniques, de même les idées composées pouvaient être représentées par des combinaisons de caractères. Le mot accadien *arali* « monde d'outre-tombe » n'est pas exprimé phonétiquement; on le représente par trois caractères signifiant « maison du pays des morts[1]. » Quand les Sémites voulurent qu'on lût facilement leurs écrits et avant tout leurs inscriptions historiques, ils employèrent des signes phonétiques[2], mais pour les textes religieux, ils emploient des idéogrammes. C'est que la religion aime toujours à s'entourer de mystère et que le clergé répugne notoirement à révéler, dans un langage clair, les secrets dont il se croit possesseur. C'est pourquoi les textes religieux contiennent en grande partie des idéogrammes et des caractères à valeurs très recherchées et que la vraie prononciation des noms divins a été soigneusement cachée à la masse des non initiés (p. 3-4).

Cette exposition est à la fois confuse et inexacte. Des idées très simples comme par exemple : mère, langue, lèvre, cheval, pluie, dieu, or, argent et tant d'autres sont figurées en accadien par deux ou plusieurs signes. L'idéographisme accadien ne se borne pas aux mots religieux, mais il s'étend aux mots profanes et souvent même aux particules. Ensuite M. S. met à la charge des Sémites, l'habitude de déguiser les mots religieux par des idéogrammes composés qu'il avait constatée lui-même chez les Accadiens à l'aide du mot *arali*. Enfin, M. S. adopte ici l'idée de l'écriture secrète et mystique qu'il blâme si superbement et à tort chez moi dans l'appendice. La contradiction est vraiment étrange.

Autre difficulté. En Babylonie, demeuraient côte à côte deux populations différentes de race et de langue : les Accadiens et les Sémites. Les premiers parlaient une langue agglutinante apparentée à celles des Finnois et des Turcs. La civilisation babylonienne est originairement une création des Accadiens. Il faut donc distin-

1) M. Sayce ne nous dit pas, et pour cause, comment les scribes sémitiques ont pu deviner que cet idéogramme se lit *arali*.

2) Qu'on nous permette une question : ces signes phonétiques qui expriment la majorite des rapports grammaticaux dans les textes acadiens les plus archaïques ne prouvent-ils pas d'une manière évidente que le *rébus*, relégué par M. S. aux époques tardives, a joué un rôle considérable dans l'invention même du syllabaire cunéiforme?

guer entre les textes accadiens et les textes sémitiques ainsi que les textes mêlés des deux éléments. Les Sémites écrivaient un accadien monacal, comme on écrivait au moyen âge un latin monacal[1]. Malheureusement, dans l'état de notre connaissance actuelle, il est quelquefois impossible de savoir à laquelle de ces deux classes appartient le texte sur la base duquel il faut construire le développement de la religion babylonienne (p. 5-6).

Le mot « quelquefois » est bien optimiste, ce me semble; la vérité est qu'un texte accadien ne se distingue pas d'un texte sémitique qui est écrit entièrement en idéogrammes, MM. Zimmern et Delitzch l'ont honnêtement reconnu et proclamé. Cela seul suffirait à renvoyer les Accads dans le monde des utopies et des rêves éternels.

D'autres obstacles et difficultés surgissent sous les pas de celui qui se propose d'étudier la religion babylonienne. Les textes assyriens traitant de cette matière, trouvés dans la bibliothèque d'Assurbanipal, sont des copies faites sur des originaux babyloloniens; ils sont incomplets et souvent très frustes et mutilés. De la Babylonie même on a fort peu de textes de ce genre. M. S. fournit une description peu claire de ladite bibliothèque de Ninive. Il sait qu'elle contenait des manuscrits de papyrus, qu'elle avait été transportée par Sennachérib de Kalah à Ninive, qu'elle était publique, et d'autres choses encore que le commun des assyriologues ignore complètement (p. 8-14). L'incertitude relative à la date des textes originaux est des plus gênantes. Sargon Ier et son fils Naram-Sin sont les premiers rois sémitiques de la Babylonie; avant eux les Accadiens régnaient en maîtres sur toute l'etendue du pays. M. Sayce conclut cela des noms des monarques antérieurs qui sont écrits en accadien sur la tablette des dynasties. J'ai montré ailleurs que ces noms écrits en idéogrammes étaient d'origine purement sémitique; la conclusion qu'en tire M. S. tombe donc d'elle-même.

Jusqu'aux dernières années on plaçait Sargon Ier vers 2000 ans av. J.-C.; aujourd'hui on a appris par un passage d'une inscription de Nabounide que Sargon régna 3750 avant notre ère. M. S. eut

1) Le mauvais latin des moines descend d'une grande et belle littérature du latin classique; que M. S. nous montre la littérature antérieure en accadien classique et nous serons prêt à accepter l'analogie qu'il invoque.

au début quelque peine à admettre cette date si reculée, qui contredisait, en effet, ses affirmations réitérées relativement à la présence récente des Sémites en Babylonie, mais il a néanmoins fini par s'y résigner. Sargon était un prince honoré à la fois par les Sémites et les Accads. D'après M. S., le Cosséen Khammuragash aurait mis fin à la dynastie de Sargon, tandis que d'après les monuments, le roi sémitique dont le nom écrit par les idéogrammes *ha-am-mu-ra-bi* (non *gash!*), était en réalité *Kimta-rapashtou*, mit fin à la dynastie usurpatrice d'Elam ou de la Susiane. M. S. assure que les Sémites ont conservé une des anciennes épithètes accadiennes de Sargon Ier, savoir *Dàdil* ou *Dàdal* « le très sage » titre que les scribes sémitiques auraient traduit plus tard inexactement par *shar kitti* « deviser of constituted law » et *shar dummuqi* « deviser of prosperity » (p. 28). Nous avouons que le scribe assyrien nous paraît mieux renseigné que son critique moderne. L'idéogramme dont M. S. fait *Dàdil* ou *Dàdal* se compose des signes *da* = *dunnu* « prince » — *ad* = *abu* « père » — *dil* = *gimilutu* « sincérité, bienfaisance »; l'ensemble exprime très exactement les deux qualifications assyriennes qui précèdent et qui, en réalité, signifient respectivement « roi de vérité ou de sincérité » et « roi de bienfaisance ». M. S. rappelle ensuite les vastes conquêtes de Naram-Sin, le fils de ce monarque ancien, qui englobaient le *Magan* et l'île de Chypre. Il faut placer ici deux observations : M. S. identifie à tort *Magan* avec la péninsule sinaïtique, tandis que cette appellation désigne toujours l'Égypte. Le texte relatif à Naram-Sin, comme tous les autres, parle de victoires remportées sur les rois de Magan; or, la partie de la péninsule où existent les carrières et les mines exploitées par les Égyptiens, n'avait jamais de rois propres. La conquête de l'île de Chypre par Naram-Sin est également sujette à caution. Le cylindre babylonien trouvé par M. Cesnola dans le tresor de Kurion, lors même que son attribution à ce roi serait exacte, ne prouverait pas encore que celui-ci ait fait la conquète de l'île. M. S. était naguère d'avis que ce cylindre y avait eté importé par un marchand d'antiquités : « among what may be called the Assyrian objects are several babylonian cylinders, which seem to have been imported into Cyprus as oriental *antiques* and regarded by their owners as articles of value. » Mais, il y a plus. la copie du cylindre, telle que l'a fournie M. S., donne au propriétaire du cachet le titre de « serviteur de *Naram-Bel* (*arad an-en*) » et non comme l'a

transcrit le savant éditeur « serviteur de *Naram-Sin* (*arad Naram an-en-zu*). Le nom de Naram-Sin n'existe donc pas sur le monument, dont l'écriture est apparemment plus récente que celle de l'époque de ce monarque.

Nous hésitons encore plus à souscrire aux assertions de M. S. en ce qui concerne les époques antérieures à Sargon Ier (p. 31-36). Que le règne de Sargon coïncide ou non avec la chute de la sixième dynastie égyptienne, que les statues de Tel-Loh soient de la même pierre que la statue de Khefren au musée de Boulaq, que l'œuvre babylonienne soit une imitation de cette statue égyptienne, il n'est nullement prouvé que les monuments du roi nommé habituellement *Gu-de-a* proviennent d'une époque plus ancienne que le règne de Sargon. Mais ce qui nous paraît vraiment excessif, c'est la qualification de présémitique dont le savant auteur gratifie cette époque. M. S. n'a évidemment ni examiné lui-même les textes de Tel-Loh ni rien lu de ce que M. Delitzsch et moi nous avons écrit sur la rédaction de ces fameux textes. Dans le livre que j'analyse, M. S. ne parle que de la forme archaïque des caractères. S'il avait seulement transcrit quelques lignes, il aurait vu aussi bien que nous qu'ils étaient rédigés absolument dans le même système que les textes pseudo-accadiens les plus modernes qu'il attribue lui-même à des rédacteurs sémitiques. Non seulement les mots assyriens y foisonnent, mais la phraséologie et la construction syntactique y conservent les grandes lignes des compositions assyriennes. Dans mes écrits antérieurs j'en ai donné des extraits si nombreux et si frappants que les plus hésitants ont pu y puiser tout ce qu'il fallait pour se faire une conviction. Depuis lors j'ai traduit l'ensemble de ces inscriptions, et, après les avoir soumises à une analyse des plus minutieuses, je n'y ai trouvé que la substruction sémitique qui apparaît avec la même évidence dans les inscriptions idéographiques des rois assyriens les plus modernes. Espérons que M. S. remédiera à la propagation d'une contre-vérité scientifique aussi grave en rectifiant immédiatement son assertion inconsidérée.

L'intérêt principal de l'antiquité babylonienne pour nos contemporains, continue M. S., consiste dans le jour inattendu qu'elle jette sur les origines du judaïsme et du christianisme (p. 38-84) mais l'énumération des points illustrés se suit sans ordre dans une confusion où les étymologies les plus hasardées se croisent avec des extraits de texte de tout genre et de toute longueur, et

avec des corrections de passages bibliques faites le plus lestement du monde. Cependant, au milieu de beaucoup de digressions, il y a un bon nombre de remarques justes et fines qu'il sera bon de recueillir. Je donnerai donc une sorte de sommaire de ces pensées telles que l'auteur les a distribuées, afin que le lecteur puisse en faire un choix convenable. Les juifs de l'exil étaient en contact immédiat avec les Babyloniens. Sans comprendre leur langue tout d'abord, ils n'ont pas tardé à l'apprendre. Ils trouvèrent en Babylonie des bibliothèques et l'ancienne littérature de Chaldée (= Accad) ouvertes à leur étude. La vallée de l'Euphrate était déjà depuis longtemps vénérée (?) par eux comme le berceau de leur race. Abraham naquit en Our des Chaldées : les Phéniciens parlaient une langue identique à celle des Hebreux et habitaient aussi primitivement le golfe persique et la plaine alluviale de la Babylonie (?). Moïse était à la fois le législateur des Israélites et le vengeur heureux de l'indépendance sémitique (!) triomphant de la tyrannie égyptienne. Comme Sargon Ier, Moïse était entouré de légendes et de mythes. Le nom hébreu du législateur, Moshé, n'a pas de sens convenable[1] ; on ne peut l'expliquer ni par l'égyptien ni par l'arabe ; il vient de l'assyrien *masu* « héro » mot qui est (naturellement !) emprunté à l'accadien[2]. Suit une description de l'astrologie d'Accad dans laquelle le soleil est comparé au bœuf de labour. *Mâsu* « le héros » ne peut donc avoir été autre chose que le soleil (!). Il ne faut pas s'étonner qu'un nom aussi intimement attaché à la religion et à l'astrologie de la Babylonie ait trouvé son chemin dans l'ouest. Les noms de Nébo et de Sin s'y trouvent aussi. On doit se rappeler que Moïse mourut sur le mont Nébo et en vue de Jéricho « la ville de la lune ». Or, Nébo était le dieu prophète de Babylone et de Borsippa, rejeton du soleil et protecteur de l'écriture et de la littérature[3]. Le nom de Sin se trouve

1) C'est inexact : le verbe *masha* est commun à toutes les langues sémitiques. En hébreu, il signifie « retirer ». Le participe *moshé* « celui qui retire » qualifie donc très bien le libérateur d'Israël.

2) M. S. fait venir le nom d'Aaron, frère de Moïse, qui s'écrit en hébreu *Aharon*, de l'assyrien *aharu* « to send ». Malheureusement un tel verbe n'existe point, et cela par cette raison péremptoire que l'assyrien ne possède pas la lettre *hé*.

3) D'après cette interprétation, Moïse aurait dû naître sur le mont Nébo au lieu d'y mourir.

dans l'Arabie méridionale et dans le désert parcouru par les Israélites. Il est même possible que le nom de Joseph soit aussi venu de la Babylonie (!). Tutmès III mentionne deux villes prises par lui en Palestine, *Jakob-el* « Jacob est dieu » et *Joseph-el* « Joseph est dieu[1] ». L'expression *bêt Joseph* « maison de Joseph » peut avoir été l'équivalent de *Bét-el* « maison du Dieu » en chananéen. Joseph serait le babylonien *ashîpu*[2] « devin » et la ville de Luz-Béthel appartenant à la maison de « Joseph » pourrait bien avoir été un oracle chananéen.

Mais, quelle que soit la provenance de « Joseph », il n'est guère douteux que les noms portés par les trois premiers rois d'Israël ne fussent des noms divins. Saül est le babylonien *Sawul* « soleil » puisque le roi édomite homonyme était de Babylonie (!). Le premier nom de David était *El-hanan*. M. S. renvoie à II Samuel, XXI, 19, où il corrige *iaaraï* en *ishshaï* pour obtenir le nom du père de David. Malheureusement, il est certain qu'El-hanan fils de *ia'îr* (=*ia'araï*) a été un des gardes de David et qu'il acquit sa renommée de brave en tuant le frère de Goliath ; le texte exact se trouve I Chroniques, XX, 5. Je passe une longue disgression sur Hadad, dieu et roi d'Edom, sur le roi édomite *Simla de Masrêqa* dans lequel M. S. découvre « Sémélé du pays du vin (!) ». David est le dieu Dodo, dont Mêsha roi de Moab dit avoir traîné le Ar'el, c'est-à-dire l'autel devant Kemosch ; singulière idée que de traîner un autel ! Dodo, comme Iahvé, était le nom du dieu suprême chez les Israélites (!). Pour Salomon, c'est bien le *Shallimanu* des Assyriens qui est un dieu-poisson (?). Un scribe royal d'Arban sur le Habour était nommé *Shallimanu-nunu-shar-ilani* « Salomon (!) le poisson est le roi des dieux ».

Mais la lumière qui tombe des monuments babyloniens sur les noms des plus anciens rois d'Israël est faible comparativement aux illustrations qu'ils fournissent pour le rituel et les pratiques religieuses consignées dans l'Ancien Testament. Comme Salomon d'Israël (!), le roi d'Assyrie exerçait lui-même plusieurs des fonctions du grand prêtre. Suit une dissertation de six pages (p. 59-64)

1) Cette traduction est erronée : les deux noms signifient respectivement : « El-garde » et « El-ajoute ».

2) M. S. oublie que le vocable babylonien s'écrit en hébreu avec un *Schin*, tandis que *Joseph* est orthographié avec un *Samech*.

sur les titres sacerdotaux babyloniens *sangu*, *patesi-ishakku*, *pasisu*, *lagaru*, *mahhu*, sur *l'abîme* qui aurait été personnifié par le grand bassin du temple salomonien, sur les Ziggurat d'E-saggil, temple de Mérodach. L'intérieur de ce temple ressemblait d'une manière frappante (« striking likeness ») à celui de Salomon. Le saint des saints, *Paraku* = héb. *paroket*, était placé à l'extrémité. Hérodote y vit l'image d'or du dieu avec une table d'or en face, semblable à la table d'or avec les pains de proposition du temple juif. Il y avait aussi une chapelle consacrée à Makhir, dieu des songes. M. Rassam y découvrit un coffret contenant deux tablettes de pierres commémorant les victoires d'Assurnacirpal, ce qui rappelle *forcément* (!) les deux tables de la Loi. On y a aussi trouvé une autre tablette semblable aux premières. Les portes du temple de Makhir étaient revêtues de bronze. Le grand temple de Bel Mérodach à Babylone avait des fournitures qui étaient en or massif tout comme le temple de Salomon.

M. S. passe ensuite au coffret du petit temple de Balawat. Il a la forme d'un vaisseau, ce n'est pas une arche. Même transformation dans le récit du déluge, où il y a « vaisseau » dans les documents babyloniens et « arche » dans la Bible. Cela nous fait remonter à l'ancienne cité chaldéenne d'Eridou, sur le golfe persique (!). Les dieux d'Eridou étaient des divinités des eaux (« water-gods »); les dieux de l'Égypte l'étaient également. Puis est cité un hymne accadien, sans traduction sémitique, en l'honneur de la barque de Mérodach. C'est, paraît-il, un héritage (heirloom) de l'Eridou sumérien, et il est possible que plusieurs de ses expressions fussent déjà inintelligibles aux prêtres d'E-Saggil qui le récitaient. M. S. a oublié de nous dire comment il en a pu deviner le sens. En tout cas, ajoute M. S., le *mâ* ou vaisseau des Sumériens présémitiques est devenu chez les Sémites une « arche » qu'on chargeait sur les épaules des hommes. Nous serions curieux de savoir pourquoi, à en croire M. S., les Sémites ont laïcisé les canaux babyloniens en cessant d'y promener les barques divines. Quant aux Sémites, ils ont composé des hymnes en l'honneur de leur « arche » et M. S. en cite un exemple (p. 68-69). Il est presque inutile de faire remarquer que les deux hymnes en question figurent sur la même tablette et accusent le génie uniquement sémitique.

Les Babyloniens célébraient beaucoup de fêtes, mais, selon moi, aucun des rites pratiqués à ces occasions ne rappelle ceux des

Israélites. M. S. considère le sabbat comme une institution babylonienne. L'hémérologie qu'il cite (p. 70-76) à l'appui de son opinion, prouve le contraire. Il s'y agit, non de fêtes générales, mais de jours du second mois d'Eloul seulement, jours dans lesquels le roi et certains autres personnages haut placés doivent s'abstenir de quelques pratiques habituelles. Tous les jours de ce mois intercalaire sont fastes, à l'exception des septième, quatorzième, dix-neuvième, vingt et unième et vingt-huitième jours qui sont à la fois, dit le texte, *um-she* (= *umu magiru*) « des jours heureux » et *um-hul-ik* (= *umu limnu* ou *hullu*) « des jours néfastes »; de là, la restriction de certaines habitudes : le roi ne doit pas manger de la viande bouillie ou rôtie, ni changer ses vêtements, ni porter des vêtements blancs. Il ne doit pas se promener dans son char ni signer des décrets. L'augure doit s'abstenir d'y réciter des incantations et de donner des médicaments. Il est également dangereux d'y proférer une malédiction, laquelle peut se réaliser, etc. On le voit, il n'y a là ni l'idée de l'hebdomade ni celle d'une fête quelconque. Je ne m'explique pas comment M. S. a pu rendre le mot *hul-ik* = *limnu*, « mauvais », par « a sabbat » ; avec une méthode pareille on peut voir tout dans un texte. Les Assyriens avaient bien le mot *shabattu*, « jour de repos », mais nulle prescription religieuse n'en avait réglé l'usage. Ajoutons que le premier jour du mois n'était pas non plus une fête générale comme la néoménie chez les Israélites ; les textes sont muets à ce sujet.

Quant aux offrandes et aux sacrifices des Babyloniens, M. S. affirme qu'ils ressemblaient étroitement (« closely ») à ceux des Israélites. Nous savons, au contraire, qu'en Babylonie on sacrifiait des bêtes sauvages, telles que la gazelle et diverses espèces d'oiseaux. On n'y remarque d'ailleurs nulle distinction entre les viandes pures et impures, et la viande du sanglier était mangée par le peuple. Les textes religieux se taisent aussi sur la circoncision. Pendant l'accomplissement des sacrifices on récitait des hymnes. Des trois échantillons que M. S. en produit, deux sont rédigés en assyrien ; le troisième est *bilingue* et lui fournit une excellente occasion pour émettre l'affirmation toute gratuite que les versets accadiens n'ont aucun rapport avec les versets sémitiques, et que les premiers étaient un héritage d'un passé éloigné, peut-être de l'époque présémitique de Babylone. L'auteur va même jusqu'à considérer comme plus que probable que les prêtres sémi-

tiques ne les ont déjà pas compris. Pour faire apprécier ce jugement comme il le mérite, il suffira de jeter un coup d'œil sur le texte (R. IV, 46 *a*) où, à l'exception du verset 11, qui à première vue ne semble pas correspondre au contenu du verset 10, il y a connexion étroite entre les deux rédactions. M. S. l'a parfaitement senti au moment où il rédigeait les notes, car il a soin de marquer les nuances qui distinguent les versions. Le présémitisme de l'hymne est donc démenti par M. S. lui-même, et ce document rentre dans la catégorie des textes digraphiques analogues qui sont tous d'origine sémitique.

Des costumes particuliers et de fréquentes ablutions étaient recommandés pour l'accomplissement des cérémonies religieuses. On croyait à la vertu du nombre sept. On distinguait entre la nourriture permise et la nourriture défendue. Dans un psaume de pénitence, l'auteur exprime son regret d'avoir « mangé une chose défendue ». Cette affirmation repose sur une faute de traduction. Il est également inexact que le porc n'était pas mangé en Babylonie. Cette chair devait être évitée seulement le 30 Ab, comme la viande de bœuf au 27 Arahsamnou (Marheshwan). A plus forte raison, les Babyloniens n'ont-ils jamais défendu la viande de gazelle. M. S. trouve même que les Sémites avaient aboli le cannibalisme sacré de leurs prédécesseurs. Un passage purement sémitique porterait encore trace de cet usage antique. Malheureusement la traduction que M. S. en donne est tout à fait erronée. Le passage de l'hymne au dieu Marduk : *shagata ina shamami ina matati nishi tabarri shurbatama ina irçitim shir har-mes-shunu [ta]barri shiru duhdû tabarri atta* signifie, non : « Thou art exalted in heaven, in the world thou feedst on mankind; thou art princely in the earth, the flesh of their hearts thou eatest, the flesh in abundance thou eatest », ce qui n'a pas de sens, mais : Tu es exalté dans les cieux; dans le monde tu nourris[1] les peuples; tu es puissant; sur la terre tu nourris la chair de leurs entrailles, tu nourris beaucoup de chair (= créatures vivantes). Dans IV R., I, 44-45, Marduk est aussi appelé *rêum mushte'u rita ana ameli*, « pasteur qui procure la nourriture à l'homme ».

1) Ou « rassasies », racine *br'*; cf. l'hébreu *bari'* « repu, gras ».

III

La deuxième conférence est intitulée « Bel-Merodach de Babylone ». Il paraît que le sujet n'aurait pas suffi à remplir la conférence. M. S. s'est donc vu obligé de faire de nombreuses digressions sur des points qui tiennent à ce dieu par un fil bien mince. Cyrus parle de la colère de Marduk contre Nabunide, Cyrus servira donc de point de départ à un exposé de six pages (85-91) où il est question de la politique religieuse des deux rois, de Darius, d'Auramazda, de Xerxès, faisant chorus avec Saül, David, Hézéchias, etc., ainsi que l'inévitable Iahwé. Après ces digressions, l'auteur revient à Mérodach, le patron de Babylone. Les pages 92 à 98 sont consacrées au tombeau de Belos et à la description du temple de ce dieu, que M. S. s'obstine à nommer *E-Saggila* au lieu de *Bit-Shakil*. L'épithète *riminu*, « miséricordieux », donnée à Marduk et à Shamash, fournit l'occasion de comparer des hymnes adressées à ces divinités (p. 98-101). Sans y mettre trop de bonne volonté, on aurait pu comparer pour cette raison tous les autres hymnes, car l'épithète qui précède se donne à n'importe quel dieu. Dans l'expression *nishi çalmat qaqqadi*, M. S. découvre même une allusion à la couleur noire des Accado-Sumériens, qu'il se hâte de rapprocher des figures noires que M. Dieulafoy a naguère constatées à Suse. Malheureusement ses mots signifient non « black skinned race », mais « les peuples de la surface noire (= terre, en face des corps célestes qui sont lumineux). » M. S. rappelle ensuite le combat de Mérodach avec Tiamat (p. 102), ainsi que le mythe relatif au rôle de ce dieu dans le combat livré par les sept mauvais génies contre Sin, le dieu de la Lune. M. S. sait pertinemment que le Bel mentionné dans cette légende est l'ancien Bel de Nipur. Il sait également que le poème appartient à l'époque présémitique, alors que ce dieu s'appelait *Mul-lil* et Babylone *Ka-dimira* (p. 107). Nous voilà en pleine Sumérie. Cependant le nom de Marduk sera l'accadien *Uru-dug*, « bienfaiteur des hommes ». La préférence donnée à l'accadien sur ce point se comprend, en sumérien on aurait la forme *Eri-zibba*, dont la similitude avec Marduk est encore moins frappante. Si M. S. a oublié de prendre en considération le *m* initial du nom divin, ainsi que le dialecte local, il a eu

bien soin de combattre dans la note l'étymologie sémitique que j'en avais proposée. Seulement, M. S. fait confusion : je dérive *Maruduk* de *mâr uduki* (non *utuki*), « fils ou maître des (génies nommés) Uduk ». L'objection que *maru*, « fils », n'a jamais le sens de « maître », disparaît devant l'expression *mar Eridu*, qu'il cite lui-même et qui, étant donné que *Eridu* est une ville, ne peut signifier que « seigneur d'Eridu ». Encore plus étonnante est la note de la page 108 où M. S. m'attribue, pour la combattre, cette idée que l'hébreu Iahwé serait identique avec la déesse *Aua*, mentionnée dans l'inscription cunéiforme d'Antiochus Soter. Je n'ai jamais parlé de cette déesse, dont l'identification avec le grec « *Eoa*, the dawn », proposée par M. S., est de pure fantaisie.

L'affirmation, toute gratuite d'ailleurs, que Mérodach était un dieu local de Babylone, entraîne M. S. à une foule d'assertions privées de toute consistance. L'introduction du culte de ce dieu en Assyrie serait due à l'affectation des lettrés, comme aussi à la confusion qui s'est opérée entre Bel-Marduk et Bel l'ancien ; de là serait venu le titre « Bel, fils de Bel (p. 109-110) ». A propos de Çarpanit, épouse de Marduk, M. S. établit une distinction caractéristique entre les déesses accadiennes et les déesses sémitiques. Les premières seraient des divinités réelles et indépendantes ; les secondes, au contraire, ne seraient que le reflet, l'hypostase des dieux mâles. C'est l'ancienne opinion de Lassen et des panaryanistes transportée en assyriologie et à l'avantage des Accadiens qui remplacent les Aryas (p. 110). Cependant, le fait même que les noms des déesses Çarpanit et Tashmit n'ont aucune connexion avec ceux des dieux mâles Marduk et Nébo, suffit à lui seul pour ruiner cette théorie. M. S. sait aussi que Çarpanit est l'héritière d'anciennes déesses accadiennes (p. 111-112). En revanche, il laisse Nébo aux Sémites, mais non pas sans lui susciter des types accadiens, *Tutu*[1] et *Nusku*[2] (p. 113-119). La traduction de *Tashmetu* par « the hearer » (p. 120) est inexacte ; le nom signifie « chose entendue, tradition orale », c'est la *shemûa* des rabbins et la *çruti* des brahmanes. La lecture se termine par un résumé affirmant le caractère local des divinités babyloniennes, comme les Baals de la Phé-

1) L'idéogramme *u-tu* signifie « enchanteur », titre du dieu d'incantation.
2) *Nusku* vient du sémitique *nasak* « oindre » et répond à l'hébreu *nesîk* « prince ».

nicie (p. 121-122). L'Assyrie seule s'est créé un dieu national, Assur. La comparaison de ce dieu avec Iahwé (p. 122-123) ne révèle aucun point commun, car même en admettant que ces divinités eussent été particulières chacune à une nation seulement, ce qui est peu vraisemblable, ce fait ne serait pas encore l'effet de la même cause. Assur est la personnification de la première capitale de l'empire, dont dérive aussi le nom national, tandis que Iahwé « celui qui est » personnifie une idée universelle et exempte de toute restriction particulière. Naturellement, Assur est l'altération sémitique de l'accadien *a-usar*, « water-banc » (p. 125). Décidément les Sémites corrompent tout ! Une autre ressemblance entre Assur et Iahwé est, dit M. S., qu'il n'y avait pas à côté de lui une déesse *Ashshuritu*. Mais cette affirmation est doublement inexacte. Une déesse *Ashshuritu* existe, et elle n'est pas un titre d'Ishtar, comme le pense M. S. Puis, l'hymne à ce dieu, que cite M. S. (p. 128), mentionne formellement *nin-lil* (= Belit), épouse d'Assur, « the begetter » (p. 5). Malgré cette donnée textuelle, M. S. n'hésite pas à appeler Assur « wifeless, childless », et à y trouver tous les traits sur lesquels aurait pu s'édifier une foi aussi pure que celle du dieu d'Israël (p. 129). Ainsi, pour M. S., la personnification étroite et mesquine de la ville d'Assur est supérieure aux conceptions universelles de pitié, de sagesse et de grandeur qu'expriment les dieux babyloniens. Eh bien, non ; *Roma* n'aurait jamais détroné Jupiter, ni développé une foi pure et durable. Les premiers revers essuyés par les armées romaines lui apportèrent les germes de la mort, auxquels elle ne tarda pas à succomber. Jupiter, lui, eut la vie plus tenace et ne disparut que devant la réconciliation survenue momentanément, au milieu des flammes qui consumaient le temple de Jérusalem, entre deux divinités orientales ennemies l'une de l'autre : le Iahwé hébreu, juste, éternel et unique, symbolisant la Loi intelligente et raisonnable, et le sosie du Bel-Mérodach babylonien, miséricordieux, mortel et renaissant éternellement dans le sein d'une Astarté immaculée, symbolisant la foi extatique et ennemie du raisonnement.

IV

Troisième conférence : *Les dieux de Babylonie* (p. 130-220). Il eut été preférable de traiter ce sujet général immédiatement après l'introduction, mais l'amour de l'épisode a obligé M. S. à parler par anticipation de Bel-Merodach et de beaucoup d'autres divinités qui étaient avec lui dans un rapport plus ou moins étroit. Grâce à cette méthode fautive, le lecteur de ce chapitre comme de tous les chapitres suivants est condamné à se heurter chaque instant à des milliers de redites. Il est inutile de les reproduire et nous ne mentionnerons que les points nouveaux. La série des anciens dieux de Babylonie s'ouvre avec *Ea*, dieu de l'abîme et de la science et d'origine accadienne, naturellement. C'est l'Oannes de Bérose, divinité ichthyomorphe qui sortit du golfe Persique pour civiliser les habitants de la Basse-Chaldée. M. S. en rapproche à tort un extrait prétendu bilingue, R. II, 16, 57-71, qu'il traduit d'une façon absolument fantaisiste (p. 132). Le nom d'Ea signifierait « celui de la maison » ; c'était donc une maison ou un dieu de la maison (*house-god*), désignation qui peut remonter soit à l'ancienne époque des habitations lacustres, soit à une époque postérieure où le dieu marin est devenu une divinité de maison (*household divinity*, p. 134). Pour les antiaccadistes tout cela est un tissu d'illusions : *Ea* n'est qu'un rébus idéographique de l'assyrien *Iau* = *Iamu* « mer, océan » ; c'est donc une simple personnification de l'océan. Son ancien temple était dans la ville d'Eridu, dont le nom, identique à celui de la ville palestinienne *'Arad* ou *'Arôd* « âne sauvage » a donné lieu au calembour *eri-dugga* (ou *ziba*) « ville bonne » que M. S. prend au sérieux (p. 134-5).

M. S. rejette avec raison l'origine couchite-africaine que quelques-uns attribuent à la civilisation babylonienne, bien que les rapports entre la Babylonie et l'Egypte datent d'une haute antiquité. Il se peut que le roi *Gudea-Munambu*, qui a fait venir d'Egypte les blocs de diorite pour ses statues, soit le contemporain de la IVe dynastie égyptienne (p. 137) ; mais de là aux origines il y a une longue série de siècles inconnus. Quant aux relations avec l'Inde, aucun fait ne nous les prouve. La présence du *teak* dans les ruines est bien douteuse et plus encore l'équivalence de l'assyrien *shinthu* et le grec

σινδων, mots qui viendraient du nom sanscrit de l'Indus, Sindhu (p. 138). L'épouse d'Ea-Iau, dont le nom est inscrit en rébus : *dam-ki-(na)* « dame de la terre », se nommait en réalité *Damqitu* « la pure ». M. Sayce en fait une déesse-terre et part de là pour attribuer à la religion d'Eridu un dualisme *Okeanos-Gea* différent de la religion de la Babylonie du nord (p. 139-142). Cette hypothèse repose uniquement sur des étymologies étranges d'après lesquelles les phonèmes *dimer* et *dingir* signifieraient « créateur ». M. S. va même jusqu'à revendiquer pour les Accadiens l'idée de dieux *créateurs*, tandis que les Sémites auraient eu en particulier celle de dieux *générateurs* (p. 143-4). L'assertion que dans la théologie d'Eridu (M. S. la connaît à fond) il n'y avait de place pour un dieu du ciel (*ibidem*) a la même valeur.

Le temple principal de *Bêl* se trouvait dans la ville de Nipour. Cette circonstance suffit à M. S. pour construire une théologie *accado-nipourienne* différente de celle d'Eridu. Le nom de ce dieu s'écrit en idéogramme *mul-lil(-la)*, phonème emprunté aux deux mots assyriens *mulu* « seigneur » et *lillu* « Lil, sorte de démon », (cf. l'hébreu *Lilit*). M. S. le baptise accadien et déclare que les Sémites l'ont changé en Bêl, c'est-à-dire « Seigneur » tout court pour en faire un dieu suprême, mais que primitivement il était une divinité du monde inférieur (p. 143-8). Le fait est que Bêl était considéré comme excessivement juste et très sévère dans la répression des crimes ; mais loin de persévérer dans sa rudesse, il se laissait fléchir par la persuasion[1]. Je ne saurais dire sur quci repose l'affirmation de M. S. que *Allat*, la déesse de l'Hadès, était l'épouse de Bêl de Nipour. Chose curieuse, cette déesse infernale aurait en même temps été installée dans le temple de la librairie de Ninive (p. 149). Aux âges préhistoriques, Eridou au sud, et Nipour au nord étaient deux centres religieux de théologie babylonienne, la théologie de Tel-loh tenait le milieu entre les deux (p. 150-151).

Adar était regardé comme particulièrement guerrier et comme le champion des dieux. C'était primitivement une divinité solaire, il figurait le soleil émergeant des ténèbres de la nuit. Son épouse était la « Dame de l'aube ». Comme le dieu Arès, il portait le titre de « Seigneur du porc » ; il était aussi nommé « Seigneur de la datte »,

1) Sur quelques paroles prononcées par *Ea-laou*, Bel, l'auteur du déluge, se calme et confère l'immortalité à *Hasisadra*, le Noé babylonien.

ce qui rappelle Caïn, qui était un « laboureur du sol ». Le fil de ces comparaisons m'échappe entièrement. Le frère d'Adar, *Mulnugi*, nommé *Irkalla* par les Sémites, était le seigneur de l'Hadès. M. S. incline à y voir une autre forme du dieu Lunus (p. 151-154).

Mais le siège principal du dieu de la lune était la ville d'Our; il y avait presque dans toutes les villes des temples de Sin. M. S. y voit des formes différentes de ce dieu. Il trouve un trait contraire à la conception sémitique dans ce fait qu'en Babylonie le soleil était issu de la lune et il en conclut que c'était dû à l'influence d'une race différente, savoir des Accadiens (p. 155-156). Ce raisonnement pèche malheureusement par la base ; il ne repose sur rien. Le rapport du soleil avec la lune dans les anciennes mythologies sémitiques nous est entièrement inconnu. Chez les Arabes, il est même notoire que le culte de la lune primait celui du soleil et c'était probablement le cas chez tous les autres Sémites. La raison en est dans l'habitude de ces peuples qui comptent la journée d'un coucher de soleil à l'autre, de sorte que l'astre de la nuit se manifeste avant l'astre du jour. Si l'on ajoute que l'utilité de la lune pour la computation des mois dépassait chez les Babyloniens primitifs celle du soleil, qui ne fixe que la procession des saisons, on aura le mot de l'énigme qui donne tant de tablature à M. Sayce.

A Our, poursuit M. S., Sin était placé à la tête de la hiérarchie divine; il y portait le titre de *Nanak*[1] ou *Nannar*, nom que les Sémites auraient, par une étymologie populaire, mis en connexion avec *namaru* « voir ». Cette affirmation est erronée : *nannar* « brillant » est un dérivé de la racine sémitique commune qui a donné les mots connus *nâr*, *nêr*, *nûr* « lumière, feu ». Plus tard, Nannak a été transporté en Phrygie et Nannar est devenu un satrape de Babylone (p. 156-159). Chose curieuse, l'hymne à Sin que cite M. S. (p. 160-162) donne lieu à une observation inattendue. M. S. s'étonne de voir que cette pièce liturgique d'Our est rédigée en dialecte accadien au lieu de l'être en dialecte méridional ou sumérien. Les antiaccadistes en tirent la conséquence que les soi-disant dialectes sont simplement des variétés du style idéographique employées à volonté par les scribes de toute la Babylonie.

1) J'ignore dans quel passage M. S. a rencontré cette forme dont il aurait bien fait de donner une explication quelconque.

Pour les accadistes, la difficulté est inextricable. M. S. s'en tire avec peine et à l'aide de deux hypothèses dont l'une plane en l'air et l'autre ne remédie à rien. « Il se peut, dit-il, que la ville d'Our fût une colonie du nord ou eût été incorporée au royaume du nord; mais il se peut en outre que l'hymne précité ait été fortement influencé par les Sémites (p. 162) ». M. S. ajoute que le dialecte de cet hymne est en réalité le langage artificiel qui se produisit à la cour de Sargon Ier, en 3750 avant J.-C. Il est inutile de demander comment il le sait. A la mention de l'existence des Sémites à Our, M. S. rattache une digression sur Abraham qui quitta cette ville pour aller à Harran dans la Mésopotamie supérieure. Malgré la distance qui les sépare, ces villes étaient en connexion étroite, non seulement par le culte commun de Sin, mais aussi par leurs origines accadiennes. Sargon II joint ensemble Assur et Harran. Nabounide répara le temple de Sin que Salmanassar III et Assurbanipal avaient construits à Harran. Ce roi célèbre la restauration de ce temple par une prière fervente à l'adresse de Sin (p. 163-165). Je ne sais pas si M. S. veut expliquer le détour fait par Abraham pour visiter la ville de Harran par la dévotion particulière du patriarche hébreu pour le dieu Sin ; ce que je peux affirmer avec certitude, c'est que la Harran mésopotamienne n'a rien à voir avec la Harran de Sargon II, de Salmanassar III et de Nabounide. Celle-ci n'est autre chose que la ville même d'Assur ou du moins une partie de cette ancienne capitale de l'Assyrie. Avec un peu d'attention, M. S. aurait facilement évité une aussi grave confusion. M. S. revient ensuite à son affirmation toute gratuite d'après laquelle l'antériorité de la lune au soleil serait une croyance accadienne (p. 165-166). Que la ville d'Assur ait été fondée à une période dite du dieu Sin, les mots *çibit Assur* ne peuvent pas l'indiquer, attendu que le verbe *çabatu* ne signifie jamais « fonder ».

Quel était ce dieu Soleil, fils de Sin, adoré à Our ? Il est difficile de le dire. En Babylonie il y eut plusieurs de ces dieux. Celui de Larsa portait, dans la période présémitique, le nom de *Kur*(?)-*nigin-gara* « le dieu qui fait le palais (du soleil couchant) ». Les Sémites lui donnèrent le nom de *Shamash* et en firent un de leurs Baalim. Le renom du Samas de Larsa fut éclipsé par le Samas de Sippara, en accadien *Zimbir*, qui, au temps de Sargon Ier, était une ville insignifiante. Sippara est le *Sepharwaïm* biblique, où le duel désigne les deux villes jointes : Sippar de Samas et Sippar d'Anunit

qui est la place moderne d'Ambar[1]. Sargon Ier résida dans une ville voisine nommée *Agade*, le sémitique Accad qui a donné son nom à toute la Babylonie. Les hymnes adressés à Samas ont probablement été composés à Sippara. Il sont le produit du dernier âge et représentent l'amalgame des pensées sémitiques et accadiennes. Les Sémites avaient reçu une éducation accadienne et les Accads apprirent la langue de leurs maitres et imitèrent le style sémitique. Nous n'avons plus affaire à Mul-lil, le « seigneur des démons », mais à un Baal suprême qui, pour ses adorateurs, est le seul dieu tout-puissant. Nabounide, adorateur de Mérodach, ne pouvait pas regarder Samas de Sippar du même œil que les vieux poètes accadiens. C'est pourquoi il lui donne des titres moins enthousiastes. M. S. termine par cette remarque : « Rien ne démontre mieux le caractère local de la religion babylonienne que cette différence de conception : de dieu suprême qu'il était autrefois, Samas est maintenant le subordonné de Mérodach, et même du dieu-lune, Sin (p. 166-175) ». Toute cette exposition, j'ai à peine besoin de le dire, reflète les idées personnelles de M. S. et ne suffira pas à convaincre ceux qui ne croient ni au dualisme national des Babyloniens, ni à la possibilité de connaître l'état religieux de l'époque de Sargon Ier, et encore moins des âges antérieurs. Pour ce qui est de la traduction des textes qui, quoi que dise M. S., sont tous des incantations et non des hymnes proprement dits, je me contenterai d'en fournir un échantillon pris au hasard. Les mots pseudo-accadiens *zi sag-ne-ne*, que la version populaire rend par *dikâ rishashina*, signifieraient, d'après M. S., les premiers : « They make obeisance of their head (!) » ; les deuxièmes : « Smiting their head ! » Voilà le traducteur sémitique convaincu d'ignorance en accadologie. Malheureusement, les deux rédactions signifient : « l'ensemble de leurs têtes, c'est-à-dire de leurs personnes ». Quant à l'origine étrangère attribuée par lui à ces textes, le contraire est prouvé par une comparaison des plus curieuses. A l'expression assyrienne *hadû u rîshu* « joie et allégresse » correspond l'accadien *hul hul bi*, mot à mot : « joie joie deux ». C'est que le scribe n'ayant pas trouvé à sa disposition un idéogramme convenable pour exprimer la nuance de *rîshu* « allégresse », s'est contenté de mettre deux fois l'idéo-

1) J'ai démontré à plusieurs reprises que le Sepharwaïm biblique était une ville syrienne, située au nord de Damas.

gramme *hul*=*hadû* « joie ». L'originalité de la conception sémitique du poème se manifeste ainsi avec la plus grande évidence.

Avec la puissance sémitique, Samas de Sippara finit par absorber les divinités analogues, entre autres le Kittum des Kosseens qui devint son fils. Par une erreur provenant du manque d'indice féminin en accadien, le dieu *Makhir* qui présidait aux songes devint sa fille (p. 175), dit M. S., sans réfléchir que l'emprunt à une langue dénuée de terminaison féminine devait, au contraire, produire le changement d'une déesse en un dieu et non l'inverse. L'auteur va jusqu'à invoquer l'existence du genre dans les langues sémitiques comme prouvant que les déesses de cette race ne sont que les *faces* des dieux mâles, tandis que les déesses accadiennes étaient indépendantes (p. 176-177). La théorie des *faces* repose notoirement sur une traduction erronée de l'expression phénicienne *Tanat Penê-Baal*. « Tanat de Penê-Baal, c'est-à-dire de la ville de *Prosopon* (τοῦ θεοῦ), par « face de Baal ». La déesse portait chez les Sémites le titre de *Belat matâti* « dame des pays » ou *Belat-ili* « dame des dieux », mais n'était tout de même, parait-il, que l'ombre de Samas. Elle fut identifiée avec la déesse accadienne *A* ou *Sirrida* qui personnifiait le disque solaire (! p. 177-179). Une des divinités absorbées par Samas était le dieu Feu, en accadien *Gibil* et *Sawul*. Ce dernier nom ramène M. S. à répéter ses dires au sujet des noms hébreux Saül, David, Samla-Sémélé, etc. (p. 179-182) dont nos lecteurs connaissent déjà la valeur.

Dans l'autre moitié de Sippara, on adorait la déesse *Anunit* qui est issue par erreur (!) du dieu mâle accadien *Anuna* « le maitre », savoir du monde inférieur. Pour désigner les génies souterrains, les Sémites, en empruntant ce mot, y ont ajouté un *ki* (!), de là la forme *Anunaki*. Un scribe assyrien parle, par méprise (!), des Anunaki du ciel (p. 183). D'autres penseront probablement que ce scribe devait mieux connaître ses dieux que le sagace assyriologue. Le roi Nabounide lui donne le titre de guerrière et l'appelle sœur de Samas et fille de Sin. En résulte-t-il qu'elle est identique à Ishtar comme le veut M. S. (p. 184)? J'en doute fort.

Le culte d'Anou et d'Istar était installé dès les temps anciens dans la ville d'Erech, que les Assyriens nommaient Arkou et ses fondateurs accadiens *Unuk*. M. S. estime que, dans la Genèse, les patriarches Hénoch et Jared personnifient les villes accadiennes *Unuk* et *Eridou* (p. 184-185); de telles fantaisies ne se discutent pas.

Les autres comparaisons de noms propres bibliques qui remplissent la note 3, sont du même acabit. L'accadien *Ana* était un dieu ciel et avait le titre de *dingir* « créateur » (p. 186-187). Cette fausse traduction — car *dingir* est un rébus[1] de l'assyrien *digirû* « protecteur » — est pour M. S. la base de sa distinction entre les dieux *créateurs*, qui seraient d'origine accadienne, et les dieux *générateurs* conçus par les Sémites. Le *double* sémitique d'Anou, Anat, se constate jusqu'en Palestine où il y a nombre de villes qui portent le nom de *Bet-Anat* ou *Anatot* Le nom d'Anou est porté par un indigène de l'Idumée (p. 188). Tout le monde en conclurait l'indépendance des déesses sémitiques de leurs parèdres mâles, mais, M. S. a son parti pris et n'en démordra pas. Dagan était associé à Anou et avait ses temples à Harran (!) et en Philistée (p. 188-189). De l'accadien *Ana*, le ciel visible, les Sémites ont fait Anou, un dieu invisible habitant au plus haut des cieux. Cette transformation eut lieu à Erech et non à Éridou, comme le pense M. Rawlinson. La suprématie d'Erech a placé Anou sur le même rang qu'Ea et Mul-lil, de là une triade. Plus tard s'est formée une triade inférieure : Samas, Sin et Ishtar, qui n'a pas attiré l'esprit babylonien. La seule triade authentique se constate dans le vieux système accadien qui conçut un couple divin de père et de mère à côté de leur fils, le dieu soleil. M. S. revient ensuite à ses assertions relativement à l'Anat sémitique qu'il est inutile de reproduire (p. 190-194).

M. S. parle à la fin de cette conférence de deux autres dieux, savoir Nergal et Raman. Nergal était le dieu de la ville que les Accadiens nommaient *Gudua* et les Sémites *Kouta*, ville célèbre pour sa nécropole. Les sémitisants sont naturellement dans l'erreur en dérivant *Nergal* de la racine *ragal*; pour M. S. ce nom est un composé accadien : *ner-gal* « héros grand »; en sumérien, on prononçait *ner-wal*. Malheureusement, les deux monosyllabes mêmes sont des mots communs à plusieurs langues sémitiques. Mais passons. Nergal, en abrégé Ner, était le souverain de l'Hadès. A l'époque présémitique, il était connu à Kouta sous les moms de *Aria* « fondateur (!) », *Allamu* ou *Almu* « qui sort dans la puissance(!) » et plus fréquemment *u gur* « le coutelas recourbé (the

1) Le calembour *din* (ou *dim*)-*gir* (ou *mer*) signifie « juge de lumière » : il repose sur les mots assyriens *themu* « juge » et *giru* « éclair, lumiere ».

falchion!) ». Sous ce dernier nom il tendait à différer du dieu des tombeaux pour devenir le champion des dieux. Il était le fils de Mullil et il avait pour épouse la déesse *Laz* dont on ne connaît que le nom. Les hommes sont désignés comme les *bestiaux* de Ner; cela vient de la civilisation agricole des Accadiens (!). L'autorité de Nergal baissa avec l'accroissement de la puissance sémitique en Babylonie (p. 195-199). Pour apprécier ce jugement il suffit de se rappeler que le culte de Nergal s'est conservé chez les Phéniciens jusqu'à l'époque grecque.

Les habitants primitifs de la Babylonie vouaient un culte particulier aux vents. Les mauvais, au nombre de sept, étaient tenus pour des génies malfaisants, en partie à forme de bêtes féroces. Anou était leur roi. Dans la guerre des dieux contre les puissances du chaos, ils luttaient dans les rangs des premiers et paralysaient les forces de Tiamat. Jusqu'à la chute de l'empire assyrien, les quatre vents « dieux de Nipour » étaient adorés en Assyrie (p. 179-200). Cette circonstance, tout à fait parallèle à la haute antiquité du culte des vents chez les Phéniciens, prouvera pour tout le monde, je pense, que ce culte est d'origine purement semitique. Encore plus inexact est ce que M. S. dit au sujet du vent de l'ouest auquel il donne le nom prétendu accadien *mâtu* et qui n'est que le mot assyrien *martu* « pays de la mer, ouest ». Le titre de seigneur et dame des montagnes que les inscriptions de Telloh donnent à Martu et à son épouse fait bien allusion aux montagnes de la Syrie et non à celles de la Susiane, comme l'affirme M. S. (p. 200-202). Le roi de Telloh n'a jamais possédé la Susiane, et, de plus, la Susiane est située à l'est de la Babylonie.

L'autre divinité accadienne est *Mer* « le brillant » adoré dans la ville de Mourou et dieu de l'air. Les Sémites babyloniens ont traduit ce nom par *Ramanu* « l'exalté » et les Massorètes de la Bible en ont fait *Rimmon* « la grenade » (p. 202-203). L'inexactitude de ces assertions saute aux yeux. L'épithète *mer* est issue de l'assyrien *ameru* « brillant »; *Ramanu* est le nom sémitique ordinaire du dieu, et la coïncidence de la forme hébraïque Rimmon avec le mot signifiant « grenade » est purement fortuite. De plus, *mer* ou *gir* exprime idéographiquement l'autre épithète du même dieu, *Barqu* « l'éclair », mot à mot : « le brillant ».

M. S. revient pour la quatrième fois sur Hadad, Didon et Salomon, etc., et remarque enfin que Raman était un dieu local de la

Babylonie (p. 203-205). Le sens de cette qualité nous échappe d'autant plus que le dieu dont il s'agit était connu aussi bien en Phénicie qu'en Arabie. Cependant M. S. tient beaucoup à ce trait, car il établit une distinction primordiale entre le dieu de l'air et le dieu du vent. La combinaison de ces dieux donna lieu à ce phénomène que *Mer* absorba toutes les divinités des vents adorées dans la religion antérieure, tandis que les divinités bienfaisantes de l'air s'incorporaient dans le sémitique Raman. De cette façon, les dieux supérieurs étaient regardés comme foncièrement bons, mais ayant à leur disposition une armée de génies méchants comme ministres de leur colère. M. S. cherche à établir l'indépendance primitive de ces démons à l'aide de trois textes prétendus accadiens, qui débordent pourtant d'expressions sémitiques (p. 206-208). En vérité la méchanceté des démons n'est pas absolue et les mêmes textes accadiens mentionnent aussi de bons démons.

Dans leur développement graduel en Rimmon sémitique, les esprits de l'air subirent un changement de parenté. *Mâtu* qui, comme les autres dieux du vent, était fils d'Ea à Éridou, devint chez les Sémites le fils d'Anou, dieu du ciel et successeur de l'accadien *Ana*. Sans la forte influence non-sémitique, Meru eût dû se transformer en divinité solaire. Son épouse accadienne se nommait *Sala* « la compatissante ». Comme on lui donne le titre de « Dame de la Montagne », M. S. en conclut qu'elle était aussi l'épouse du soleil; et ayant trouvé une tablette où elle figure comme l'épouse de Mérodach, il se croit autorisé à l'identifier avec Çarpanit. Mais on trouve aussi Sala épouse de Mul-lil; que faut-il en conclure? Probablement ceci que Sala est une simple épithète qui peut être appliquée à plusieurs déesses. M. S. l'identifie encore à *Gubara* « la flamme du feu (!) » associée à l'énigmatique *Mâtu*. Cette déesse aurait personnifié l'étoile du soir et du matin ou encore la déesse des trésors cachés et enfin la déesse à la main de cuivre. En cette dernière qualité, elle est la femme du beau dieu solaire d'Éridou, Tammouz (p. 209-212). Faisons remarquer que dans le texte cité par M. S., elle apparaît avec l'épithète « Sala au siège (?) d'or ». En Syrie, son époux Rimmon devint naturellement(!) un dieu solaire et sa mort fut pleurée dans la plaine de Jézreel, de même que la mort de son sosie Tammouz fut pleurée par les femmes de Phénicie et de Jérusalem (p. 212).

Je ne saurais dire où l'auteur a trouvé une mention de la céré-

monie funèbre des Syriens en commémoration de la mort de Rimmon.

La récapitulation de ce chapitre peut se résumer en quelques mots. L'adoption par les Sémites de la religion accadienne a changé les *dingirene* ou dieux créateurs en dieux générateurs. Le dieu-ciel est devenu un Baal. M. S. compare l'état de la Babylonie à celui de l'Égypte, tous deux ont été envahis par les Sémites. Les Hyksos assimilèrent leur Baal Sutekh à l'égyptien Set et adoptèrent les divinités du panthéon égyptien. En Babylonie de même, Sargon I[er] fit exécuter la compilation des ouvrages accadiens traitant d'astrologie et d'augures terrestres. Mais tandis que les Égyptiens, grâce au concours des Nubiens du sud, réussirent à chasser les Sémites du pays du nord dont ceux-ci s'étaient emparés, les Babyloniens du sud n'eurent jamais ce bonheur (« the older populations of the southern Babylonia was never so fortunate »). M. S. sait même de quelle manière s'y prirent les Shylocks préhistoriques pour s'emparer de la malheureuse Accadie. Ils y sont venus à la fois comme trafiquants et comme guerriers. Le nord, avec les villes de Babel, d'Erech, d'Accad, se rendit le premier, puis vint le tour de Calneh qui fut détaché du sud. Enfin, la ville sacrée d'Éridou, siège immémorial de la culture intellectuelle des Chaldéens, devint également sémitique et les monarques de la Babylonie prirent le titre de rois de Sumer et d'Accad (p. 213-214). Je me permettrai de faire remarquer que ces rois sémitiques ont oublié de mettre dans leur titre officiel le nom de la nation conquérante à laquelle ils appartenaient eux-mêmes. Une telle preuve d'abnégation de la part des féroces Sémites aurait du être expliquée par M. Sayce.

Inutile de s'arrèter encore une fois aux innombrables redites qui suivent. Notons cependant quelques points nouveaux. Arsurnaçirpal parle de soixante-cinq mille dieux du ciel et de la terre. En dehors des divinités indigènes ou étrangères, il y en avait une quantité qui devaient leur existence aux *erreurs linguistiques ou littéraires des Sémites* (!). Le ciel était peuplé de trois cents et la terre de six cents esprits. La plupart des divinités secondaires nous sont inconnues. Elles formaient l'armée du ciel et de la terre. Les temples des dieux supérieurs contenaient les images de ces dieux subalternes. Ibn Wahshiya mentionne l'assemblée des images des planètes dans un temple pour pleurer sur Tammouz. Ces détails sont probablement empruntés au temple de la Mecque. Dans les temples

assyro-babyloniens on plaçait les dieux des peuples conquis, entre autres les Khaldis des Arméniaques. Le polythéisme démocratique des temps anciens est devenu impérial. Combien de temps Anou et Ea, Samas et Sin ont pu partager avec Mérodach les suprêmes honneurs du culte officiel, on ne saurait le dire; ce qui est certain, le cylindre de Cyrus le prouve, c'est que Mérodach demeura toujours un Baal suprême, mais n'aurait jamais pu devenir un dieu suprême (p. 215-220).

V

La quatrième conférence porte un double titre : *Tammouz et Ishtar*; *Prométhée et totémisme*. Parmi les poèmes mythologiques venus à nous sous une forme sémitique, bien que le fond en soit d'origine accadienne, est celui qui raconte la descente d'Ishtar aux Enfers afin de faire revivre son fiancé Tammouz, le jeune et beau dieu-soleil tué par la main cruelle de la nuit et de l'hiver. Après avoir cité le texte entier du poème (p. 221-227) M. S. rappelle le culte d'Adonis et de Tammouz en Phénicie et en Grèce et revient à son affirmation relative à l'identité de Hadad-Rimmon avec Tammouz (p. 127), ce que je conteste absolument. Le passage de Zacharie XII, 11 qui parle des lamentations de Hadad-Rimmon dans la vallée de Magiddo, ne peut faire allusion à une cérémonie païenne. Les autres passages des prophètes sont encore moins probants. Que le cri lugubre grec *Aïlinos* soit le phénicien *ai-lenu* « Alas for us », cela n'est qu'une légère conjecture : on s'attend à *Oïlinos*, puisque l'interjection de douleur est dans les langues sémitiques, non *aï*, mais *oï* ou *waï*. M. S. sait aussi qu'Astarté de Byblos avait à son service des prêtres eunuques ou *Galli* (p. 227-229). Après la chute de la XXVI[e] dynastie égyptienne, le culte d'Adonis s'étant confondu avec celui d'Osiris, on fit succéder une fête joyeuse aux lamentations. Le poète babylonien ne connaît pas évidemment (!) une telle fête; néanmoins, en Babylonie même, des jours de joie devaient terminer les rites du deuil public. Quand Macrobe affirme que *Adad* signifie *unique*, cela implique que le dieu Hadad dont on célébrait la fête après la moisson d'automne est identique à Adonis (p. 230-232). La conclusion tombe malheureusement à faux, car l'interprétation de *Adad* ne tient pas debout; le nom divin n'est pas *'hadhad* « un-un » comme il le

croyait peut-être, mais dérive d'une racine *hdd* qui ne comporte aucune idée d'unité. L'histoire de Tammouz n'était pas d'invention sémitique (naturellement !). Le nom assyro-babylonien n'est pas, en tout cas (« at all events ») Tammouz, mais *Douzou*, de l'accadien *Dumu-zi* ou *Duwu-zi* « le fils de la vie ». Les Sémites interprétèrent ce nom à tort par *liblibbu* « descendant (offspring) » ; en réalité, il est abrégé de *Dumu-zi-apzu* « fils de l'esprit de l'Océan », c'est-à-dire d'Ea. Le culte de *Tammouz* a été introduit en Palestine et dans l'île de Chypre par les Accadiens. En Phénicie, le nom et l'histoire de ce dieu ont dû venir dans ce temps reculé où l'on chuchotait (« had been whispered ») que *Cronos* ou *Ea* avait pris son fils unique *Ieoûd* et, après l'avoir revêtu de la robe royale, l'avait sacrifié sur un autel dans une saison de détresse. Dans les diverses contrées de la Grèce, Tammouz devint Theias ou Thoas, Kinyras. Celui-ci, ainsi que son fils Adonis portent aussi le nom de *Gingras*, dans lequel il n'est pas difficile de reconnaître le vieil équivalent accadien d'Ishtar, *Gingira* ou *Gingiri* « la créatrice ». Ceux qui voudraient voir dans Caïn et Abel les représentants de divinités élémentaires, inclineraient à les déclarer les dieux Adar et Tammouz de la foi chaldéenne (p. 233-236). On voit par ce long résumé que pour M. S. rien n'est difficile dans cette préhistoire asiatico-hellénique, où personne ne voit goutte. Malheureusement, tous ces échafaudages reposent sur des bases fragiles. Les observations suivantes suffiront à les faire écrouler. Le nom babylonien écrit *du-uzu* ou *du'-uzu* doit se lire *Tumuzu* ou *Tum'uzu*, ce qui donne une forme identique au sémitique Tammouz. Les formes pseudo-accadiennes sont de simples rébus idéographiques. Du reste, l'accadien *dumu-zi-apzu* englobe lui-même trois mots assyro-sémitiques : *dumu* = *damu* « fils », *zi*, phonème tiré de *zihu* « esprit » et *apzu*, variante intentionnelle de l'assyrien *apsu* (racine *aphês* « être vide ») « abîme ». Puis, l'accadien *Dumuzi* n'aurait jamais pu donner *Tammouz* ni *Thoas*, mais tout au plus *Dammouz* et *Doas*. M. S. a aussi tort d'identifier le phénicien *Ieoûd* avec l'assyrien *edu*, c'est plutôt l'hébreu *iahîd* « fils unique ». Enfin, la traduction de *Gingira* par « créatrice » est aussi fantaisiste que son rapprochement entre ce pnonène et le grec *Gingra* qui désigne une espèce de flûte.

Étant décidément entré dans la voie des conjectures à casse-cou, M. S. ne s'arrêtera plus et nous devons nous préparer à entendre

des nouveautés d'un genre inattendu. Le culte de Tammouz a été transporté d'Éridou à Accad au temps de Sargon Ier et a eu pour conséquence la fusion des dieux et des déesses solaires des deux villes. Antérieurement il habitait « le jardin d'Édin ou d'Éden » près d'Éridou. La description d'un hymne « bilingue » parlant d'un cèdre qui sert de siège au dieu, rappelle le célèbre *Ygg-drasil*, l'arbre universel de la mythologie du Nord, arbre dont les racines plongeaient dans le royaume des morts, tandis que ses branches atteignaient Asgard, le ciel des dieux (p. 237-240). Voilà les Accadiens dans l'extrême Nord de l'Europe, et l'on regrette que le savant préhistorien n'ait pas voulu faire un pas de plus pour constater les restes de cette grande civilisation chez les peuples frères, les Lapons, les Finnois et les Samoyèdes. Mais poursuivons notre analyse. Le cèdre primitif fut ensuite confondu avec le palmier et devint en même tempe un arbre de la vie et un arbre de la science (p. 241-242), Dans sa marche vers le nord, Tammouz d'Éridou devint *Nin-Girsu*, le patron des plantes maraîchères, à Telloh. M. S. a oublié que *girsu* est l'hébreu *geres* et l'araméen *gersa* « plante fraîche », et que le soi-disant accadien *mer-si* « couronne cornue » n'est qu'un rébus. Chose plus curieuse, l'hymne qui parle de Tammouz comme d'un berger est rédigé d'après M. S. dans un langage artificiel où « l'accadien est sémitisé et le sémitique est accadisé » (p. 245). Il va sans dire que les mots qu'il affirme avoir été empruntés aux Accads sont d'origine purement sémitiques et sont usités dans plusieurs langues de cette famille.

A Érech, on racontait une histoire différente au sujet de Tammouz et d'Ishtar. Là, la déesse était elle-même la meurtrière de son amant. L'auteur de l'épopée de *Ghisdhubar* mentionne brièvement le deuil annuel de la déesse sur le fiancé de sa jeunesse. Ensuite, il parle d'autres victimes de la déesse. Celle-ci a aimé successivement un aigle, un lion, un cheval, un berger, un jardinier, et tous ont péri par ses violences. D'après M. S., l'Ishtar amoureuse et morale ne peut pas être la même que l'Ishtar guerrière et coquine. Il assigne donc la première aux Sémites et la seconde aux Accadiens, chez lesquels elle était une déesse de la terre, dont le fiancé à Éridou n'était autre que sa mère, *Dav-Kina*. Cela expliquerait pourquoi dans le mythe grec la mère de Tammouz était aussi sa sœur (p. 246-251). Il affirme également que la superstructure sémitique suppose un fond non sémitique. Le culte d'Ishtar ne se trouve pas,

dit-il, chez les Arabes. M. S. est bien heureux de connaître l'Arabie préhistorique pour y constater l'absence de cette déesse chez les nomades de l'Arabie centrale. Si les Sabéens connaissent *Athtar,* c'est grâce à leur commerce babylonien qui leur a aussi donné le dieu Sin, mais l'intérieur de l'Arabie n'a jamais connu Ishtar dont le nom n'a point d'étymologie sémitique. C'est donc un mot accadien et la preuve, c'est qu'il est dépourvue de la désinence du féminin propre aux déesses authentiquement sémitiques[1]. Plus tard, on lui a ajouté cette terminaison quand elle désignait une idée générale, mais comme nom propre elle est restée sans désinence et étrangère à la grammaire sémitique (p. 252-253). M. S. semble oublier que la déesse était en phénicien et en hébreu toujours *Ashtoret* avec la désinence du genre féminin, et de plus, que la forme hébréo-phénicienne et même celle des Araméens et des Sabéens est linguistiquement plus primitive que la forme assyrienne qui a perdu l'*aïn* initial. Ce fait établi, la théorie de l'auteur s'écroule de fond en comble. S'il y a emprunt de peuple à peuple en ce qui concerne cette déesse, les Assyriens seront les emprunteurs et les autres Sémites les prêteurs. Ni la combinaison mal comprise *Ashtor-Kemosh* de l'inscription de Mesha, ni l'androgynisme parfois mentionné de cette déesse, ni enfin le caractère indépendant qui la distingue, n'attestent le moins du monde son origine exotique (p. 254-255). Contrairement à ce qu'affirme M. *S.* (p. 255-257), l'Astarté phénicienne n'est jamais tombée au rang d'une simple abstraction. Elle a toujours figuré comme une déesse personnelle, aussi bien sous le nom d'Ashtoret que sous son épithète *Ashéra* « la sainte ». Il est probable que la Bible ignore une déesse lunaire *Ashtoret-Karnaïm* (p. 256), « Ashtoret of the double corne »[2]; c'est ce qu'on appelle « prendre le Pirée pour un homme. » Une ville du Basan portait deux noms : *'Ashtarot* et *Karnaïm,* d'où la combinaison *'Ashterot-Karnaïm,* au sujet de laquelle M. S. n'hésite pas à accuser les massorètes d'ignorance (note). Enfin, ne négligeons

1) A ce compte les mots hébreux *em* « mère », *rahel* « brebis », *ereç* « terre », *eben* « pierre », *shemesh* « soleil », *esh* « feu » et tant d'autres qui manquent de l'indice grammatical du genre féminin devraient eux aussi être empruntés aux Accads.

2) J'ai moi-même partagé pendant longtemps cette interprétation traditionnelle mais foncièrement inexacte.

pas de faire une remarque des plus curieuses. Après avoir si longtemps insisté sur l'origine accadienne d'Ishtar, M. S. est finalement forcé d'avouer son impuissance à proposer une étymologie tirée de cette langue (p. 257). Rien ne caractérise mieux la nature arbitraire de ses affirmations. Une mauvaise traduction du mot *ikabbatû* lui fait affirmer que, pendant la révolte des sept génies contre les dieux, Ishtar trempait dans le complot (p. 257-258). Le texte dit au contraire que la déesse ayant quitté sa place par peur, s'établit momentanément dans la demeure sainte d'Annou, et là, ils surveillaient tous deux le royaume du ciel (*ana sharrût shamê ikkabatû*).

Ishtar personifiait l'étoile du soir comme l'étoile du matin. Quelques textes la tiennent pour l'épouse d'Anou. Un nom accadien *dil-bat* « announcer (p. 259-260) » n'existe pas ; c'est l'assyrien *rubat*=phén. *rabat* « grande, déesse ». L'identité d'Ishtar et de *Nana* à Erech (p. 260-262) et ses rapports avec d'autres déesses, comme Bahu, Gula etc. (p. 263-266) demeurent des plus obscurs, ainsi que la vraie nature de son culte, dégénéré plus tard en prostitution sacrée dans l'Asie occidentale. En Babylonie même, et avant la domination perse, elle portait le titre chaste de « grande mère, qui a engendré l'humanité. Le titre de « vierge » ne se trouve pas dans l'hymme à Ishtar (p. 267-270) ; *ardatu* signifie « dame » et non « vierge ». En Assyrie, Ishtar était la déesse guerrière par excellence (p. 270-277).

Nous arrivons maintenant à la partie qui traite du *totémisme* accadien (p. 277-314). Ce mot, qui exprime la croyance à une origine animale qui se trouve chez certains peuples, est déplacé quand on parle des Accads qui croyaient à la création. En réalité, il s'agit de l'idée de se figurer les dieux sous forme d'animaux, de la *zoolâtrie*. Le culte de certaines bêtes a certainement existé chez tous les peuples anciens et je ne vois pas pourquoi M. S. en exempte les Sémites de Babylonie. Mais une autre question est celle de savoir si *tous* les animaux qui symbolisaient les suprêmes divinités babyloniennes étaient primitivement ces divinités mêmes M. S. me semble aller trop loin dans l'affirmative. Quoi qu'il dise (p. 279), dans l'amour d'Ishtar pour l'aigle, le cheval et le lion, il n'y a pas la moindre note sexuelle. De même, quand *Ea*, le dieu de la civilisation et de la science, est censé être sorti du golfe Persique sous forme de poisson, il ne faut pas imaginer qu'il était en réalité un

poisson. C'est une métamorphose momentanée, et la preuve, c'est que pour la plupart du temps les poètes le comparent à une gazelle ou antilope.

Ailleurs, la gazelle désigne d'autres dieux. Faut-il en conclure, comme le fait M. S., que la gazelle était anciennement tenue pour une divinité ? Nullement. C'est plutôt le fait d'un jeu d'homophonie entre *ilu* « dieu » et *aalu* « antilope », jeu qui, il va sans dire, n'est possible qu'en sémitique. De même, le phonème *uz* « chèvre (p. 285) » vient de *enzu* = héb *êzz*. Quand Adar est dit « seigneur du sanglier », cela ne prouve pas qu'il était lui-même un sanglier. Une erreur ancienne ravivée par M. S., c'est que les Sémites avaient une antipathie pour le chien (287-289). Le nom phénicien *Kalb-elim* « chien du dieu » suffit pour en faire justice. Dans un hymne purement sémitique, il est mention du « Chien » qui fait entrer la pureté ou la prospérité dans la maison (*iln Kalbu musherib damqâti*). M. S. se garde bien de citer ces faits qui contredisent son antisémitisme. Je passe rapidement sur les assertions relatives à l'astronomie accadienne que je suis incapable de contrôler (p. 290-293). Je n'en relèverai qu'un seul point. La nomenclature des signes du zodiaque étant d'invention accadienne, les noms et l'ordonnance des mois qui leur correspondent sont naturellement de la même origine ; or, comme le premier des mois accadiens, loin de répondre au signe *Aries*, répond à celui de *Taurus*, puisqu'il porte le nom de *gud si-di* « le taureau de direction (*directing Bull*) » il s'ensuit que l'invention présémitique a eu lieu à une époque où l'équinoxe vernal coïncidait avec l'entrée du soleil dans le signe *Taurus*, c'est-à-dire antérieurement au XXVI[e] siècle avant l'ère vulgaire. Par malheur, le phonème *gud* équivaut ici non à « bœuf » ou « taureau », mais à *naphar* « totalité », le premier mois étant celui qui conduit ou dirige tous les autres mois. La base soustraite, la théorie édifiée dessus ne tient plus debout. M. S. met d'ailleurs trop souvent de côté le sens figuré de l'épithète « taureau » ; et quand Mérodach (?) est censé être le taureau du dieu-oiseau *Zou*, il ne faut pas en conclure que l'auteur sémitique avait oublié l'origine animale de ce dieu (p. 295).

Le mythe de Zou sert de point de départ à des comparaisons pour le moins très spécieuses. L'un des fils de Bel se révolte contre son père et veut usurper sa couronne. Bel, indigné, se concerte avec ses frères et Anou invite successivement ses fils Raman et Nébo à tuer

le rebelle. Ceux-ci trouvent la peine trop forte et on se contente de l'exiler dans une montagne éloignée, sous la forme d'un oiseau de l'orage. D'après M. S., ce serait le type de la voix de Iahwé dans le tonnerre, du démon de Socrate, du *Bath-qôl* des rabbins et de plusieurs divinités babyloniennes (p. 302). A la voix se rattache l'idée du nom dont l'importance est très grande chez les peuples sémitiques, où « nom » signifie en même temps « essence, personnalité » (p. 302-305); on ne s'explique donc pas pourquoi M. S. attribue cette conception aux Accadiens (p. 302). Par contre, M. S. reconnaît aux Assyriens la paternité de la déesse pseudo-accadienne *Mami*, issue de l'assyrien *Mamit* « serment, anathème », qu'il compare à tort, suivant moi, au *Fatum* des peuples gréco-latins (p. 306-309). Après un retour sur Nergal et Namtar, le démon des fléaux (*plague-demon*), M. S. termine en affirmant une divergence inconciliable entre la croyance accadienne dépourvue de conscience du péché et la conception morale des Sémites (p. 310-314). J'ai déjà dit plus haut que ce dualisme religieux ne trouve aucun appui dans les textes et qu'il est aussi chimérique que le dualisme ethnographique et linguistique dont les accadistes gratifient la Babylonie.

VI

Cinquième conférence : *Les livres sacrés de la Chaldée* (p. 315-366). L'aperçu sur la littérature religieuse des Assyro-babyloniens aurait dû suivre immédiatement la première conférence qui constitue l'introduction générale. Grâce à la négligence de tout ordre rationnel, ce chapitre forme actuellement une sorte de bloc erratique qui, non seulement reste isolé dans le milieu où il se trouve, mais augmente désagréablement le nombre déjà trop considérable des obstacles qui empêchent de suivre la voie tracée par l'auteur. A la position mal équilibrée de l'ensemble répond malheureusement un décousu de rédaction ainsi qu'une accumulation de redites flottantes et de sujets hors cadre qui ne semblent avoir d'autre but que celui de faire longueur. Aussi je n'en donnerai qu'une analyse très rapide. M. S., après le regretté Lenormant, admet deux sortes de livres sacrés, savoir : les textes magiques et les hymnes, formant ce que celui-ci a nommé le Véda babylonien. Les premiers sont d'origine accadienne, les dernières sont dues

aux Sémites. Cependant, la question est plus complexe qu'on ne l'imaginait alors. Les incantations sont souvent mêlées aux hymnes; c'est aussi le cas des recettes médicales ou des rites cérémoniels. On peut en conclure que plusieurs textes magiques ou rituels sont plus récents que certains hymnes. En deuxième lieu, non seulement les hymnes, mais même les textes magiques, sont parfois rédigés en sémitique seul, sans la moindre trace d'un original accadien. Un des hymnes au Soleil commence par des sentiments profonds et exaltés sur la divinité et se termine par une incantation pleine d'un non-sens obscur et d'une rabaissante superstition. Il en ressort l'impossibilité de prouver l'âge relatif des deux documents (p. 315-322). Ces considérations sont certainement très sages et tout le monde en conclura que la distinction établie par Lenormant entre la magie et le déisme est mal fondée, mais alors l'accadisme aurait disparu du même coup. Il faut chercher d'autres explications afin de ne point avouer qu'on s'était trompé.

Cet effort de conserver la tradition erronée relativement au caractère linguistique de l'accadien est d'autant plus étonnant que les accadistes actuels me concèdent déjà ce fait important, démontré pour la première fois dans mes écrits, que les textes soi-disant accadiens. — M. S. dit euphémistiquement « un bon nombre (a good many) de ces textes » — ont été rédigés par des Sémites. Pour échapper à une preuve aussi évidente, quelques accadistes, et tout spécialement M. S., recourent à un subterfuge vraiment indigne de savants aussi sagaces et qui les entraîne à émettre des affirmations purement arbitraires. On nous dit sans broncher que l'influence de l'accadien sur les langues sémitiques peut même s'être exercée antérieurement à la séparation de la famille de Sem (p. 323-324); que, en ce qui concerne la Babylonie en particulier, on y écrivait un accadien mêlé de sémitique, un accadien monacal rappelant le latin des moines du moyen âge, dès le règne de Sargon Ier, vers 4000 ans avant notre ère (p. 324). Tout en avouant leur impuissance à distinguer une pièce accadienne *pure* d'une pièce écrite en un accadien *monacal*, ils affirment contre toute évidence que les inscriptions de Tel-loh, ainsi que les textes magiques, appartiennent à l'époque présémitique, en invoquant non point la pureté de l'idiome, ce qui serait capital si c'était vrai, mais des prétendues distinctions dans les idées religieuses, distinctions dont la pédanterie et l'arbitraire dépassent toutes les limites. Les incantations, les

exorcismes, les invocations des esprits dénués de moralité, en un mot, les textes qui réfléchissent l'animisme seraient par cela seul d'origine accadienne (p. 325-332). Mais tous les clichés pseudo-philosophiques sur le progrès et le développement de la pensée religieuse (p. 333-335), ne peuvent ébranler en quoi que ce soit le fait positif et tangible que j'ai déjà relevé plus haut, savoir que la rédaction des textes réputés présémitiques révèle le même génie linguistique que ceux dont le sémitisme est généralement reconnu. Donc, si développement il y a, il s'est réalisé au milieu d'une seule race, celle des Sémites. Ceci dit, je me dispenserai d'analyser la plus grande partie du chapitre (p. 336-358) qui ne contient malheureusement aucune idée neuve, mais se compose d'extraits plus ou moins transformes des conférences précédentes, à l'exception peut-être de cette phrase caractéristique : *Le Sémite était assis aux pieds de son Gamaliel accadien* (p. 345), qui atteint la sublimité évangélique. Pour les personnes dépourvues de clairvoyance *préhistorique*, la littérature sacrée des Babyloniens consistait en incantations magiques, en prières liturgiques ou hymnes auxquels appartiennent les psaumes de pénitence, en prescriptions rituelles et finalement en légendes sacrées d'une nature épique. L'exposé analytique de ces divers écrits aurait fourni matière à une conférence intéressante et en tout cas plus utile que celle qui est bourrée d'hypothèses préhistoriques.

Au sujet des croyances eschatologiques, M. S. admet également une différence entre les deux races. Les incantations et les hymnes mi-magiques d'Eridou ne montrent pas trace d'une pensée d'un monde au delà. On n'y rencontre pas non plus le culte des ancêtres. A Nipour, on imaginait le monde des esprits à l'intérieur de la terre. Les deux croyances s'étant amalgamées, on faisait habiter Mul-lil dans le monde d'en haut avec Ea et son fils Merodach, le dieu de la lumière, mais la demeure des esprits restait au-dessous de la demeure des dieux. Les Sémites et surtout les Assyriens ont créé « la montagne du monde », une sorte d'Olympe situé au nord; là se trouvait aussi bien l'Hadès que le Paradis (p. 358-363). L'introduction d'un Olympe, et plus encore l'addition du dieu du ciel d'Erech, ont provoqué une distinction entre le ciel visible habité par les divinités de la lumière et le ciel d'Anou, la région la plus reculée du monde. L'Hadès babylonien est resté néanmoins le pays de l'oubli et des ombres, comme l'Hades des poésies homériques.

Une idée plus noble fut inaugurée par l'épopée de Gisdhubar, ou l'esprit d'Ea-bani monte au ciel sous la forme d'un nuage de poussière. Ce sort, réservé d'abord aux demi dieux, fut étendu petit à petit aux héros purement humains. Alors, la « Montagne du monde » fut transportée dans le ciel visible et de là au ciel d'Anou, et la doctrine de l'immortalité de l'âme, accompagnée de l'idée de peine et de récompense, devint une croyance générale. Les Assyriens souhaitaient à leurs rois non seulement une longue vie terrestre, mais aussi la vie dans le « ciel d'argent » (p. 358-366). En théorie, ce développement de l'idée eschatologique est assez acceptable, mais je doute fort que l'on puisse jamais prouver par le menu les changements ethnographigues et géographiques supposés par M. Sayce. Fait important à noter : l'auteur abandonne sur ce point l'opinion de ceux qui reniaient aux Sémites la notion de l'immortalité de l'âme. Là-dessus au moins M. S. adopte les conclusions de mes recherches et de mes contestations.

VII

Sixième conférence : *Cosmogonie et astrologie*. Aux époques les plus anciennes, les spéculations des Babyloniens sur l'origine du monde étaient d'ordre théologique. Les éléments étaient considérés comme des divinités s'étant produites elles-mêmes, ou bien comme ayant été formées par des puissances supérieures. Au cours des siècles, cette conception théologique est devenue mythologique. Les éléments cessèrent d'être divins, mais ils représentèrent et symbolisèrent des êtres divins dont les actions avaient produit l'ordre existant de la nature. La conception mythologique, à son tour, donna carrière à un autre système qui voit dans les éléments une matière créée, née ou moulée par les dieux. Enfin il surgit des écoles philosophiques qui tâchèrent de trouver dans la matière même la cause originale de toutes choses, sans excepter les dieux, bien qu'elles eussent soin de voiler le matérialisme de leurs vues sous un symbolisme mythologique (p. 367). On ne peut mieux parler, ni mieux tracer le développement de la philosophie grecque aboutissant à Epicure ; en Babylonie le moyen de constater une telle marche nous fait entièrement défaut. Des trois points de repère énumérés, il nous manque le premier, l'animisme incohé-

rent, et le troisième, le matérialisme symbolique. Tous les textes babyloniens connus, contiennent des idées mythologiques et rien d'autres, c'est dire qu'on serait heureux de savoir dans quelle source inaccessible l'auteur a puisé tant d'intéressants renseignements et entre autres ceux relatifs à la distinction si tranchée entre la théorie de création émanée d'Accad et la théorie de génération émise par les Sémites, distinction à laquelle il revient de nouveau (p. 367-368) sans y apporter autre chose qu'une simple affirmation.

Ce qui suit aurait également besoin de confirmation. Je doute fort que le récit de Bérose relativement aux monstres chimériques du Chaos primordial soit à rapprocher du texte de Kouta qui parle de monstres ayant habité la terre avant les hommes et détruits par Nergal (p. 369-373), ce texte, on ne sait pourquoi, serait de l'époque de Khammuragash (? p. 373-374). Aussi le prétendu sumérien *ap-zu* « abîme », n'est qu'un jeu de mot sur l'assyro-hébraïque *apsu, ephes* « le vide, la fin », M. S. n'aurait dû l'oublier (p. 374). Les phonêmes du ciel, *zigarum zikara* (p. 374-375) viennent tous de *zakaru* « être haut, élevé ». *Zikum* désigne à la fois le ciel et la terre, c'est l'air limpide qui remplit tout l'espace, de *zaku* « être clair, limpide ». L'étymologie de l'auteur qui y voit le mot sumérien *zi* « esprit » ignore à dessein tous les progrès accomplis en assyriologie. Une insouciance autrement grave se fait jour à propos de Baou, déesse que les Sémites n'auraient identifiée à *Zikum* qu'après l'âge des *Patesi* de Zerghul ou *Shirburla* (p. 376). Or, M. S. n'a pas vu que le nom de *Bau* écrit phonétiquement exprimé plusieurs fois dans les inscriptions de *Gu-de-a,* ce qui établit sans contestation possible l'antériorité des croyances sémitiques à l'époque en question. Chose curieuse, M. S. pousse l'arbitraire jusqu'à prétendre que l'identification faite par les Babyloniens repose sur une méconnaissance complète (total misconception) du vrai caractère de Baou (p. 377) ! Après de nombreux *distinguo* entre les idées pré-sémitiques et les idees sémitiques, M. S. fait cette etonnante découverte que le mythe du combat primordial de Mérodach contre Tiamat représente la solution de l'origine du mal (p. 378-384) ; à ce compte, la légende grecque du combat des dieux contre les Titans aurait le même but ! Je ne mentionne que pour mémoire l'étrange commentaire du récit babylonien de la création, qui serait l'expression d'un matérialisme philosophique, et dont le dieu cosmogonique *Lakhmu* aurait prêté son nom au

Philistin *Lakhmi* et à la ville palestinienne *Bet-Lakhem* ou Betlehem (p. 385-388). Ce Lakhama parait même, M. S. l'affirme positivement, avoir pris la place de Tiamat dans le système philosophique de la cosmologie postérieure. Cela résulterait des quelques mots *zir Lakhama anir* « j'ai détruit la race de Lakhama » mis dans la bouche d'un dieu (p. 389-390); M. S. néglige ici deux faits préalables : le verbe *nâru* signifie « subjuguer, vaincre » et non « détruire » ; le dieu qui parle de la sorte a toutes chances d'être Tiamat ou son époux *Kingu* qui étaient vainqueurs avant l'intervention de Mérodach.

Les pages 390-395 répètent des considérations connues par d'autres conférences ou exposent des hypothèses sur l'ordre primitif des tablettes de la création. La partie qui suit est plus importante : elle traite de l'astrolâtrie babylonienne, communément appelée « sabisme ». On avait depuis longtemps supposé que la religion ancienne des peuples sémitiques consistait dans l'adoration des corps célestes. La littérature cunéiforme a confirmé ce sentiment. La Babylonie — pré-sémitique bien entendue — a été le berceau des observations astronomiques. Bien avant l'érection des tours élevées ou *Zigurrât* où stationnaient les astronomes royaux et faisaient des rapports au roi, la plupart des groupes d'étoiles étaient déjà nommés, le calendrier était formé et les éclipses lunaires et solaires, notés et enregistrés. La division du Zodiaque en douze kasbous ou doubles heures prit existence. Les noms donnés aux constellations remontent à l'âge *totémistique* de la foi accadienne. L'astérisme dans lequel le soleil entrait alors au printemps n'était pas *Aries*, mais *Taurus* (de 4700-2500 avant J.-C.). Le cercle zodiacal a été inventé environ mille ans avant la naissance de Sargon d'Accad, le premier roi sémite. La tradition attribue à ce roi la compilation de l'ouvrage classique sur l'astronomie et l'astrologie babyloniennes, surnommé « les observations de Bel ». L'édition de l'ouvrage a été faite plus tard et des interpolations y ont été ajoutées. L'astrologie soi-disant scientifique est une invention des Sémiti lesquels n'ont aucun droit aux notions rudimentaires de l'astronomie. Dans l'astro-théologie élaborée, les étoiles sont devenues les symboles des dieux officiels. Nergal, par exemple, sous ses deux noms *Sar-nerra* et *Sulim-ta-ea* a été identifié avec Jupiter et Mars, et Orion est devenu Tammuz. Le vieux sorcier sumérien a été remplacé par le prêtre. A côté de ce système de

théologie, fabriqué par la *ruse* « cunningly-devised », l'ancien culte des astres se conserva dans le peuple et un scribe assyrien de la fin de l'empire recommande au roi de faire des sacrifices devant les astres, devant Assur, devant Mérodach. La mention des astres avant les dieux suprêmes de l'Assyrie et de la Babylonie, suffit pour M. S. à prouver que l'auteur honorait les astres plus que les dieux et qu'il les tenait au même rang que les taureaux colosses et les fleuves sacrés qui étaient pour lui des objets de vénération (p. 395-403). Il paraît que M. S. comprend les tablettes astronomiques par intuition ; avis aux assyriologues moins pénétrants. Cependant, pour des gens un peu sceptiques, un commencement de preuve, quelque faible qu'il fût, n'aurait point déparé cette docte et grandiose synthèse.

Des étoiles aux fleuves le passage n'est pas facile, mais puisque le texte cité en dernier lieu mentionne les fleuves, M. S. a trouvé bon de s'y arrêter afin de placer l'hymne aux fleuves, fils d'Ea et de Dav-Rina (p. 403-404), dont il a oublié de parler dans la troisième conférence. C'est, il est facile de le voir, le principe conducteur par excellence de la compilation du Talmud. Une fois qu'on touche la terre, il n'y a que quelques pas à faire pour échanger l'air humide des fleuves contre l'air léger et sec des montagnes. Aussi M. S. arrive-t-il immédiatement au culte voué aux montagnes, culte qui appartient plutôt aux âges reculés où les antiques colons de la Chaldée n'étaient pas encore descendus des montagnes de l'est. En Babylonie, on construisait des montagnes artificielles, des *zigurrât*. Le mont Sabu où se réfugia le dieu Zou était, d'après M. S., la tour nommée *Hurish* (non *Harsag!*) *-Kalama* « le mont de l'Univers », près la ville de Kis, en Babylonie. Le plus célèbre de ces monts sacrés, *Tilu-elu* « le mont illustre (?) » était à Borsippa et consacré à Nébo, dont le prototype accadien était l'univers avec les sept sphères de lumière, entouré de l'Océan comme d'une corde (rope) ou d'un serpent (!). Quand le vieux dieu de Borsippa eut passé aux mains des Sémites, les attributs qui le rattachaient au firmament furent transférés à Anou, le dieu du culte officiel (p. 405-406). Evidemment, devant une connaissance préhistorique aussi minutieuse, nous n'avons qu'à nous incliner. Un autre point fondé sur un texte accessible est plus à notre portée. M. S. retrouve la légende hébraïque de la tour de Babel dans un texte babylonien qui exprimerait comme l'hébreu par le

verbe *balal*, l'idée de « mêler ou confondre » et aussi celle de « mêler » ou construire la tour. Or, le texte dit au contraire que les rebelles, petits et grands, ont cherché à détruire la tour, *Çahrû u rabû ubàllu tilla* et que le dieu irrité décida de détruire ou de réduire à néant, *ballu*, leur plan, et d'anéantir leur dessin, *uttakkira melikshun*. Le récit se rapporte donc à un événement différent et le verbe invoqué par M. S. n'est pas *balal* qui fait à la deuxième forme *uballil*, *uballal*, mais *balu* « anéantir ». Dans les redites qui suivent, je relèverai l'interprétation de *Kisallu* par « autel » du pseudo-accadien *Ki-zal* « place of oil » et celle de l'hébreu *ashérim* par « pierres votives ». En réalité *Kisallu* désigne n'importe quelle élévation du sol et les *ashérîm* sont des arbres. Je maintiens également que l'identification de *Baitylos* avec *Bêt-êl* « maison de dieu » ne repose sur aucun fondement solide. Quand *Ghisdhubar*, en quittant le Noé babylonien, érige des pierres et verse un *homer* de libation, il fait une *maççêba* et non un *bêt-êl* comme le veut M. S. qui profite du retour du héros pour arrêter son long parcours sur le terrain difficile de la théologie assyro-babylonienne.

Avant de prendre congé de ses auditeurs, M. S. a soin d'insister avec la dernière énergie sur le dualisme ethnologique des Babyloniens, sans lequel leur développement religieux ne saurait se comprendre (p. 411). Nous pensons au contraire que l'introduction du peuple chimerique d'Accad est la seule cause des distinctions aussi compliquées qu'arbitraires dans lesquelles il s'est jeté à corps perdu. D'autre part, nous souscrivons volontiers à ses remarques sur l'importance de la religion qu'il expose et qu'il a étudiée depuis un quart de siècle. M. S., se rappelant sans doute le titre un peu trop général de son livre, n'est pas loin de penser que les matériaux qu'il vient de réunir pourraient bien servir de point de départ pour une forme religieuse plus pure que celle qu'on peut trouver dans les croyances officielles de notre monde moderne (p. 412). C'est une noble illusion inspirée par l'amour de son sujet. Les premiers pionniers de la religion védique avaient eu les mêmes illusions que le temps n'a pas tardé à changer en amères déceptions. Non, le paganisme sémitique, sans ou avec les Accadiens, reste pour l'historien un des produits les plus glorieux de l'esprit humain. C'est le seul qui peut se tenir la tête haute à côté du paganisme grec, son cadet, qui le dépasse en beauté plastique et qu'il dépasse en intimité et en profondeur. Mais la destinée de

l'idée religieuse moderne n'est pas à évoquer les morts pour en prendre conseil; elle possède tout ce qu'il lui faut pour s'assagir et s'épurer. Quoi qu'on dise, le monothéisme biblique, par cela même qu'il est la dernière réduction de la conception religieuse, est le seul idéal qui soit digne d'hommes civilisés. La forme extérieure peut varier dans les siècles à venir, mais le fond n'en sera ébranlé qu'au moment invraisemblable où il n'y aura plus d'inconnu.

VIII

Les appendices. — L'ouvrage que nous venons d'examiner est accompagné de trois appendices d'inégale étendue (p. 415-540), se terminant par deux index renfermant l'un, les mots assyro-babyloniens et suméro-accadiens expliqués dans les conférences (p. 541-544) ; l'autre, les principaux points mythologiques et historiques qui y ont été traités ou annoncés. M. S. s'y est appliqué avec un soin extrême et avec la tendance louable à fournir aux lecteurs des points de repère commodes qui leur permettent de saisir l'ensemble des détails disséminés dans le corps de l'ouvrage. Ces index ne sont pas seulement utiles aux amateurs, ils sont indispensables aux assyriologues mêmes qui voudront vérifier ces données par l'étude des sources dont elles émanent. La critique s'attachera naturellement à la partie purement scientifique des annexes, aux appendices proprement dits qui constituent pour ainsi dire les pièces juridiques du procès servant d'appui à la défense. Je me suis déjà expliqué, au début même de ce compte rendu, sur le but du premier appendice comme aussi sur la valeur peu satisfaisante des arguments au moyen desquels M. S. prétend en finir avec la thèse antiaccadienne qui enlève toute base à ses théories. Avec la disparition des Accads, la religion babylonienne devient forcément un produit purement sémitique et le progrès des idées religieuses, ainsi que la fixation des dates littéraires, doit être examiné à nouveau et envisagé d'une façon toute différente. M. S. sent très bien la fatalité inexorable de cette logique. Avisé à temps, il eût apporté à son ancienne théorie le tempérament nécessaire, il eût diminué les affirmations et multiplié les points d'interrogations. Malheureusement le temps lui paraît avoir manqué pour prendre ces précautions. Les conférences étaient déjà livrées au pu-

blic quand il s'aperçut que l'antiaccadisme n'était pas de ceux qu'on tue par un silence dédaigneux. Force lui fut donc de le combattre par quelques arguments scientifiques et mes lecteurs savent avec quel succès. En dehors de cette discussion, M. S. mentionne brièvement quelques autres opinions qui tendent à enlever aux Sumériens la gloire d'avoir fondé la civilisation en Babylonie, par exemple celle de Lepsius qui l'assigne aux Couchite, celle de M. Pinches qui fait venir les Chaldéens de la Cappadoce; enfin celle de M. Bertin qui, après avoir placé les ancêtres des Babyloniens en Afrique, s'est naguère avisé, tout en raillant les antiaccadistes, de soutenir que l'arrivée des Accadiens est postérieure à celle des Sémites, thèse tiède, ni chaude, ni froide, qui frise l'originalité [1]. Cette thèse ne se soutient pas un instant, mais comme M. S. y oppose un argument qui vise en même temps l'antiaccadisme, nous en dirons un mot. D'après M. S., si les Sémites étaient les inventeurs de l'écriture cunéiforme, le signe qui signifie « tête » se lirait primitivement par le mot sémitique commun de la « tête », *rish*, et non pas *sag*. L'argument tombe à faux : le signe dont il s'agit désignait primitivement le « sommet », en assyrien *shaqu*; de là la valeur syllabique *shag*, *sag*; plus tard on lui a donné le sens de « tête », *rishu* et la valeur phonétique *rish*. On peut dire en général que quand la valeur phonétique d'un signe diffère du mot qu'il désigne comme idéogramme, c'est qu'il désignait à l'origine un mot différent, quoique souvent du même ordre d'idées.

Le second appendice contient un article du regretté George Smith qui a paru dans l'Athenaeum, le 12 février 1876, annonçant la découverte d'un texte donnant la description technique du grand temple de Bel à Babylone (p. 437-440). Il est à désirer que ce texte précieux soit publié sans retard et mis à la disposition des spécialistes.

Le troisième et dernier appendice offre cent pages de textes religieux traduits (p. 441-540). C'est un travail considérable destiné à justifier la thèse du dualisme ethnique et cultuel qui sert de substruction à l'exposition entreprise dans les conférences. Ils com-

1. M. Bertin a quelque part fait la découverte bien étonnante que le pronom de la 2e personne était en assyrien archaïque *attakau*, identique au copte *ntok*. Par malheur cette forme n'existe point : il faut lire *atta*, *kasham(-kashu)* « toi, toi » et « te ».

portent trois divisions : textes magiques (p. 441-478), hymnes aux dieux (p. 479-520), psaumes pénitentiels (p. 511-540). La plupart de ces textes sont rédigés en déux langues, suméro-accadien et sémitico-assyrien, d'après les accadistes ; en deux systèmes graphiques de l'assyrien sémitique, hiératique et démotique, d'après les antiaccadistes. Pour les uns, ce seraient des textes *bilingues*; pour les autres, ce seraient des textes *digraphiques*. Afin de prouver la nature linguistique du suméro-accadien, M. S. relève minutieusement toutes les différences qui s'observent entre les deux versions. Ce sont d'abord des divergences dans l'ordre syntaxique des mots qui composent la phrase. A cela les antiaccadistes répondent que c'est dans l'essence même du système idéographique de s'éloigner parfois du mot-à-mot de la langue qu'il exprime; ainsi, par exemple, on écrit 175 et on prononce « cent soixante-quinze ». L'autre différence, touchant la *signification* des mots correspondants des deux versions, aurait un poids considérable s'il était vrai, comme M. S. l'affirme avec une sérénité étonnante, que le traducteur assyrien s'était souvent trompé sur le sens des mots suméro-accadiens. Les trois échantillons suivants suffiront pour se faire une idée de ce procédé autoritaire :

1. *Troublers unique are they. — The semitic translator has made anonsense of this line, renderingi « whose troublers are unique »* (p. 457, note 1). Or, le texte pseudo accadien porte *a-ri-a ash a mish* « trouble un eux », phrase idéographique qui, en qualité d'adjectif, rend bien l'idée de l'assyrien *sha rihusunu ishtanu shunu* « ceux dont les troubles sont uniques (= exceptionnels, extrêmes) ce sont eux » ; c'est-à-dire : Ils (les démons) sont la cause unique de toutes les perturbations. L'erreur de M. S. vient du double sens du mot *rihût*, qui signifie « trouble » et « troubleur ».

2. *With the plant that gladdens life surround it like a covering.* — The semitic translator, in his word-for-word rendering, has here produced an extraordinary violation of Semitic grammar : « (with) the plant that gladdens life cover like [as it were] and enclose » (!) (p. 459, 13 et note 7). Le double texte donne : *sam... ù-me-ni-tìl kim u-me-ni-har* = *sam... Kuttimma Kima eçirma* « la plante... couvre-la et dans le vêtement (du malade) serre-la ». M. S. a confondu ici le substantif *Kimu*, d'où l'idéogramme *Kim*, avec la particule de comparaison *Kima*, id. *Kim* ou *dim* « comme ». Ajoutons que cette particule a aussi égaré M. S. dans le verset

précédent qu'il faut traduire non « like the Sun-god when he enters his house, cover the clothing of thy head », qui n'a pas de sens, mais « aussitôt que le soleil entrera dans sa maison (= se couchera), couvre ta tête d'un bonnet ». C'est l'analogue de la locution hébraïque *Kemo hashahar*, *'ala* « aussitôt que l'aube parut ». L'emploi de *Kima* au sens temporel est un trait sémitique par excellence et le *Kim* ou *dim* accadien en est une reproduction servile.

3. *As for Istar, who rejoices in quietude, one that exists not causes her train to descend from the mountain.—In translating « one that exists not (literally « none », the Semitic scribe has mistaken the meaning of the Accadian mulu nu tilla « the eunuch ».* M. 8. impute à l'auteur ce non sens colossal, en prenant le nom *ulmanu* « palais (héb. *almon*, *armon*) » pour un verbe signifiant « traîner ». Traduisez : « Quant à Ishtar dont le palais au repos délicieux n'est accessible à personne (mot-à-mot « n'a été »), il (le démon) la fait descendre de la montagne (sacrée) ». La version hiératique exprime l'idée de « personne n'a pénétré » par *nin-nam-ma lu nu til-la*, mot-à-mot : « nul homme ne atteint (*til* = *natû*) ; « l'ennuque » n'y figure pas.

J'aurais facilement augmenté le nombre de ces prétendues erreurs de traduction que M. S. attribue à tort aux scribes assyriens. Cependant il y avait un moyen excellent de convaincre les incrédules, c'est de traduire les textes accadiens sans égard aux versions sémitiques. Il ne l'a pas fait parce qu'il sait, aussi bien que les autres assyriologues, qu'*il est impossible de traduire une seule ligne accadienne qui n'ait pas été traduite en assyrien*[1]. Pourquoi? Parce que le prétendu accadien n'est pas une langue mais un système factice, où chaque signe a un grand nombre de significations différentes et une notation très imparfaite des rapports grammaticaux. Une telle rédaction ne pouvait être comprise que par ceux qui en ont conservé la tradition et l'usage. Vouloir faire mieux qu'eux, c'est comme si l'on prétendait écrire un grec plus pur que celui d'Homére.

Il me reste à dire un mot sur ces textes magiques que M. S. a

1. Cet aveu significatif a été fait depuis longtemps par M. Jules Oppert, à propos des traductions De Lenormant qui prétendait se guider par la version sumérienne seule; or, M. Oppert est notoirement un des fondateurs de la théorie arcado-sumérienne.

placés en tête de son recueil et qui sont, d'après lui, le produit authentique du génie accadien et anté-sémitique. Ils sont bien peu nombreux et n'occupent que 20 pages de traduction dans le livre de M. S. (p. 441-461) et 3 planches seulement de texte cunéiforme dans la publication de M. Rawlinson. Le butin est assez maigre pour un peuple civilisateur. M. S. est même forcé de l'amaigrir encore davantage afin d'en retirer tous les versets qui mentionnent les grandes divinités, attendu que les démons incohérents seuls font son affaire. Ces versets sont déclarés des interpolations sémitiques. Le procédé est sans doute emprunté à la critique biblique, de même que le titre général des conférences est emprunté à M. Max Müller. L'éclectisme est bon à quelque chose, mais, puisqu'on veut nous faire goûter du cru accadien tout pur, il eût fallu au moins s'assurer qu'il n'a pas été adultéré par des fabricants sémitiques qui, on le sait, sont capables de tout. Eh bien, sans que M. S. s'en soit aperçu, le mal est fait et l'abomination consommée. Ces pauvres textes accadiens sont pétris d'éléments sémitiques et irrémédiablement défigurés. Le dépouillement lexicologique des six premiers versets suffira parfaitement à démontrer ce que nous venons d'avancer :

Verset 1. *En* « magie » ass. *enu* « seigneur, prêtre, magicien » ; *an* « dieu », ass. *Anu* « Anou, dieu suprême » ; *hul* « mauvais », ass. *hulu* ; *uduk* « sorte de démon », as. *udukku* ;

Verset 2. *Edin* « champ, plaine », as. *edinu* ; *sag* « sommet », as. *shaqû* ; *du* ou *ru* « aller », as. *adu*, *aru* [1].

Verset 3. *Ab* « creux, vallée », as. *apu* ; *lal* « suspendre », as. *alalu* ;

Verset 4. *Uru* « jeune animal », as. *uru* ; *me-lam-ma* « splendeur », as. *mélammu*, du verbe *alamu* « briller » ;

Verset 5. *Im* « souffle, vent », as. *imtu* ; *te* « approcher », as. *tehu*.

En un mot, prespue tous les termes prétendus accadiens de ces cinq lignes, se montrent à nous comme de simples phonèmes tirés de mots assyriens. Il n'en reste qu'un petit nombre dont les types n'ont pas encore été constatés dans les textes assyriens connus.

Le résultat de cette enquête se résume ainsi qu'il suit : les textes

1. Les phénomènes qui viennent de racines à voyelle initiale abandonnent ordinairement cette voyelle. C'est une des régles principales qui se font valoir dans ces sortes de racines.

magiques sans exception aucune sont aussi bien sémitiques que les autres textes babyloniens ; il n'y a pas la moindre trace d'une conception religieuse plus ancienne ou venant d'un peuple étranger.

Il y aurait bien des remarques à faire sur la valeur des traductions si nombreuses qui forment le troisième appendice. Mais ce sujet convient fort peu à une Revue d'histoire religieuse. Les assyriologues pourront sans doute faire leur profit des tentatives d'interprétation qui appartiennent en particulier à M. S., qui, sans être un sémitisant dans le sens propre du mot, est parmi les assyriologues, celui qui a manié le plus grand nombre de textes. Son expérience peut donc être très utile à ceux dont l'apprentissage est encore de fraîche date. Les assyriologues plus expérimentés feront aussi bien de recourir à l'avis de M. S. dans les cas difficiles. Mais, il faut le dire franchement, l'autorité en fait d'assyriologie sera entre les mains de ceux qui auront fait des études sérieuses sur le domaine des autres langues sémitiques. L'assyrien, avec sa phonétique usée et ses contractions si variées ne pourra jamais tenir la tête de ces études. Dorénavant, le titre d'assyriologue supposera celui de bon sémitisant. A cette condition, les nouveaux assyriologues ne tarderont pas à fixer le sens des mots douteux et à achever l'interprétation vraiment scientifique des textes. Quand tout cela sera fait, on procédera à l'étude philosophique de la religion babylonienne en pleine connaissance de cause. Là aussi les jalons jetés par M. S. ne seront pas sans utilité. Pour le moment, toute synthèse relative à l'ensemble de la religion dont il s'agit est et demeure prématurée. Quel que soit le talent de l'auteur qui tenterait de le faire, il ne produirait qu'une œuvre hâtive et éphémère. L'écroulement récent des travaux tapageurs sur la préhistorique de la race aryenne est de nature à rappeler à tous ceux qui veulent l'entendre qu'une vérité positive vaut plus que mille hypothèses, pussent-elles être les plus savantes et les plus belles du monde.

J. Halévy.

UN NOUVEAU DIEU SYRIEN A ROME

Dans un article que la *Revue de l'histoire des religions* a publié récemment [1], j'ai rapporté que parmi les antiquités découvertes à Rome en 1886 dans la caserne des *Equites singulares* se trouvait une inscription latine, dédiée à un dieu syrien jusqu'ici inconnu, *Jupiter Beellefarus.* Comme je ne suis point versé dans les langues sémitiques, je me suis borné à reproduire l'opinion de M. Marucchi, le premier éditeur de ce texte singulier; il est probable, disais-je d'après lui, que Beellefarus est le Baal du Mont-Phégor, divinité suprême des Moabites, dont il est question dans la Bible et dans les Pères de l'Église [2].

Un savant orientaliste de Pesth, que la *Revue* compte au nombre de ses rédacteurs, M. Ignace Goldziher, m'a fait l'honneur de m'écrire à ce sujet. Sa lettre contient des renseignements précieux. Mes lecteurs me sauront gré sans doute de les leur communiquer.

M. Goldziher me signale des inscriptions latines dédiées à des divinités étrangères, qui ont été découvertes, il y a quelques années, en Transylvanie, sur l'emplacement de l'ancienne ville romaine de Sarmizegetusa. Elles ont été publiées en 1882 avec un commentaire auquel il a contribué [3]. On y rencontre les noms de

1) *Les découvertes en Italie. Bulletin de 1886* dans le numéro de novembre-décembre 1887.

2) V. *Bullettino della commissione archeologica comunale di Roma*, 1886, p. 143 et suiv.

3) Dans les *Archæologisch-epigraphische Mittheilungen aus Œsterreich*, t. VI, p. 98 et suiv.

Jupiter Dolichenus, des *Eponæ*, des *Campestres*, d'*Isis* et de *Sérapis*. D'autres proviennent d'un temple de Mithra, dont on a déblayé les ruines ; ce dieu y est désigné par les surnoms de *Cautus pater* et de *Nabarzes*. Le monument dédié à Jupiter Dolichenus a été offert par des négociants syriens ; sur les autres sont mentionnés des soldats ou des officiers romains qui tenaient garnison à Sarmizegetusa ; l'un d'eux avait eu à Rome le grade d'*exercitator*, c'est-à-dire d'instructeur dans les *Equites singulares*.

Un troisième groupe d'inscriptions provient d'un temple consacré à des divinités syriennes. L'un de ces textes est daté ; il a été gravé sous le principat d'Alexandre Sévère (222-235) et il est probable que les autres doivent aussi être rapportés à la même époque. Le plus intéressant nous apprend que le temple a été élevé par un certain P. Aelius Theimes, ancien préteur de la colonie, à ses frais et sur un terrain qui lui appartenait ; il a accompli cet acte de piété « pour lui et pour les siens ». Il a fait construire non seulement le temple proprement dit, mais une cuisine adjacente pour les apprêts des sacrifices. La dédicace est adressée « aux dieux de sa patrie, *Malagbel*, *Bebellahamon*, *Benefal et Manavat.* »

Ces noms sémitiques ont été expliqués par M. Sayce, professeur à Oxford. M. Goldziher en a depuis précisé la signification. *Malagbel* est une divinité solaire déjà connue par plusieurs inscriptions, dont deux trouvées à Rome ; *Bebellahamon* doit être identifié avec Baal Chammon ; dans *Manavat* il faut voir un pluriel désignant les déesses de la destinée, qui étaient particulières aux Arabes du Nord. Le personnage qui a dédié le temple, si l'on en juge par son surnom de *Theimes*, devait en effet être originaire de l'Arabie.

Reste la divinité appelée BENEFAL. M. Goldziher écrivait en 1882, aussitôt après la découverte : « Ce nom me paraît difficile à expliquer. Je risquerais volontiers l'hypothèse que nous avons là une corruption du phénicien PENEBAL, *face de Baal.* » En lisant mon compte rendu des découvertes de Rome, M. Goldziher a été amené à penser que ce BENEFAL était identique au BEELLEFARVS, que l'on adorait dans la caserne des *Singulares*.

Sa lettre était destinée à appeler mon attention sur ce rapprochement, qui avait échappé à M. Marucchi. Comme je ne pouvais avoir d'autre prétention en un pareil sujet que de servir d'inter-

médiaire, j'ai consulté M. Renan, dont le vaste savoir est toujours à la disposition de ceux qui travaillent et que préoccupe le souci de la vérité. Il ne croit pas possible de souscrire à l'opinion de M. Marucchi, le Baal-Peor de l'Hexateuque étant resté jusqu'ici cantonné dans la haute antiquité sémitique.

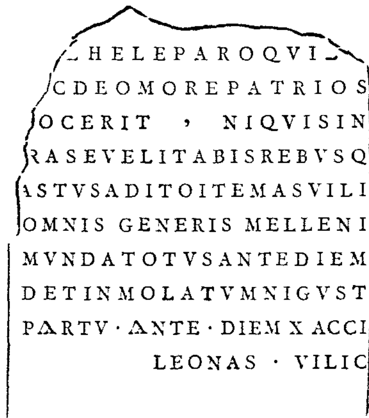
Les sémitisants auront encore à décider si BENEFAL et BEELLEFARVS ne sont qu'une seule et même personne divine. L'identification paraît possible sans être certaine : c'est dans ces termes que M. Goldziher la propose. La nature de son culte à Rome peut être déterminée avec un peu plus de précision grâce à une récente découverte.

Il n'y avait pas très longtemps qu'on avait découvert le nouveau dieu dans la caserne des *Singulares* lorsqu'a reparu assez loin de là une autre inscription qui fixe probablement l'emplacement de son temple. Si on veut aller de Rome à l'embouchure du Tibre en suivant la rive droite, on doit prendre la Via Portese, qui conduit au village de Porto, où les empereurs avaient jadis fait creuser un grand port de commerce pour leur capitale. La route a son point de départ à la porte Portese ; c'était là que se trouvait dans l'antiquité le quartier des Juifs [1]. A un demi-mille environ au delà des murs de la ville, dans la vigne Bonelli, on a déblayé en 1860 les ruines d'un temple dédié aux divinités syriennes, à Bel, à Jaribolus et à Astarté; on en a retiré plusieurs inscriptions, dont une bilingue, en grec et en dialecte palmyrénien ; elles ont permis de déterminer que l'édifice remontait au second siècle de notre ère; on avait dû à cette époque assigner à ceux qui l'avaient fondé un terrain en dehors du pomœrium, au milieu de la population cosmopolite qui se pressait entre Rome et ses ports [2]. C'est à quelque distance de là, dans le quartier appelé Pozzo Pantaleo, où la route atteint le Monte Verde, que vient d'être signalée une inscription où se lit le nom du dieu syrien *Beheleparus*. Elle a été communiquée à la direction des fouilles par M. le professeur de Feis ; il y avait joint un commentaire ; mais ce travail n'a pu trouver place dans les *Notizie* ; j'ignore s'il a été publié ailleurs. En tout cas, comme l'inscription présente le plus grand intérêt, je la reproduis ici telle

1) Renan, *Saint Paul*, p. 101-103.

2) Visconti (C.-L.) dans les *Annali dell' Istituto di corrispondenza archeologica di Roma*, 1860, p. 415. Cf. C. I. L. VI, 50 et 710.

que les *Notizie* l'ont donnée[1] en y ajoutant mes propres observations. Le texte est gravé sur une table de marbre, dont il ne subsiste malheureusement qu'un morceau ; toute la partie droite est perdue.



Cette inscription était le règlement du temple (*lex templi*) de Beheleparus. De semblables pièces n'étaient pas rares dans l'antiquité ; on les affichait à la porte de l'édifice pour que tous ceux qui entraient pussent en prendre connaissance. Elles étaient nécessaires surtout lorsque le culte qu'on y célébrait s'éloignait des rites les plus ordinaires, soit parce que la volonté des fondateurs avait introduit dans l'institution des clauses spéciales, soit parce que le dieu était d'origine étrangère. Nous possédons quelques documents de ce genre rédigés en langue latine[2]. Mais ceux qui se rapprochent le plus du règlement de la Via Portese, ce sont deux inscriptions grecques, trouvées l'une à Lindos, dans l'île de Rhodes[3], l'autre près des mines du Laurion, en Attique[4]. Celle du Laurion surtout présente une conformité frappante avec le fragment ci-dessus et contribue beaucoup à nous le faire comprendre. Elle est aussi de l'époque impériale. C'est le règlement

1) Fascicule d'avril 1887, p. 145-146.

2) Wilmanns, *Exempla inscriptionum latinarum*, nos 103 (*C. I. L.*, III, 1933), 104, 105 (*C. I. L.*, I, 603 et IX, 3513). Cf. *C. I. L.*, IX, 782 et Bruns, *Fontes juris romani*, p. 45. Cf. C. I. L. VI, 820.

3) Le Bas-Foucart, *Inscriptions de la Grèce*, II, § 5, p. 171.

4) *C. I. A.*, III. I, 73-74; Foucart, *Assoc. Relig.*, p. 219, n° 38.

d'un temple élevé au dieu phrygien Mên par un esclave lycien employé aux travaux des mines. Le fondateur y fixe les conditions dans lesquelles les étrangers pourront venir offrir des sacrifices à son dieu. C'est exactement le sujet de l'inscription de Rome. Il serait téméraire de chercher à restituer toute la partie du texte qui manque; car elle devait être assez étendue vers la droite; mais le sens général est parfaitement clair.

Ligne 1. — (*b*) EHELEPARO QVI S////... *Beheleparus* est évidemment une variante corrompue sous laquelle se cache le nom sémitique de la même divinité syrienne, que les *Equites singulares* appellent *Beellefarus*.

La ligne 2 peut être restituée [*si quis*] (*hi*)C DEO MORE PATRIO S(*acrum faxit*)... *Quiconque voudra offrir ici un sacrifice au dieu* (*Beheleparus*) *suivant le rite syrien*... [1].

Ligne 3. — (*h*)OC ERIT. NI QVIS IN////. Le règlement est exprimé sous forme de prohibition. Il en est de même de celui du Laurion; l'esclave défend d'entrer dans l'enceinte sacrée sans avoir rempli un certain nombre de conditions : μηθένα προσάγειν ... etc. Ici on peut suppléer quelque chose comme (*sacrum ho*)C ERIT, *ce qui suit devra être considéré comme sacré*. NI est une forme archaïque de la négation NE, que l'on a encore employée souvent à l'époque classique, et même plus tard, dans les lois ou les règlements auxquels on voulait donner l'apparence vénérable d'une haute antiquité. IN peut être ou la préposition suivie d'un régime, ou le commence- du verbe *intrare*, *introire*; dans les deux cas il faut supposer que l'inscription interdit d'*entrer* dans le temple si on n'est pas résolu à se soumettre aux conditions fixées.

Ligne 4. — ...RA SE VELIT AB IS REBVS Q(*u*...). C'est une formule générale précédant l'énumération des divers articles du règlement. Le sens de *ab* est expliqué très nettement dans ce qui suit.

Ligne 5. — (*c*)ASTVS ADITO. C'est encore une prescription générale. *Il faut se présenter au temple en état de pureté*. C'est l'expression même dont se sert Cicéron dans un de ses dialogues, où il développe les principes de la loi religieuse qui représente pour lui l'idéal dans un État bien réglé. Quoiqu'il reste dans le domaine de

1) Cf. *C. I. L.*, III, 1933. *Si quis hic hostia sacrum faxit*; Wilmanns, 104 : *Sive quis hostia sacrum faxit*; *C. I. L.*, IX, 3513 : *Sei quei ad hoc templum rem deivinam fecerit*...

la théorie, il est certain qu'il fait plus d'un emprunt, et dans le fond et dans la forme, aux lois existantes. Il débute par cette formule : Que l'on s'approche des dieux en état de pureté: *Ad divos adeunto caste*. Et plus loin il développe ainsi sa pensée : « La loi (que je propose) ordonne d'approcher des dieux en état de pureté, pureté d'âme, cela s'entend ; ce qui comprend tout et n'exclut pas la pureté du corps ; seulement il faut concevoir que l'âme étant fort au-dessus du corps, si l'on observe de garder la pureté extérieure, on doit à bien plus forte raison garder celle de l'âme. La souillure du corps, en effet, une aspersion d'eau, un délai de quelques jours la détruit : la tache de l'âme ne peut disparaître avec le temps; tous les fleuves du monde ne la sauraient laver. *Caste jubet lex adire ad deos, animo videlicet, in quo sunt omnia; nec tollit castimoniam corporis; sed hoc oportet intelligi quum multum animus corpori præstet, observeturque, ut casta corpora adhibeantur, multo esse in animis id servandum magis. Nam illud vel aspersione aquæ, vel dierum numero tollitur : animi labes nec diuturnitate evanescere, nec amnibus ullis elui potest.*[1] » — ITEM A SVILL(*a carne*)... Ici commence l'énumération des souillures que l'on pourrait avoir contractées et dont il faut se purifier. Nous voyons par les inscriptions de Lindos et du Laurion qu'il fallait mettre un certain délai entre la souillure et la purification, et que le délai variait suivant la cause de la souillure. Le texte de Cicéron montre qu'il en était exactement de même dans la religion romaine : « *illud... dierum numero tollitur* ». Nos deux inscriptions grecques énumèrent d'abord les souillures qui résultent des aliments dont on s'est nourri. A Lindos, ceux qui désirent entrer, doivent n'avoir pas mangé de lentilles, ni de chevreau depuis trois jours, de fromage frais depuis la veille. Si on a mangé de l'ail ou du porc, dit l'esclave du Laurion, on peut sacrifier le jour même, pourvu que dans l'intervalle on se soit purifié par une ablution d'eau sur la tête. C'est évidemment ce qui était ici ordonné : *on devra se purifier si on a mangé du porc...*

Ligne 6. — (*ab*) OMNIS GENERIS MELLE. NI... Ceci est plus singulier. Nous savons cependant que le miel était interdit dans les sacrifices des Juifs ; c'est ce que nous apprend ce texte du Lévitique : « Aucune oblation que vous présenterez à l'Éternel ne doit être

1) *Lois*, II, 8 et 10.

fermentée ; car vous ne devez faire fumer un feu en l'honneur l'Éternel ni avec du levain, ni avec du miel. Vous pouvez en offrir à l'Éternel à titre de prémices, mais il n'en doit pas être déposé sur l'autel comme une offrande d'agréable odeur [1] ». Les anciens commentateurs de la Bible ont donné de cette défense les raisons les plus diverses et les plus bizarres. La plus simple, comme l'explique Reuss, et comme il ressort du texte même, c'est que le miel est sujet à la fermentation. Il est à présumer que le culte de Beheleparus n'admettait pas plus que celui d'Iahveh les sacrifices où il entrait du miel. Il n'en était pas de même dans le paganisme gréco-romain ; Plutarque a remarqué cette différence[2]. Il était donc très nécessaire d'introduire ici un article spécial dans le règlement. Pendant les premiers siècles du christianisme les fidèles, n'ayant pas encore complètement dépouillé les habitudes païennes, ont quelquefois déposé du miel sur les autels des églises ; les Pères ont alors renouvelé l'interdiction de l'Ancien Testament ; mais il n'a pas fallu moins que l'autorité des conciles pour qu'elle eût un effet général et absolu ; on ne s'y est soumis à tout jamais qu'à partir du VIIe siècle[3]. Peut-être le règlement de Beheleparus était-il plus sévère encore que la loi mosaïque et rangeait-il le miel parmi les aliments impurs, qu'on ne pouvait manger sans contracter une souillure ; les lignes 5 et 7, entre lesquelles figure cette prescription, s'appliquent bien à des souillures et il serait singulier que l'ordre des idées fût ici interrompu. En tout cas, l'article concerne d'une façon générale toutes les espèces de miel, quelles qu'elles soient ; il y en avait, en effet, un grand nombre ; il est possible que le rituel romain, dont l'esprit était très formaliste, exigeât pour les sacrifices une certaine qualité de miel à l'exclusion des autres : Beheleparus les interdit toutes sans exception. Pline l'Ancien[4] nous a conservé dans le plus grand détail la liste des différentes espèces qui, de son temps, entraient dans le commerce. On les distinguait d'abord par leur

1) I, 11, 12. V. la note de Reuss.
2) *Sympos.*, IV, 5. Il semble même avoir très bien compris la raison d'être de a coutume juive. « Le miel, dit-il, mélangé avec du vin, a la propriété de l'altérer, δοκεῖ φθείρειν τὸν οἶνον κεραννύμενον. »
3) Smith., *Dictionary of christian antiquities. Honey.*
4) *Hist. nat.*, XI, 11-16.

provenance ; elles avaient, en effet, un goût différent suivant les contrées où elles avaient été recueillies ; les plus estimées étaient celles de l'Hymette en Attique, de l'Hybla en Sicile, et de l'île de Calydra. Venaient ensuite celles du Samnium, de la Crète, de Chypre, de l'Afrique et de l'Espagne ; les miels de Corse passaient pour être de qualité inférieure ; on leur trouvait un arrière-goût d'amertume. On distinguait encore les espèces suivant la saison où on les avait enlevées de la ruche ; il y avait le miel de printemps composé à cette époque de l'année où toute la terre est en fleurs (*anthinum*), le miel d'été (*horaion*) et le miel d'automne, butiné au moment de la floraison des bruyères (*ericæum*). Chacune de ces trois espèces avait, s'il faut en croire Pline, des propriétés particulières. Souvent, paraît-il, on enfumait les abeilles au cours de leur travail « pour les réveiller de leur paresse ». Le miel qu'on avait obtenu sans avoir recours à cette étrange méthode, s'appelait miel *sans fumée* (*acapnos*).

Ligne 7. — (*im*) MVNDA TOTVS ANTE DIEM... Il s'agit sans doute de la souillure qu'imprime le contact d'une bête *immonde*[1], ou peut-être de celle qui résulte d'une maladie de peau. Les règlements de Lindos et du Laurion prescrivent un délai de quarante jours pour la souillure qu'ils appellent d'un mot vague, l'un φθορεία, l'autre φθορά ; M. Foucart a pensé qu'il s'agissait peut-être de la lèpre. *Ante diem* était suivi d'un nombre ordinal comme à la ligne 9 et fixait la durée du délai nécessaire. J'entendrais *totus* en ce sens que la personne souillée doit pratiquer une ablution sur son corps tout entier, et non pas seulement sur sa tête, κατακέφαλα, comme le dit l'esclave du Laurion pour certains cas.

Ligne 8. — ...DET INMOLATVM NI GVST(*ato*)... A partir d'ici le règlement devait, comme nous le voyons dans des pièces analogues, déterminer quelles étaient les victimes qu'on pouvait sacrifier et ce qui revenait au temple. En général dans les religions de l'antiquité, à moins que le sacrifice ne fût un holocauste, où l'on brûlait la victime tout entière, on en faisait trois parts : l'une était consumée sur l'autel du dieu, la seconde revenait au temple, la troisième à la personne au nom de qui on célébrait le sacrifice. Mais suivant l'objet de la cérémonie et les conventions particulières, les condi-

1) Cf. *Lévit.*, V, 2, XI, XIII et XIV.

tions du partage variaient. Ainsi un document latin spécifie que les cuirs et les toisons resteront au temple[1]. D'autres sont moins explicites ; mais ils renvoient pour le détail au règlement du temple de Diane sur l'Aventin, qui paraît avoir été le type généralement adopté dans le culte national[2]. L'esclave du Laurion a bien soin de régler ce point important : son dieu doit avoir la cuisse droite, la peau, la tête, les pieds et la poitrine ; celui pour qui se fait le sacrifice, une cuisse et une épaule ; le temple, tout le reste. Peut-être était-il stipulé ici que la personne qui offrait la victime n'avait rien du tout à prétendre sur la viande, ou peut-être seulement sur une partie qui était indiquée dans la suite[3].

Ligne 9. — ...PARTV ANTE DIEM X ACCI(*pietur* ?). Il y a dans les règlements de Lindos et du Laurion des prescriptions qui concernent spécialement les femmes. Dans certains cas qui se reproduisent périodiquement elles ne doivent pas approcher du temple avant un délai de sept jours suivi d'une purification[4]. Était-il question ici de celle qu'on imposait aux accouchées[5] ? Dans la coutume romaine le *dies lustricus* était le neuvième après la naissance de l'enfant. Cependant l'ordre des idées amène bien plus naturellement à une autre hypothèse. Dans la fin de l'inscription il ne s'agit plus des souillures dont on doit se purifier soi-même, mais bien, comme nous l'avons vu par la ligne précédente, des victimes offertes en sacrifice. Il est tout à fait vraisemblable que le règlement indiquait celles que Beheleparus considérait comme pures. Si le culte romain n'avait pas sur cette matière des exigences aussi rigoureuses que les cultes orientaux, cependant il n'acceptait pas indistinctement tous les animaux, quels qu'ils fussent, qu'on pouvait présenter à ses autels. Il n'est pas douteux même que les temples romains avaient dans leurs règlements des articles consacrés aux victimes pures et impures. Pline l'Ancien y songeait par

1) *Pelleis coria fanei sunto. C. I. L.*, IX, 3513.

2) *Ceteræ leges huic aræ eædem sunto, quæ aræ Dianæ sunt in Aventino monte dictæ. C. I. L.*, III, 1933 et XI, 361 ; Wilmanns, 104 ; Preller-Jordan, *Roem. Mythol.*, I, p. 155, note 2.

3) V. aussi avec quel soin le *Lévitique* établit les droits de chacun dans les sacrifices, chap. VII. Comparez l'inscription phénicienne du temple de Baal à Marseille. Trad. de l'abbé Bargès. *Congrès des Orientalistes*, 1876.

4) Cf. *Lévit.*, XV, 19 et suiv.

5) Cf. *Lévit.*, XII.

exemple quand il écrivait : « Pour le sacrifice, un cochon de lait est pur le cinquième jour après sa naissance, un agneau le huitième, un veau le trentième. *Suis fetus sacrificio die quinto purus est, pecoris die octavo, bovis tricesimo.*[1] » Pline dit encore ailleurs qu'un veau, pour être accepté du prêtre (*ut probetur*) doit avoir une taille fixée ; au dessous, on ne sacrifie pas (*breviore non litant*)[2]. Ces derniers mots sont une allusion manifeste aux règlements ordinaires qui étaient en vigueur dans tous les temples du culte national et au maintien desquels les pontifes devaient veiller. Il me paraît clair que la ligne 9 de notre texte traitait précisément de la pureté des victimes et en particulier de l'âge à partir duquel elles pouvaient être considérées commes pures ; le temple avertissait que l'animal nouveau-né, peut-être un agneau, ne serait pas reçu avant d'être âgé au moins de dix jours : (*nullus a*) *partu ante diem decimum acci*(*pietur*)[3].

Ligne 10. — LEONAS VILIC(*us*)... Au Laurion l'esclave Xanthos a lui-même fondé le temple du dieu Mên ; c'est lui qui a rédigé le règlement, c'est lui qui l'a gravé ; c'est lui qui se charge de le faire exécuter ; il défend d'offrir un sacrifice sans son assistance et il a même soin de prévenir que s'il venait à manquer par suite de mort, de maladie ou d'absence, ses fonctions ne pourraient être remplies que par celui à qui il les aurait lui-même confiées. *Leonas* est un nom d'esclave assez commun ; le personnage qui l'a porté était, comme Xanthos, au service d'un propriétaire ; il administrait en qualité de fermier ou d'intendant (*vilicus*)[4] un domaine voisin, peut-être même celui sur lequel s'élevait le temple de Beheleparus. Xanthos avait installé son dieu dans une vieille chapelle grecque abandonnée ; Leonas avait dû obtenir de son maître la permission de construire un édicule dans le domaine ; il devait en être, lui aussi, le fondateur et le prêtre. Cette ligne se terminait par une formule analogue à celle qu'on lit en tête de l'inscription de Xanthos : (*Leonas*)... *consecravit*, « Leonas a consacré l'édifice ».

Il est à désirer qu'on retrouve bientôt la partie de cette inscrip-

1) *Hist. nat.*, VIII, 206.

2) *Ibid.*, 183.

3) « Un veau, un agneau et un chevreau nouveau-nés doivent rester sept jours sous leur mère ; à partir du huitième jour, ils seront agréés comme offrande à l'Éternel. Vous n'immolerez pas en un même jour un animal et son petit. » *Lévit.*, XII, 27 et 28.

4) L'orthographe *vilicus* est au moins aussi commune que *villicus*.

tion qui nous manque encore. Des recherches bien dirigées dans le quartier du Monte-Verde peuvent nous la rendre ; le sol y est moins difficile à remuer que dans l'intérieur de Rome et la rareté des documents de ce genre qui sont parvenus jusqu'à nous doit engager les archéologues romains à ne pas marchander leurs efforts pour compléter un si curieux exemplaire.

GEORGES LAFAYE.

ENCORE UN MOT

SUR LA

VIE CONTEMPLATIVE

Je voudrais faire quelques additions et corrections aux deux articles que j'ai publiés sur le traité de la *Vie contemplative*, dans les numéros de septembre-octobre et novembre-décembre 1887.

Je commence par les additions et pour plus de brièveté je citerai la *Vie contemplative*, non d'après les divisions de mon travail, mais d'après les paragraphes des éditions Richter et Tauchnitz, comme j'avais fait d'ailleurs pour les autres traités de Philon.

§ 1. οἱ συγγένειαν ἔχοντες πρὸς τὸ θεῖον. Cf. *Abr.*, 8. συγγενείας ἀξιωθὲν τῆς πρὸς αὐτόν (θεόν). — § 2. τὸ δὲ θεραπευτικὸν γένος. Cf. *Mos.*, III, 23. τὸ θεραπευτικὸν αὐτοῦ (θεοῦ) γένος, et *ibid.*, 25. τοῦ ὁρατικοῦ ... γένους. — § 2. μηδέποτε τὴν τάξιν ταύτην λειπέτω. Pour l'expression cf. *Sacr.*, 16; *Hum.*, 4, 17; *Nobil.*, 5; *Legat.*, 13, 27; et pour le sens *Abr.*, 12, *Sacr.*, 16, *Quest. in Ex.*, I, 7. — § 2. οἱ δὲ ἐπὶ θεραπείαν ἰόντες. Cf. *Sacr.*, 2. τοὺς ἐπ' τὴν τοῦ Ὄντος θεραπείαν ἰόντας. — § 2. οὔτε ἐξ... παραινέσεών τινων. Cf. *Abr.*, 3. ἄνευ παραινέσεως. — § 2. ὑπ' ἔρωτος ἁρπασθέντες οὐρανίου. Cf. *Mos.* III, 1, καταπνευσθεὶς ὑπ' ἔρωτος οὐρανίου et *Hum.*, 2. — § 2. καθάπερ οἱ ... κορυβαντιῶντες. Cf. *in Flacc.*, 20. ὥσπερ οἱ κορυβαντιῶντες. — § 2. φεύγουσιν etc. Cf. *Nobil.*, 5 Abraham quittant sa patrie et sa famille polythéistes. — § 2. Recherche de la solitude. Cf. *Hum.*, 2 la solitude imposée à Moïse quand il doit être possédé de l'esprit de Dieu.

§ 3. ἐν ᾧ μονούμενοι. Cf. *in Flacc.*, 20 ἐν αὐτῷ μονούμενος. — § 3. L'auteur commence sa description par les choses de l'âme. Cf. *Sacr.*, 1. — § 3. ἐν τῷ ἑαυτῆς (ψυχῆς) συνεδρίῳ καὶ βουλευτηρίῳ. Cf. *de Decem orac.*, 20 ἐν τῷ τῆς ψυχῆς βουλευτηρίῳ et *Legat.*, 31 συγκαλέσας ὡς ἐν συνεδρίῳ τοὺς τῆς ψυχῆς ἅπαντας λογισμούς, et pour l'idée du passage

Migr. Abr., 24. — § 4. Tempérance fondement des vertus. Cf. *Somn.*, I, 20 et Xénophon, *Memor.*, I, 5, 4, ce qui rappelle les nombreux emprunts de Philon à Xénophon. — § 4. La réplétion nuisible à l'âme comme au corps. Cf. *Sobr.*, 1 et *Legat.*, 2. Voir aussi la tempérance de Moïse *Mos.*, I, 6, 27 et III, 22. — § 4. Thérapeutes vivant de pain, de sel et d'eau fraîche. Cf. *Mos.*, III, 29 où Philon, après avoir dit qu'on ne peut se passer de grains, ajoute qu'on peut vivre sans huile, vins ni fruits comme le font certains hommes qui n'en parviennent pas moins à l'extrême vieillesse. Et dans *Joseph.* 26, le vin n'est pas utile, car il y a des gens qui ne boivent que de l'eau fraîche. — § 4. δεσποίνας πεῖναν τε καὶ δίψαν. De même *Mos.*, I, 35, *Hum.*, 17 et *Concup.*, 1.

§ 6. Réaction chez les gens sensés d'Alexandrie contre le luxe de table. A rapprocher de la même réaction à Rome l'an 22 (Tacite, *Ann.*, III, 52), ce qui peut être utile pour la détermination du temps du traité. Un peu plus haut pour le mot τιμαλφής. Cf. *Mos.*, III, 11 et *Dec. orac.*, 2 et *le Cherub.* 29. De même pour τρόπον αἰθυιῶν cf. αἰθυιῶν τρόπον *Alleg.*, III, 53. — § 7. βαθυγείου πεδιάδος. De même *Hum.*, 19. — § 7. ἐκ πολλοῦ τοῦ περιόντος. De même *Mos.*, I, 16, 40, 47; *Agric.*, 25; *in Flacc.*, 15; *Legat.*, 20. — § 8. Moïse prophète. Cf. *passim*; Moïse modèle, *Mos.*, I, 28; *Hum.*, 1, 3. — § 8. ἀειπάρθενον. Cf. *Mos.*, III, 27. — § 8. Les carrés du triangle rectangle. Cf. *Mos.*, III, 4; *Quæst. in Gen.*, II, 5. — § 10. Le thérapeute qui enseigne parle avec lenteur. Cf. *Quæst. in Gen.*, IV, 104 les sophistes parlant trop vite. — § 11. Sur le sens spirituel de l'hymne, voir aussi *Alleg.*, II, 25 et *Congr.*, 19 pour l'allégorisation du passage de la Mer Rouge.

Je passe aux corrections.

§ 3. A propos de la manière dont les thérapeutes, *assis* dans leur lieu de réunion, tiennent leurs mains, j'ai cité *Somn.*, II, 18. Une attitude tout à fait semblable y est en effet décrite, mais c'est celle de Juifs qui *se rendent* à la synagogue. Ils me paraissent tenir leurs mains de manière à bien montrer qu'ils ne veulent pas travailler le septième jour. Une fois assis dans la synagogue, conservaient-ils cette attitude? Cela n'est pas dit et je n'en sais rien.

§ 9. ὕλη ne signifie pas ici *bois*, mais feuillages, herbes ou joncs, parmi lesquels le papyrus. C'est sur cette sorte de lit ou de matelas rustique, relevé sous les bras en accoudoir, que les thérapeutes prennent place. L'auteur, toujours fidèle à son plan, oppose l'aimable simplicité de ces gens de bon ton à la rigidité excessive des

Spartiates, qui étaient, comme on sait, couchés sur des lits de bois de chêne, le coude appuyé sur une pierre ou sur un morceau de bois. Ici encore les thérapeutes n'ont aucunement l'esprit de macération des moines.

Pour expliquer le silence de Josèphe sur les thérapeutes, j'ai dit qu'il nous fait très peu connaître le judaïsme alexandrin. Cette assertion est exagérée. Le lecteur se sera tout de suite souvenu que nous devons à Josèphe une bonne partie de ce que nous savons sur les Juifs d'Égypte. Il n'en est pas moins vrai qu'il n'entre pas dans le détail de leur situation religieuse, et le silence qu'il garde sur les œuvres de Philon demeure étonnant, d'autant plus que l'ignorance n'en est pas la cause.

Enfin, *Legat.*, 39, ce n'est pas de Julie fille d'Auguste mais de Livie (Julia Augusta) qu'il s'agit.

L. MASSEBIEAU.

REVUE DES LIVRES

ALBERT MARIGNAN. — **La foi chrétienne au IVe siècle.** 1re étude, in-8, XXVII-170 p. Paris, Alph. Picard, 1887. — **La Médecine dans l'Église au VIe siècle.** Mémoire pour servir à l'histoire de la civilisation en France. In-8, XVIII-20 p. Paris, même maison, 1887. — **Le Triomphe de l'Église au IVe siècle,** même série ; XVIII-57 p. Paris, même maison, 1887.

M. Albert Marignan est un de nos jeunes érudits les plus laborieux et les mieux préparés. Il a jeté son dévolu sur le moyen âge et en particulier sur la période de formation caractérisée par les deux grands facteurs, le triomphe de l'Église et l'invasion barbare. Nous croyons savoir qu'il prépare un grand ouvrage sur un sujet de première importance historique, le *Culte des Saints dans l'ancienne France*. Ce sujet attend encore son explorateur. Il a été beaucoup trop négligé par l'indifférence superficielle des uns et dénaturé par les préjugés anti-scientifiques des autres. Les divers traités que nous annonçons peuvent être considérés comme des introductions à cette œuvre destinée à combler une grande lacune dans la connaissance de notre passé. Longtemps, très longtemps, le culte des saints, mais de saints déterminés, portant un nom spécial, possédant une légende personnelle, a été la religion proprement dite, sinon des clercs qui ne s'y bornaient pas, du moins du peuple. Il y a là toute une mythologie d'étiquette chrétienne qu'il est très intéressant d'étudier et de commenter.

L'idée centrale des travaux de M. A. Marignan, c'est que le triomphe de l'Église en Occident, définitif officiellement depuis Théodose, ne changea que lentement, insensiblement, les croyances et les habitudes religieuses des populations. Celles-ci n'étaient pas animées d'un vif désir de changer de religion ; elles ne furent pas non plus très difficiles à gagner quand la propagande épiscopale et monacale, partie des villes converties les premières, se repandit dans les campagnes et substitua systématiquement les chapelles, les reliques, les légendes chrétiennes aux lieux de culte, aux objets d'adoration et aux légendes du vieux paganisme. Il n'y eut pas, il ne pouvait guère y avoir de conversion fondée sur une préparation didactique et morale. Il en résulta nécessairement un singulier mélange de vieux et de neuf, où le vieux à chaque instant l'emporte, et si bien qu'on peut poser en fait que la plupart du temps le peuple

s'aperçut à peine du changement. On peut voir, par exemple, dans le traité de la *Médecine dans l'Église au* VIe *siècle*, comment les pratiques religieuses-médicales des cultes d'Esculape et autres dieux thérapeutes se continuèrent sans changement notable près des autels des saints en renom.

Nous nous bornons ici à une simple indication. Les travaux de M. A. Marignan méritent mieux qu'un compte rendu, ils devront être l'objet d'une critique détaillée et soigneuse, dont nous ne pensons pas qu'il ait à craindre les conclusions. Il faut toutefois qu'il s'attende aussi à quelques colères. Il est malheureusement encore des sujets qu'on ne peut traiter avec le calme et le désintéressement de l'esprit scientifique sans exciter l'ire de ceux qui ne savent les étudier qu'avec la passion du parti pris. Ceci s'adresse aussi bien aux iconoclastes d'extrême-gauche, qu'aux inocolâtres de la droite. M. Marignan pense, et en principe nous sommes de son avis, qu'il faut réagir, documents et pièces en mains, contre l'histoire convenue de l'Église qui prend au pied de la lettre les appréciations trop enthousiastes de quelques écrivains chrétiens, et qui nous montre dès le IIIe siècle une Gaule, un Occident déjà presque entièrement christianisés. Il démontre selon nous victorieusement qu'il s'en fallait bien qu'il en fût ainsi. Peut-être, toujours à notre sens, tombe-t-il jusqu'à un certain point dans le défaut habituel de ceux qui réagissent contre une grande exagération historique, c'est-à-dire qu'il exagère à son tour la vérité qu'il lui oppose. Il nous semble bien toutefois qu'il est « dans le vrai », sauf amendements et rectifications qui diminueraient la distance entre son point de vue et le point de vue traditionnel. Par exemple, nous ne saurions partager ses doutes relatifs à l'authenticité de la lettre des chrétiens de Lyon aux chrétiens d'Orient (reproduite par Eusèbe, *Hist. Eccl.*, V, 1) au sujet de la persécution dont ils eurent à souffrir sous Marc Aurèle. Il nous paraît que cette lettre porte en elle-même les marques de l'authenticité. Il faut aussi ne pas oublier que si le christianisme, sous la forme du culte des saints, permit au gros des populations de s'y rattacher sans saisir très clairement la différence, il n'y en eut pas moins un changement d'idéal qui s'opéra en même temps dans les consciences et qui devait à la longue porter ses fruits. Ce n'est pas inutilement qu'à la notion d'un idéal divin qui se composait uniquement de force redoutable, de perfection corporelle, de jouissance illimitée et capricieuse, se substitua celle d'une puissance qui tirait ses titres et ses supériorités de la perfection spirituelle et morale. Cette perfection pouvait être, était souvent pauvrement conçue; n'importe, le principe était là. Au *fort* succédait le *saint*. C'est ce qui ne doit pas être méconnu — ce que M. Marignan ne méconnaîttra pas non plus — et ce qui console un peu quand il faut passer en revue toutes les niaiseries qui pullulent si aisément dans les pratiques religieuses de populations plongées dans les derniers bas-fonds de l'ignorance et de la crédulité.

Nous faisons les vœux les plus sincères pour que M. Marignan persévère et aboutisse dans la tâche ardue qu'il s'est prescrite. Il rendra le plus éminent

service à notre histoire nationale. Qu'il nous permette en finissant de l'engager à soigner son style qui, en lui-même, n'est certes pas mauvais, mais qui porte çà et là les traces du défaut particulier aux hommes d'érudition qui ont longtemps *hospité* les universités allemandes. On y contracte d'excellentes habitudes d'érudition solide, sûre et supérieurement armée. Mais ce ne sont pas des écoles de bon style scientifique, et, en France, nous avons beau faire, c'est plus fort que nous et, même en matière d'érudition, nous restons toujours un peu artistes.

ALBERT RÉVILLE.

Myth, Ritual and Religion, par M. ANDREW LANG. 2 vol., Londres, Longmans, Green et C°, 1887.

Les vues de M. Lang sur la mythologie, peuvent se ramener aux deux principes suivants :

1° A l'époque où s'est formée la mythologie des peuples civilisés, ceux-ci se trouvaient dans un état social, moral et intellectuel analogue à celui qui s'observe directement chez les peuplades sauvages, et même, jusqu'à un certain point, parmi les esprits incultes des nations plus avancées ;

2° Les mythes sont des tentatives primesautières d'expliquer les particularités des phénomènes, des êtres, des objets, des événements, etc. ; mais ils gardent rarement leur forme originelle, soit qu'ils s'amalgament avec des histoires de sauvage sans rime ni raison, soit qu'ils se laissent rattacher aux aventures de n'importe quel personnage, réel ou imaginaire.

Les développements que l'auteur a donnés à cette double thèse et les conséquences qu'il en tire ont été suffisamment exposés et discutés ici dans les travaux approfondis de MM. C.-P. Tiele (livraison de décembre 1885), Ch. Ploix (février 1886), J. Réville (avril 1886). Je puis donc me borner à signaler les différents points où l'ouvrage de M. Lang s'écarte de ses publications précédentes et, ajouterais-je, semble l'emporter sur elles.

D'abord, l'auteur nous y offre, non plus des articles de *Revue* réunis en volume, mais un exposé complet et systématique de ses théories, et il essaye de les appliquer à la mythologie de presque tous les peuples connus.

En second lieu, il y laisse de côté des polémiques souvent un peu vives, qui pouvaient être nécessaires pour déblayer le terrain, mais qui offraient l'inconvénient de dépasser le but et de masquer le côté positif de son argumentation [1].

1) Faut-il s'étonner de la vivacité des polémiques qu'a parfois soulevées M. Lang quand, même dans son dernier ouvrage, nous lisons l'assertion suivante : « Une tentative pour retrouver les vérités de la Bible au fond de la fable des sauvages et des anciens, a été faite récemment encore par feu Lenormant, un savant catholique. » C'est là une singulière façon de caractériser

Enfin, tout en maintenant l'intégralité de sa méthode, il paraît être arrivé — et on ne pourrait trop l'en féliciter — à une appréciation plus équitable des services rendus par les autres systèmes d'interprétation mythique : « Chacun de ces systèmes, reconnaît-t-il, a sa part de vérité, mais il n'en est aucun qui ait réussi à débrouiller toute la trame de la tradition et de la superstition. »

Ainsi, il ne prétend plus, comme dans *Custom and Myth*, que « cette vieille école qui avait la prétention d'expliquer le mythe par la philologie, peut être traitée comme n'existant pas : ses derniers jours sont comptés. » Désormais, il se déclare *à peu près* d'accord avec M. Tiele sur la nécessité de recourir à la philologie pour établir la signification de certains noms divins, ou pour déterminer si les mythes des peuples parlant des langues apparentées, dérivent d'une source commune : « La philologie, dit-il expressément, est ici la pythie que tous nous devons consulter. Dans cette sphère, elle est suprême, pourvu que ses grand'prêtres soient unanimes. » Ailleurs, il va jusqu'à accorder à l'école linguistique que certains mythes peuvent être dus à l'oubli de la signification primitive d'un nom : « Les noms de lieux sont un des nombreux objets qui ont éveillé la curiosité, et des mythes explicatifs se sont formés pour la satisfaire. Lorsque, dans les temps barbares, l'oreille populaire eut perdu le sens primitif de ces noms, le faiseur de mythes intervint et les expliqua à sa manière. »

Plus marquées encore sont les concessions qu'il fait relativement à l'importance des mythes naturistes. Nous le voyons, en effet, ranger dans cette catégorie, non plus seulement des mythes d'une transparence enfantine, comme l'histoire de la création chez les Polynésiens, mais encore toute une série de traditions plus compliquées, comme la légende d'Adonis, où il n'hésite pas à découvrir « un symbole de la saison nouvelle et de la végétation printanière, détruite par les chaleurs extrêmes, et passant le reste de l'année dans le monde souterrain. » Il reconnaît également qu'un grand nombre de divinités classiques ont été originairement des personnifications d'éléments ou de forces. Même parmi les contes populaires — dont il refuse, à juste titre, d'attribuer exclusivement l'invention à l'Inde ou même à la race aryenne en général — il admet, au moins comme possible, que certaines histoires aient été suggérées par des manifestations naturelles, solaires ou météorologiques. Il cite, notamment, le conte si répandu d'enfants poursuivis par une marâtre, qui veut les tuer ou les manger : « On rapporte souvent que les étoiles sont les enfants du soleil et qu'ils s'enfuient à l'aube pour ne pas être dévorés par leur père ou leur mère, la lune. Cette explication primitive peut avoir engendré l'histoire de parents

l'œuvre du savant archéologue dont la science déplore encore la perte. Lenormant s'est appliqué, au contraire, à établir que les récits de la Bible sont tirés du fond commun des traditions sémitiques, et qu'ils représentent des mythes originairement naturistes et barbares, transformés par l'introduction d'un élément spirituel et moral. M. Lang tire ici sur ses propres troupes.

cannibales, et la légende serait ainsi descendue du ciel sur la terre. Ceci, toutefois, est peut-être une hypothèse risquée sur l'origine d'un conte qui a pu se former aisément partout où les hommes éprouvent une tendance à retourner au cannibalisme. »

C'est là tout ce que demandent à M. Lang et aux autres défenseurs de la méthode anthropologique, les mythologues qui ne s'inféodent à aucune école et qui estiment les facteurs de la mythologie aussi variés que les combinaisons de l'imagination humaine aux prises avec les énigmes du monde extérieur. On lui reprochera peut-être de faire encore la part trop restreinte au rôle des phénomènes naturels dans la genèse des mythes, et on peut, sous ce rapport, en apppeler au savant qu'il cite lui-même, et avec raison, comme un des principaux maîtres de l'anthropologie contemporaine, M. E.-B. Tylor. Mais M. Lang n'en a pas moins raison de protester contre le reproche d'exclusivisme que lui ont lancé des adversaires parfois plus exclusifs encore. Il montre lui-même, en ces termes, à propos de la mythologie grecque, que son système n'a rien à attendre de l'intransigeance : Que les mythes de l'Hellade aient été importés par les Pélasges ou par les Phéniciens, ou qu'ils aient été empruntés aux premiers habitants de la Grèce, « l'assertion qui voit une survivance dans la partie la plus bizarre de cette mythologie, n'en est aucunement affectée. Empruntés, hérités ou imités, certaines histoires et certains rites sont d'origine sauvage, et l'argument ne porte que sur ce côté de la religion grecque. »

Il y a même un point où je serais tenté de trouver que M. Lang va un peu loin dans la voie des concessions à certains de ses adversaires. C'est quand il met sur un pied d'égalité les deux hypothèses qui font précéder cet état de « sauvagerie » mythologique, l'une par un niveau de croyances plus élevé, l'autre par un état encore inférieur de la religion. Sans doute, il suffit à sa thèse d'établir que les mythes ont pris naissance dans un milieu barbare, sans qu'il y ait à s'enquérir de l'état social qui a précédé. Mais une fois qu'on applique la méthode anthropologique et qu'on s'appuie, comme le fait M. Lang, sur « la théorie générale de l'évolution » pour établir que la culture religieuse de tous les peuples connus a ses antécédents dans une théologie incohérente et grossière, il est impossible de ne pas admettre que la première conception des êtres surhumains a dû être au niveau, sinon même au-dessous, de cette théologie. Quant à alléguer que la sauvagerie est parfois le résultat d'une dégénérescence, ce n'est que reculer la difficulté, car toutes les alternatives de progrès et de décadence ont bien dû avoir un commencement.

Peut-être les hésitations de l'auteur proviennent-elles ici de ce qu'il attribue au sauvage des sentiments religieux « en avance » sur ses croyances mythologiques. Distinguant, en effet, — parmi les idées que les peuples incultes aussi bien que civilisés, se font de leurs dieux, — une partie rationnelle et un, partie irrationnelle, — la première assimilée au sentiment religieux, la seconde à la mythologie proprement dite, — il allègue que même les peuplades dont les

mythes sont les plus absurdes croient à des dieux bons et justes : « Aux heures de péril et de dénuement, le sauvage même le plus dégradé soupirera après la divinité et lui attribuera la qualité de père et d'ami; — quitte, lorsqu'il voudra spéculer sur les causes ou satisfaire son goût de fiction, à ravaler ce père spirituel au niveau de la brute et à en faire le héros d'aventures comiques ou répugnantes. La religion, sous son aspect moral, se ramène toujours à la foi en un pouvoir qui est bienveillant et qui travaille pour la justice. »

Le raisonnement est fondé, s'il se borne à établir que la religion, même dans ses formes les plus embryonnaires, n'est pas exclusivement composée de terreur; que l'homme a beau craindre ses dieux, qu'il les aime aussi; qu'il ne les juge pas tous malfaisants; qu'il cherche à se mettre avec les plus puissants d'entre eux dans les relations intimes de protégé à protecteur. M. Lang montre que le Bosschiman, le Fuégien, l'Australien, « croient à un être qui donne la pluie quand on l'implore et qui procure la délivrance dans le danger. » Mais ni ces exemples, ni aucun des faits qu'il cite, n'autorisent à penser que la morale ait rien à voir dans l'affaire, ou que ces peuples envisagent leurs dieux comme des êtres qui « travaillent pour la justice. » C'est seulement à un niveau supérieur que la morale s'unit à la religion pour influencer la conduite des hommes : jusque-là il s'agit de capter, non de mériter la protection divine. Ramenée à ces proportions, la religion du sauvage ne fait qu'introduire dans ses rapports avec les êtres surhumains les sentiments qu'il éprouve dans le cercle de ses relations privées et de ses affections familiales. Au point de vue religieux, pour employer les expressions de l'auteur, le dieu est un père glorifié, comme, au point de vue mythologique, il est un chef ou un sorcier agrandis. Rien de plus logique et de plus naturel; mais ce n'est pas un motif de croire à l'antériorité de la religion sur la mythologie.

Au fond, M. Lang, si on le pressait un peu, serait de notre avis. Autrement pourquoi condamnerait-il d'une façon si absolue toute tentative de retrouver dans les mystères de l'antiquité autre chose que des survivances trop choquantes pour être exhibées et publiées? Pourquoi écrirait-il que « la sorcellerie a précédé le sacerdoce dans le cours de l'évolution, » et que « la religion s'est dégagée de formes, pareilles à des larves. qu'elle a laissées derrière elles? »

Après avoir ainsi assigné à la religion le domaine du rationnel et cherché l'irrationnel dans la mythologie, l'auteur revient en quelque sorte sur cette classification pour distinguer, dans la mythologie même, une partie rationnelle et une partie irrationnelle. La première sera formée des mythes « correspondant a l'état actuel de notre pensée et par suite intelligibles pour nous. » La seconde comprendra :

1° La représentation des dieux sous des formes monstrueuses ou bestiales;
2° Les conceptions grotesques et inconséquentes du caractère des dieux;
3° Les histoires fantastiques sur leurs origines;
4° L'exercice de leur pouvoir d'une façon contraire aux lois de la nature;

5° Le caractère enfantin de leurs relations avec les hommes et de leur intervention dans l'œuvre de la création.

Ainsi : « l'Artémis de l'*Odyssée* qui consacre ses loisirs à chasser l'ours et le cerf agile, au milieu d'un essaim de nymphes sylvestres, compagnes de ses jeux, toutes également belles, mais laissant reconnaître la déesse à son port majestueux, est une représentation mythique parfaitement rationnelle d'un être divin... D'autre part l'Artémis d'Arcadie, confondue avec la nymphe Callisto qui, à son tour, se transforme en ourse et plus tard en étoile, ou encore l'Artémis Brauronia dont les jeunes prêtresses exécutaient une danse de l'ourse figurent des déesses dont la légende semble antinaturelle et exige une explication pour devenir intelligible. »

Il semble qu'il y a ici une certaine confusion de langage, sinon de pensée. Peut-on traiter un mythe de rationnel, c'est-à-dire de conforme à ce que nous regardons comme l'ordre rationnel des choses, lorsqu'il nous représente des dieux comme « beaux aussi bien que sages? » N'est-il pas « contraire aux lois de la nature » que des êtres surhumains s'en aillent courir le cerf au fond des bois et pourquoi est-il plus déraisonnable de prêter à la divinité des formes animales ou fantastiques que la physionomie humaine?

Peut-être l'auteur a-t-il simplement voulu dire qu'à ses yeux, sans doute, tous les mythes sont irrationnels, néanmoins que nous pouvons comprendre comment les hommes du passé ont été rationnellement conduits à formuler les histoires attribuant aux dieux les traits les plus séduisants de la figure ou de l'âme humaines. Mais l'objet même de cet ouvrage est de nous prouver que *toute* la mythologie est intelligible et de nous faire comprendre par quel procédé psychologique se sont formés les mythes absurdes et choquants, aussi bien que les mythes élevés et prétendument « rationnels. » Tout au plus pourrait-il dire que ceux-ci doivent nous sembler moins déraisonnables et plus faciles à comprendre que ceux-là. Cependant ce n'est là, en somme, qu'une différence de degré et non une base de classification.

Je me hâte d'ajouter que cette classification est parfaitement inutile à la thèse principale de M. Lang. Elle n'a une raison d'être que si l'on veut, à toute force, faire deux parts dans la mythologie : l'une qui représenterait une sorte de tradition supérieure, écho de la sagesse primitive; l'autre qui serait due à la corruption du langage, de la pensée ou de la croyance. Or telle est précisément la manière de voir que M. Lang combat avec une énergie et un succès auquel il faut rendre hommage.

Ces critiques sur des points secondaires ne peuvent diminuer la valeur d'un ouvrage qui a déjà obtenu un légitime retentissement. Sans doute les vues de l'auteur ne sont pas nouvelles; il se plaît lui-même à rappeler les nombreux écrivains qui l'ont précédé dans ses conclusions, depuis un père de l'Église, Eusèbe, jusqu'à MM. Tylor et Mannhardt, en passant par Fontenelle et le président de Brosses. Mais il est peut-être le premier qui ait appliqué d'une façon

aussi complète et aussi suivie la théorie des *survivances* aux mythes de l'antiquité. D'autre part, avec l'originalité de style et l'érudition de bon aloi qui donnent un charme littéraire à toutes ses productions, il fera pénétrer davantage dans le public des idées confinées jusqu'ici dans les œuvres spéciales des mythologues et des anthropologistes. Il serait fort désirable que l'ouvrage pût paraître prochainement en français et je me permets d'appeler sur ce point l'attention de MM. Parmentier et Ch. Michel qui nous ont déjà fait connaître, sous le titre *La Mythologie,* quelques-uns des principaux articles de M. Lang.

GOBLET D'ALVIELLA.

Das Selbstbwusstsein Jesu im Lichte der Messianischen Hoffnungen seiner zeit, par W. BALDENSPERGER. Strasbourg, J. H. Ed. Heitz (Heitz et Mündel), 1888.

L'ouvrage de M. Baldensperger est une thèse pour l'obtention de la licence en théologie, proposée à la Faculté de théologie de Strasbourg. Son but est de donner une esquisse de la psychologie religieuse de Jésus. Les difficultés étaient multiples ; et l'auteur ne les ignorait pas. A notre avis, son travail si condensé est une œuvre de valeur, qui répand un peu de lumière sur cette question obscure, et qui se distingue par une méthode strictement scientifique et par une étude approfondie de la matière.

En général, pour faire la psychologie d'un homme, il faut connaître l'époque dans laquelle il est né, le milieu géographique et social, la culture, les influences diverses qui ont agi sur lui et sur son entourage ; il faut s'assimiler ses œuvres, ses pensées qui sont le symbole de ce qu'il est. Jusqu'à quel point pouvons-nous appliquer ces règles de psychologie générale à la personnalité de Jésus ? Nous ne savons rien sur son enfance, presque rien sur le milieu où il a grandi. Il n'a rien laissé directement : tout ce que nous savons, nous le savons par des récits postérieurs d'auteurs connus ou anonymes dont nous ignorons les aptitudes critiques et intellectuelles. Il semblerait donc qu'avec M. Reuss (*Théol. chrét. au siècle apost.*, 3e édit., préface, p. XVII), l'on devrait renoncer à toute tentative de reconstituer l'histoire psychologique de Jésus, « plutôt que de se hasarder à voiler notre ignorance par des conjectures qui, prises isolément, ont peu de valeur, et qui, embrassées en vue d'un tableau d'ensemble, risquent de mettre le roman à la place de l'histoire. »

Comment faire pour éviter ces deux écueils ? L'historien de ces époques obscures, et cependant si importantes, doit traiter les documents avec un soin jaloux. Il doit oublier entièrement qu'il est un homme du XIXe siècle, dont les usages, l'éducation, les conceptions diffèrent du tout au tout de celles d'hommes qui ont vécu il y aura bientôt deux mille ans, dans un petit pays relativement fermé aux influences extérieures. Et ce sera déjà un grand pas de

fait. Puis il ne devra pas oublier que les documents que nous possédons, nous expriment l'idée que leurs auteurs avaient de Jésus, et rien de plus ; et le devoir de l'historien se bornera à étudier le document dans ce sens, sans vouloir appliquer à des pensées qui ne sont peut-être plus les siennes une critique rationaliste qui juge de l'authenticité de telle ou telle parole d'après telle ou telle préoccupation philosophique ou dogmatique qui hante son esprit. A cet égard, il est curieux de comparer ce dernier ouvrage avec celui de M. Colani (*Jésus-Christ et les croyances Messianiques*, Strasbourg, 1863), pour constater le réel progrès dans la méthode qu'ont fait les sciences théologiques.

M. *B.* divise son travail en deux parties à peu près égales, dont la première sert pour ainsi dire d'introduction à la seconde. Dans cette première partie, il étudie en détail l'idée messianique telle qu'elle s'est développée dans la littérature pseudépigraphe et apocalyptique du dernier siècle avant J.-Ch. Il passe en revue les livres de Daniel, les oracles sibyllins, Hénoch, le livre des Jubilés, les psaumes de Salomon, l'Assomption de Moise, les apocalypses d'Esdras et de Baruch. Par des arguments bien choisis, il place toute cette littérature dans cette période troublée des cent soixante-dix à deux cents ans qui précèdent la venue du Christ. L'ouvrage le plus récent serait, d'après M. *B.*, les *similitudes* du livre d'Hénoch qu'il croit pouvoir placer vers l'époque de Jésus. Cette étude des sources littéraires de la pensée religieuse de cette époque est faite avec beaucoup de soin. Jésus a-t-il connu cette littérature, en a-t-il subi l'influence? Ou bien l'enseignement du Christ, original et nouveau, a-t-il été l'inspirateur de plusieurs de ces écrits, comme le voudraient certains critiques? Une semblable alternative ne semble pas susceptible d'une solution, puisqu'il nous est absolument impossible de déterminer d'une façon quelconque si Jésus a connu et étudié ces œuvres. Ce qui est important pour nous, c'est d'analyser l'état religieux qui a inspiré ces apocalypses, c'est de montrer les rapports de l'état religieux avec l'état politique du temps. Nous connaîtrons ainsi l'atmosphère religieuse dans laquelle vivait Jésus ; il ne reste plus isolé dans une époque que nous ignorons ; nous saisissons l'organisme religieux dans lequel il rentre, et dont il exprimera lui-même sous une forme pure et élevée l'idée fondamentale.

L'apocalyptique contemporaine de Jésus-Christ n'est pas une pauvre imitation de l'ancienne prophétie. C'est un genre neuf et original. L'idée occupe une plus grande place chez les auteurs apocalyptiques que chez les prophètes. Ils sont avant tout théoriciens. Ils dépassent la terre pour s'élever dans le surnaturel. Ils développent tout un plan de « philosophie de l'Histoire », qui ne manque pas de grandeur. Déjà, dans le livre de Daniel, que M. B. appelle « la Magna Charta de l'École apocalyptique » (p. 85), on peut découvrir en germe tout le nouvel enseignement : c'est le règne des saints, ouvert par le jugement général, royaume indestructible et éternel. (Dans Daniel, l'Homme, le Barenasch est le symbole du peuple aimé du Très-Haut.) Les mêmes idées se retrouveront ailleurs. D'un côté, les souffrances et les misères d'une nation

qui est soumise à l'étranger, à l'intrus ; de l'autre, l'indignation religieuse cherchant la consolation dans un avenir plus ou moins prochain, où règnera la paix et la justice, après que l'Éternel aura mis fin à l'ordre ancien par le jugement qui doit précéder la venue de son règne. Voilà l'idée fondamentale qui peu à peu se précise; la notion du Barenasch change. Ce n'est plus comme dans Daniel le symbole du peuple ; le Barenasch devient l'homme chargé par Dieu de présider au nouvel ordre de choses. Ce progrès dans la notion du Barenasch nous amène à l'époque de Jésus.

L'auteur, avant de se risquer à reconstituer l'évolution religieuse de Jésus, cherchera les enseignements que nous donnent sa prédication du royaume de Dieu, ses souffrances, sa mort, la promesse de sa parousie (p. 106).

Le but de la vie de Jésus, d'après les sources authentiques des synoptiques, est la prédication du « royaume de Dieu » (p. 109). Ce n'est pas lui qui a inventé ce mot. Il a parlé naturellement le langage de son temps. Mais dans cette expression, il a fait rentrer des notions nouvelles. Tout ce que Jésus sent de pur et d'élevé, tout ce qu'il apporte comme fruit de ses expériences religieuses, comme résultat de ses rapports intimes avec Dieu, il le fait rentrer dans le terme général du « royaume de Dieu », qui alterne chez lui avec celui de « royaume des cieux ». Quelles sont les conditions pour être membre de ce royaume spirituel ? La conversion, la réconciliation avec Dieu, la confiance en Dieu, c'est-à-dire une justice surpassant la lettre de la loi. Cette justice ne critique pas et n'attaque pas; mais de fait, en s'affirmant, elle se pose en antagoniste de la loi. Elle dépssse la justice morte des Pharisiens. « Elle ne se pose pas à *côté* des ordonnances légales, mais à *leur place*. »

La prédication du royaume de Dieu se termine par les souffrances et la mort sur la croix. Qu'est-ce que Jésus a pensé de ses souffrances, de sa mort ? Et d'abord Jésus a-t-il lui-même exprimé une idée sur ce point ; ou bien ses disciples n'ont-ils pas imaginé après sa mort ce qu'ils mettent dans sa bouche ? M. B. regarde cette dernière hypothèse comme insoutenable. Si Jésus s'est cru le Christ, il a dû en prévoir toutes les conséquences, entre autres la souffrance et la mort. D'autre part, les Juifs ont-ils eu une idée quelconque d'un Messie souffrant ? M. B. répond affirmativement, mais en montrant la différence entre les deux notions juive et chrétienne. Les Juifs croient que le Messie juif souffrira *avec* son peuple ; c'est contre sa volonté qu'il souffrira à cause du péché et des temps difficiles, tandis que le Messie chrétien souffre *pour* les siens, et volontairement. Il paraît donc certain que Jésus a transformé l'idée messianique juive et lui a donné un autre sens. Il a prévu ses souffrances et sa mort ; il les a prévues comme nécessaires à son œuvre ; il en a parlé aux siens en mainte circonstance. Ce fait acquis, passons à l'idée de la Parousie.

Qu'a pensé Jésus de la Parousie ? Dans quel sens la comprenait-il ? Questions difficiles à résoudre, si l'on considère combien les critiques sont peu d'accord sur ce point; les uns et non les moins compétents, Schleiermacher, Hase,

Meyer, Reuss, Colani, entendent la Parousie dans un sens purement spiritualiste, comme la réalisation future de l'idée religieuse de Jésus dans l'humanité ; les autres, non moins autorisés, Strauss, Renan, Weizsäcker, Keim, etc., croient que Jésus a parlé de sa Parousie dans le sens réel du mot, comme s'il devait réellement revenir sur les nuages après sa mort pour organiser le royaume de Dieu, en commençant par juger les vivants et les morts. Notre auteur est loin d'ignorer la difficulté ; mais il croit qu'elle n'est pas insoluble. On a eu tort de considérer la Parousie en elle-même, sans se préoccuper de l'état psychologique qu'elle implique. En effet, que veut Jésus ? Nous l'avons déjà dit : il se sent appelé à annoncer le royaume de Dieu. Lui-même, comme Messie, en est le chef. Ainsi, logiquement, qu'il meure ou qu'il vive, la pensée de Dieu se réalisera dans le royaume, il y croit d'une foi absolue. Quand sa mort approche, il ne perd pas sa foi ; mais il croit à ce que les prophètes, les auteurs des apocalypses ont cru ; il croit à la réalité du jugement de Dieu ; il croit à sa vocation, et dans ce cas encore, il annonce qu'il reviendra, car ce que Dieu a décidé, ne peut pas ne pas arriver.

C'est en considérant ces différents points, historiquement indiscutables, que l'auteur essaye d'esquisser un développement dans la conscience de Jésus. C'est là évidemment la partie la plus difficile de sa tâche. Car, je l'ai déjà dit, le document suffit pour nous montrer un côté de la personnalité du Christ, mais ne peut fournir les éléments scientifiques d'une reconstitution psychologique complète. Si l'on veut néanmoins tenter de la réaliser, il faut, comme dirait M. Renan, agir en voyant, c'est-à-dire d'une façon hasardée. Nous ne chicanerons pas M. *B.* sur ce point. Il nous semble, tout au contraire, qu'il a fait preuve d'un grand tact dans cette partie si ardue, et c'est tout ce qu'on pouvait lui demander.

En somme son travail est très satisfaisant. Il a consulté lui-même les sources, à l'exception de la littérature rabbinique et talmudique pour laquelle il s'en rapporte aux excellents travaux de Weber, Wünsche et Edersheim. Mais ce qui fait surtout la valeur de cet ouvrage, c'est la méthode. Nous avons sous les yeux une œuvre dégagée des préoccupations d'école, que ce soit l'école voltairienne, l'école rationaliste ou l'école confessionnelle. L'auteur a compris — et bien d'autres marchent déjà dans cette voie — que la théologie ne peut avoir droit de cité dans la science que le jour où elle en admet les principes.

X. Koenig.

L. Knappert. **De Beteekenis van de Wetenschap van het Folklore voor de Godsdienstgeschiedenis.** Amsterdam, D. B. Centen, 1887. 276 p.

Dans cette thèse de doctorat, l'auteur essaie de démontrer comment les études de folklore peuvent rendre des services à la mythologie et à l'histoire des religions, et applique sa manière de voir aux mythes de Holda.

Dans les deux chapitres servant d'introduction, il résume l'histoire du mouvement folkloriste; il montre comment le folklore a élargi le domaine de la mythologie germanique spécialement, et essaie de déterminer le caractère du système de M. Max Müller et de celui de M. Lang. Il caractérise la tendance des principaux folkloristes allemands, parmi lesquels il s'arrête plus longuement sur Grimm, Kuhn et Mannhardt, en faisant ressortir la différence de conception qui a présidé à leurs conclusions.

M. Knappert est d'avis que le folklore peut rendre de grands services aux études mythologiques et essaie de reconstituer le mythe de la divinité germanique Holda. Il le fait d'une manière beaucoup plus détaillée et plus exacte que ce n'a été fait avant lui, et profite largement des travaux de Grimm, Simrock et Mannhardt, qui se sont occupés de Holda, sans que son caractère ait été nettement dessiné par aucun d'eux.

Les mythologues allemands sont généralement d'accord pour voir dans le nom de Holda primitivement l'une des épithètes de Freya : *holda* Freya, la bonne, la favorable Freya. M. K. partage l'avis de Grimm, que le nom de Freya doit être considéré comme le nom *unique* de Frigg, la compagne d'Odin.

La place occupée par la femme chez les Germains devait également lui assigner un rôle très important dans la mythologie, et par conséquent dans les mythes populaires. De là encore son grand rôle qu'elle joue dans les contes, légendes et croyances en général.

Ce sont surtout ces croyances que M. K. considère comme les sources du mythe qu'il veut reconstituer.

Holda est spécialement la déesse de la fertilité végétale et animale. Il en trouve la preuve surtout dans le fait que la mythologie populaire lui assigne d'une manière générale une demeure souterraine, souvent dans les fontaines. C'est de cette représentation que découle aussi son rôle de déesse de la naissance et de la mort.

Elle nous apparaît avec une autre attribution dans les mythes où elle figure comme présidant aux occupations domestiques, spécialemeut au filage.

Une quatrième attribution de Holda n'a pas pris autant de développement que les autres : elle apparaît également comme conduisant la chasse sauvage, et comme produisant la neige. Dans ces mythes, son prototype s'est moins effacé, et c'est plutôt par suite d'une confusion avec Freya que certains contes parlent de Holda.

M. K. détermine chacun de ces points par des exemples très abondants, puisés dans des recueils très nombreux : en général il ne se départ pas de la réserve avec laquelle il convient d'employer les matériaux du folklore, lorsqu'il s'agit d'en tirer des conclusions. D'après ce travail, Holda doit être considérée comme une des figures les plus importantes de la mythologie germanique. Aussi sera-t-il prudent d'attendre des preuves plus certaines que des contes et des rimes populaires, avant de certifier les conclusions de M. K.

La marche suivie par l'auteur est la méthode éclectique : il est d'avis qu'il faut se garder également des extrêmes de MM. Max Müller et de Lang: du moins, il a montré, que les facteurs qui ont produit les mythes peuvent être trè nombreux.

AUG. GITTÉE.

CHRONIQUE[1]

FRANCE

Facultés de théologie protestante et séminaire israélite. — L'étude scientifique des questions religieuses en France a failli être atteinte, dans l'un de ses organes essentiels, par la suppression des facultés de théologie. Heureusement, cédant au vœu éclairé du Sénat, la Chambre est revenue sur son premier vote. Non seulement le niveau intellectuel du corps pastoral risquerait de s'abaisser par la suppression des foyers de haute culture, où les jeunes candidats s'initient aux méthodes de l'histoire et de la philosophie scientifiques ; mais, en outre, un groupe des connaissances humaines qui, dans tous les pays civilisés, forme l'objet d'un enseignement spécial, se trouverait désormais privé de représentants au sein de l'Université de France. Tous ceux qui connaissent, autrement qu'à la façon superficielle d'un chroniqueur de journal politique, l'histoire ecclésiastique et celle de l'enseignement supérieur dans le monde moderne, savent aussi de quelle haute utilité ont été les facultés de théologie, soit dans l'église, soit au sein même des universités. Elles sont les organes indispensables par lesquels l'esprit scientifique s'infiltre dans les corps ecclésiastiques ; elles sont les plus hautes éducatrices des milliers de fidèles qui s'inspirent de l'enseignement de leurs directeurs religieux et, par le fait, des agents actifs pour refouler la superstition. Et l'exemple de l'Allemagne, de la Hollande, de la Suisse, de l'Angleterre, de l'Amérique elle-même, prouve, aux yeux les plus prévenus, combien l'influence des facultés de théologie est féconde dans le monde universitaire. L'histoire, la philologie, la morale, la philosophie générale, la psychologie, la critique, ont compté et comptent encore, dans ces divers pays, parmi leurs plus éminents représentants, des hommes qui se sont formés dans les facultés de théologie. En France même, malgré le petit nombre de ceux qui ont fait leurs études dans ces facultés, on est étonné d'en retrouver une proportion relative-

1) L'abondance des matières nous oblige à remettre au prochain numéro le dépouillement des Périodiques, la Bibliographie et la plus grande partie de la Chronique.

ment si considérable dans l'enseignement public, dans la presse, dans tous les domaines des sciences historiques et littéraires.

Publications récentes. — M. *E. Amélineau* vient de faire paraître, dans les *Mémoires de la Mission permanente au Caire*, un volume intitulé : *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IVe et Ve siècles* (Paris, Leroux, xciv-480, in-4). C'est le premier volume d'une série qui comprendra tous les documents que l'auteur a recueillis en Égypte et dans les bibliothèques publiques ou privées de l'Europe. Dans le premier volume ont été groupés les documents qui peuvent servir à élucider l'histoire d'un moine fort célèbre en Égypte, peu connu ailleurs et nommé Schnoudi. Ces documents sont au nombre de cinq : 1° Une vie copte (dialecte memphitique) de Schnoudi ; 2° Un panégyrique d'un évêque de Tkôou, nommé Macaire, qui accompagna Dioscore au concile de Chalcédoine ; 3° Un sermon faussement attribué à Saint-Cyrille ; 4° La vie complète de Schnoudi, telle qu'elle a été traduite du copte sahidique en arabe. A ces premiers documents sont joints plusieurs fragments de la vie thébaine de Schnoudi, et d'autres ayant trait à la règle observée dans son monastère. A ces œuvres, qui visent plus particulièrement Schnoudi, sont jointes les Lettres d'Acace, de Constantinople, à Pierre Monge, d'Alexandrie, lorsque le célèbre patriarche de Constantinople déserta la foi de Chalcédoine qu'il avait d'abord défendue. Ces lettres sont aussi apocryphes. Les documents sont précédés d'une large introduction où M. *E. A.* s'est attaché à discuter la valeur historique des documents qu'il a publiés, à rechercher l'esprit qui les a produits et à déterminer la manière dont on doit les employer.

Tous les documents ont été traduits avec le plus grand soin, en serrant le texte d'aussi près qu'il était possible, de manière que les personnes étrangères aux langues copte et arabe puissent se servir de ces documents pour leurs études particulières. M. Maspéro, en présentant ce volume à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, s'est exprimé en ces termes : « Le volume nous reporte à l'époque où le christianisme égyptien triomphant persécutait les derniers païens et commençait à se perdre dans l'hérésie. Le moine Schnoudi est une des figures les plus curieuses de ce temps troublé : jusqu'à ce jour on savait si peu de lui que l'église romaine a laissé indécise la question de savoir s'il était orthodoxe ou non... Les documents, bien que mêlés de légendes et de fables nombreuses, renferment une part de vérité suffisante pour nous permettre de porter un jugement sur le caractère et l'époque de Schnoudi. M. *A.* a fort bien fait, dans la préface, la critique de ses auteurs ; la connaissance qu'il a prise, dans le pays, des mœurs des moines coptes actuels, l'a aidé à comprendre mieux le caractère des moines anciens et à entrer dans leur esprit. Le livre est utile, original, consciencieux ; il prouve qu'on a tort de négliger les documents coptes et montre le parti qu'on peut en tirer pour l'histoire de l'Égypte byzantine et du christianisme dans les siècles qui précédèrent la conquête des musulmans ». (*Journal officiel*, 16 mars 1888.)

Nomination de M. Menant à l'Institut. — Notre collaborateur, M. *Joachim Menant*, a été nommé membre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

ANGLETERRE

Publications récentes. — *Hibbert Lectures*, 1886. *Lectures on the Origin and Growth of Religion as illustrated by* CELTIC HEATHENDOM, by *John Rhys*, professor of Celtic in the University of Oxford. (In-8, VIII-708 p. avec index). Nous recevons un important ouvrage qu'on s'étonnait de n'avoir pas encore vu paraître, le volume contenant les conférences du savant celtisant d'Oxford, M. John Rhys, faites par lui, il y a deux ans, sous les auspices de la célèbre association fondée par la générosité scientifique de feu Hibbert. M. Rhys nous expose, dans la préface, les causes de ce retard qui tiennent à l'ampleur même du sujet qu'il ne pouvait épuiser en quelques conférences et dont il a dû revoir avec soin de nombreux éléments avant de livrer son œuvre à l'impression. Encore n'a-t-il pu tout dire, et il nous promet, à bref délai, un autre volume, qui sera sans nul doute bien intéressant sur la *Légende du roi Arthur*, et plus tard un volume à part sur les *Divinités noires* des Celtes.

Quant au volume actuel, nous ne pourrions, au pied levé, lui consacrer l'étude soignée à laquelle il a droit et qui lui sera plus tard accordée. Ce champ des antiquités religieuses celtiques touche de près celui de nos propres antiquités ethniques. Le livre de M. Rhys commence même par tout un chapitre sur le panthéon gaulois. Dans les chapitres suivants, il traite du dieu suprême des Celtes insulaires, de Merlin, de Camulus, du druidisme, de Gwydion, le héros civilisateur, du soleil considéré comme héros épique, d'autres dieux et démons, enfin de la légende celtique du déluge. Nous devons, pour le moment, nous borner à ce sec résumé, en nous félicitant de ce qu'une aussi solide contribution à l'une des branches les moins favorisées jusqu'à présent de l'histoire religieuse nous soit fournie par un spécialiste aussi éminent, dont la la compétence et le mérite scientifique sont de l'ordre le plus élevé. — A. R.

Les conférences Hibbert de cette année ont été confiées au Rév. Dr *E. Hatch*, de St-Mary-Hall, à Oxford. Il a pris pour sujet : l'*Influence de la civilisation grecque sur le christianisme*. Nul n'est mieux qualifié pour traiter cette belle question, que le savant historien auquel nous devons déjà de précieux travaux sur le gouvernement de l'Église aux premiers siècles et au commencement du moyen âge.

— *A dictionary of Christian biography, literature, sects and doctrines during the first eight centuries*. Vol. IV. (Londres, Murray.) La grande publication, entreprise par MM. William Smith et Henri Wace, est achevée dans ce quatrième volume, allant de la lettre N à Z. Il s'est fait assez longtemps attendre, le troisième volume ayant déjà paru en 1877 ; mais les éditeurs ont le droit de dire que le retard se justifie par le soin que les collaborateurs ont apporté à la rédaction de leurs articles. Le principal inconvénient de ce dictionnaire est

de s'arrêter au VIIIe siècle, sans que l'on sache bien pour quelle raison. Parmi les nombreux articles ayant une valeur originale, nous signalerons ceux de M. *Lipsius*, sur la Pistis Sophia et sur Valentin. Mais, quelque soit l'intérêt de la publication prise dans son ensemble, ceux qui lisent l'allemand préféreront toujours l'*Encyclopédie* de Herzog et de Plitt.

— Rev. *H.-R. Haweis. The light of the ages* (Londres, Burnet). L'auteur a voulu montrer l'unité de la conscience religieuse à travers les manifestations variables et éphémères des différentes religions. A cet effet, il nous offre une description sommaire des principales religions historiques. L'ouvrage est bien écrit et de valeur philosophique plutôt que d'intérêt historique.

— *References fur students of Miracle Plays and Mysteries.* L'*Academy* signale, dans le n° 8 des *Library Bulletins,* de l'Université de Californie, une remarquable classification des Mystères anglais, manuscrits ou publiés, et des principaux ouvrages s'y rapportant, par M. F.-H. Stoddard.

— *The life of John William Colenso,* par *W. Cox* (Londres, Ridgway, 2 vol.). Les deux volumes du révérend Cox sur le célèbre évêque de Natal méritent d'être signalés à ceux qui suivent le mouvement religieux dans la société anglaise pendant la seconde moitié de notre siècle. Colenso est certainement l'une des physionomies les plus originales et les plus sympathiques du clergé anglais.

— *L'enseignement de l'histoire des religions en Ecosse.* Nous avons signalé en son temps le legs de deux millions de lord Gifford aux universités écossaises, pour qu'elles instituent des conférences sur la théologie naturelle, en dehors de toute condition dogmatique ou confessionnelle (voir t. XV, p. 375). Le sénat académique de l'université d'Edimbourg a confié pour deux ans ce nouvel enseignement à M. *Hutchison Stirling.* Sous le nom de « théologie naturelle », il faut entendre la philosophie et l'histoire générale de la religion. On ne sera donc pas étonné d'apprendre que l'université de Glasgow ait porté son choix sur M. *Max Müller.* Comme il ne s'agit que de donner vingt conférences par an, la situation de l'éminent professeur à Oxford ne l'empêchera pas d'assumer ces nouvelles fonctions, pour le plus grand profit de la jeunesse universitaire écossaise.

Nous apprenons également que M. *Monier Williams* entreprend à Edimbourg, aux conférences de la fondation Duff, une série de leçons sur le bouddhisme. On voit que si l'Ecosse a longtemps nourri une prudente défiance à l'égard de l'histoire des religions, elle lui ouvre aujourd'hui ses portes avec une hospitalité digne des meilleures traditions écossaises.

— *Encyclopédie britannique.* Le vingt-troisième volume de l'*Encyclopédie britannique* vient de paraître. Il va jusqu'aux lettres *Ups.* Parmi les articles qu'il renferme, il convient de signaler les suivants : *Temple,* par M. Robertson Smith ; *Théisme* et *Théologie,* par le professeur Flint ; *Tibet,* par le général G.-T. Waker et M. Terrien de Lacouperie.

Nécrologie. — Le 3 février est mort à Cannes, à l'âge de soixante-six ans, M. *Henry Sumner Maine*, dont les travaux sur les origines et l'histoire primitive des institutions antiques, spécialement *Ancient Law* (1861) et *Early law and custom* ont acquis une si grande et si légitime autorité.

ALLEMAGNE

Publications récentes. — *Babylonisch-Assyrische Geschichte, von C. P. Tiele*, von der Thronbesteigung Sinacheribs bis zur Eroberung Babels durch Cyrus. (Histoire assyro-babylonienne ; deuxième partie : du règne de Sinacherib à la conquête de Babylone par Cyrus). — Gotha, Friederich Andreas Perthes, 1888. In-8, 285-647 pages, avec registre alphabétique.

L'éminent professeur de Leide, M. C. P. Tiele, vient de publier la seconde partie de son histoire de l'Assyro-Chaldée. La première, qui s'arrêtait au moment où Sinacherib, le grand conquérant, montait sur le trône d'Assyrie, avait déjà paru au commencement de l'année dernière. Cette utile et remarquable publication allemande fait partie de la série des *Handbücher der Alten Geschichte*, éditée par la maison Perthes de Gotha. Le prospectus nous fait espérer la dernière partie de cette histoire, celle qui ira de Cyrus à Alexandre. A partir, en effet, de la mort du conquérant macédonien, la civilisation particulière, longtemps si brillante et si puissante, remontant si haut, de la grande vallée de l'Euphrate et du Tigre, n'a plus rien à donner au monde. Elle s'ensevelit lentement dans ses propres décombres et n'est plus représentée que par ses collines de débris couverts de terre dont les secrets n'ont été devinés que de nos jours. C'est tout au plus si les voyageurs modernes avaient observé que les misérables pâtres, qui végètent au pied de ces collines artificielles, parlaient avec effroi de longs corridors qu'on y avait autrefois découverts, mais dont il fallait se retirer au plus vite, parce qu'on y rencontrait des démons d'une taille colossale, qui vous regardaient de leur grand œil fixe et qui n'avaient pas besoin de parler pour faire déguerpir les visiteurs indiscrets.

La science historique de l'Assyro-Chaldée marche aujourd'hui à côté de ses sœurs d'Egypte, de Phénicie, d'Amérique mexicaine, centrale et péruvienne, nous révélant comme elles des chapitres entièrement inconnus jusqu'à nos jours des annales de l'humanité. M. Tiele a fait preuve d'autant de courage que de savoir en s'attaquant à cette histoire aux documents cunéiformes qui soulève encore tant de questions non résolues, mettant aux prises les spécialistes les plus autorisés. Ce n'est pas dans ce court aperçu que nous pouvons entrer dans l'épineuse question des Touraniens hypothétiques ou réels qui ont donné naissance à la civilisation assyro-chaldéenne. Disons seulement que M. Tiele se range de préférence, sur ce point obscur, du côté de MM. Oppert, Lenormand et Sayce plutôt que du côté de MM. Halévy et Guyard, sans toutefois s'engager à fond. Du reste, il ne saurait plus en être question dans cette seconde partie qui roule sur les règnes assyriens de Sinacherib, d'Esarhaddon, d'Asurbanipal, c'est-

à-dire sur les derniers temps de l'empire d'Assyrie. Un autre chapitre raconte l'histoire de la nouvelle monarchie babylonienne et du règne glorieux de Nebukadrezar II, si promptement suivi de la décadence et de la chute finale. Un dernier chapitre, des plus intéressants, est consacré à décrire la civilisation babylonienne-assyrienne, la constitution politique, les lois, les mœurs, la religion, la littérature, la science et les arts de cette contrée qui fut longtemps si vivante, si riche et si peuplée. C'est avec un plaisir soutenu qu'on lit cette exposition claire, sobre, méthodique, rédigée par un esprit sagace et supérieurement armé, sachant ignorer où il faut, douter quand il doit et affirmer quand il est sûr. Ce sont en effet les qualités indispensables à l'élaboration d'une histoire encore si pleine d'obscurités et à travers laquelle la fantaisie, quand ce ne sont pas des théories préconçues, s'est trop souvent élancée à bride abattue. Pour ceux qui ne sont pas personnellement initiés aux mystères de l'assyriologie, l'histoire de M. Tiele présente à cette heure le plus complet le plus attachant des résumés marquant le point d'arrivée actuel de la science historique sur la question. — A. R.

— *Ethnologisches Bilderbuch mit erklärenden Text.* L'éminent ethnologue de Berlin, M. Adolf Bastian a eu la bonne idée de joindre à son récent ouvrage *Die Welt in ihren Spiegelungen unter dem Wandel des Wölkergedankens,* un volume de vingt-cinq planches où sont reproduites graphiquement les cosmogonies et les représentations de l'univers des peuples non civilisés. Il y a ajouté des explications sommaires, mais en réalité le texte de ces gravures est fourni par le livre dont nous venons de rappeler le titre. L'extrême obscurité des descriptions de M. Bastian rend ces illustrations particulièrement utiles, alors même qu'il y a peut-être plus d'inexactitude qu'il ne semble de prime abord à prendre à la lettre toutes les comparaisons et les descriptions fantastiques des cosmogonies primitives et à préciser ce qui, dans l'imagination populaire, n'a de valeur que justement par son caractère vague et poétique. L'atlas de M. Bastian est publié par l'éditeur Mittler, à Berlin.

ITALIE

Publications. — *Edition papale de la Somme de Thomas d'Aquin.* La grande édition de l'œuvre de Thomas d'Aquin, entreprise sous les auspices du pape pour donner une nouvelle vie aux études théologiques dans l'Eglise romaine, a été confiée à sept dominicains, anglais, hollandais et italiens. Les membres français et allemands de l'ordre n'ont pas pu s'accorder avec leurs confrères sur la méthode à suivre dans cette publication. On annonce l'apparition du premier volume. L'ouvrage complet formera quarante volumes in-folio; les huit premiers comprendront le texte de la *Somme* avec le commentaire du cardinal Cajetan. On estime qu'il faudra plus de trente-cinq ans pour achever cette édition.

— *Baldassare Labanca. Della religione e della filosofia cristiana. Studio storico-critico.* II. *La filosofia cristiana* (Turin, Lœscher. 1888; in-8, de 15 et

691 p.). L'honorable professeur d'histoire des religions à l'université de Rome vient de publier le second volume de l'ouvrage qu'il a consacré à l'étude historique et critique du christianisme. Le premier avait pour objet le christianisme primitif. Notre collaborateur, M. Bonet-Maury, l'a signalé ici même, il y a deux ans. Le livre de M. Labanca, qui a paru récemment chez Lœscher, à Turin, est consacré à la doctrine. Nous y reviendrons plus longuement dans un article spécial.

GRÈCE

Le Temple des Cabires. — Parmi les résultats les plus intéressants des fouilles récentes en Grèce, il faut signaler la découverte, à Thèbes, de l'emplacement du temple des Cabires. On a trouvé, en effet, sur un même point, plusieurs statuettes en bronze et en plomb représentant des bœufs et des ex-voto avec les mots : *hieron Kabeirôn.*

AMÉRIQUE

— *Park Fisher. History of the christian church.* New-York, Scribner, 1 vol. in-8 de 701 p. 3 d. 50. Ceux de nos lecteurs français qui ne lisent pas l'allemand et qui sont privés par conséquent de bons manuels d'histoire ecclésiastique générale, trouveront un résumé satisfaisant de cette histoire dans le livre de M. Park Fisher. L'abondance des renseignements nuit parfois à la clarté de l'exposition, mais, tel qu'il est, ce livre peut être consulté avec profit. On y trouvera en particulier des notions sur l'introduction du christianisme en Amérique, manquant le plus souvent dans les ouvrages du même genre.

— *Conférences sur Mohammed.* M. *Morris Jastrow,* professeur à l'université de Pennsylvanie, a fait durant le cours du mois de mars une série de six conférences sur Mohammed et le mahométisme.

ANGERS. — IMP. A. BURDIN ET Cie, 4, RUE GARNIER.

LES HYPOGÉES ROYAUX DE THÈBES

(Bulletin critique de la religion égyptienne.)

E. Lefébure. *Les Hypogées royaux de Thebes.* — Première division : *Le Tombeau de Séti Ier*, publié in-extenso, avec la collaboration de MM. U. Bouriant et V. Loret, anciens membres de la Mission Archéologique du Caire, et avec le concours de M. Ed. Naville (forme le t. II des *Mémoires publiés par les Membres de la Mission Française permanente d'Archéologie au Caire*). In-4, 31 p. et 135 pl. Paris, Ernest Leroux, 1886.

Les tombes royales de Thèbes ont été visitées et étudiées, depuis le commencement du siècle, par la plupart des savants qui se sont occupés d'égyptologie. Les membres de la commission d'Égypte, Belzoni, Champollion, Rosellini, Nestor Lhôte, Lepsius, Naville, y avaient passé de longues heures et y avaient recueilli, Champollion surtout, beaucoup de matériaux précieux : aucune d'elles n'avait été copiée et publiée en entier. Je n'ai pas à insister sur le déplorable système de glanage qu'ont pratiqué, jusqu'à ce jour, les égyptologues que leur bonne fortune conduisait en Égypte. Ils ont relevé sur les monuments les inscriptions qui les intéressaient, sans s'inquiéter de reproduire les textes qui les entouraient, ni les figures dont elles étaient accompagnées : à plus forte raison se sont-ils préoccupés rarement de reproduire un monument entier. Ils ont réussi de la sorte à rendre presque incompréhensibles beaucoup des fragments qu'ils donnaient, et à faire de l'archéologie égyptienne une étude presque impossible à pratiquer ailleurs qu'en Égypte. Mariette et Dümichen avaient réagi contre cette coutume déplorable des *Excerpta Hieroglyphica,* le premier dans ses monographies d'Abydos, de Dendérah, de Deir-el-Bahari, où les parties principales d'un même édifice étaient rendues accessibles au public par une description accompagnée de planches classées mé-

thodiquement, le second par son admirable publication du tombeau de Pétamounoph qui, tout inachevée qu'elle est, a déjà rendu tant de services [1]. En dressant le programme des travaux que devaient exécuter les membres de la Mission permanente établie en 1880, on décida que chacun d'entre eux serait obligé de copier, chaque année, au moins un monument complet, tombeau ou temple, et cet article du règlement a été scrupuleusement observé. M. Bouriant a relevé de la sorte les tombes nouvelles de Tell-el-Amarna, M. Loret celles de Khâmhât et d'Amenhotpou, M. Maspero les mastabas et les tombes découvertes à Memphis et à Thèbes de 1881 à 1885, M. Virey, les hypogées de deux grands fonctionnaires thébains de la dix-huitième dynastie, sans parler du tombeau de Rekhmirî dont les planches sont actuellement à la gravure, M. Lefébure enfin la syringe entière de Séti Ier, que viendront compléter bientôt, je l'espère, les copies des autres tombes royales. Ce dernier ouvrage est le résultat de deux mois de séjour dans les Bibân-el-Molouk. M. Lefèbure, que ses études antérieures ne préparaient pas exactement au métier d'archéologue, a suppléé une légère inexpérience en ces matières par un grand dévouement. Non seulement il a passé ses journées dans les tombes, mais il y a couché pendant des semaines entières sous la garde des ghafîrs du Musée. Champollion avait agi de même, et avait pris là les germes de la maladie dont il mourut à son retour en France. M. Lefébure a été plus heureux que Champollion : il a pu achever son œuvre sans que sa santé en souffrît. Le volume qu'il nous offre aujourd'hui n'est qu'une première partie : un second volume d'importance égale est déjà imprimé à moitié et viendra plus tard rejoindre celui-ci. Une description pittoresque de la vallée des Tombes royales remplit les premières pages. Elle est suivie d'une analyse sommaire des planches, où l'on trouve l'indication des portions déjà publiées par Champollion, Rosellini, Lepsius et Naville. Les planches forment le gros du volume. M. Lefébure les a divisées en quatre chapitres, pour chacun desquels la numérotation recommence. Cette disposition s'explique par des considérations théoriques propres à l'auteur; elle n'est pas pour faciliter les citations ni les recherches. Les dessins ont été exécutés avec soin ; les textes, copiés ou revus pour la plupart par M. Lefèbure lui-

1) Voir *Revue des Religions*, t. XV, p. 162 sqq.

même, sont d'une correction suffisante. Je ne puis dire cependant que l'œuvre de M. Lefébure rende entièrement inutile tout ce qui a été fait antérieurement sur le même sujet ; j'aurais souhaité de plus rencontrer, à côté des inscriptions du tombeau, celles du sarcophage conservé à Londres et assez médiocrement édité par M. Sharpe, dans une brochure devenue rare aujourd'hui [1]. M. Lefèbure s'est réservé de nous exposer dans un volume spécial les idées que lui a inspirées l'étude prolongée des tombes royales ; ce sont des matériaux qu'il nous offre aujourd'hui. On peut prévoir en partie, dès à présent, quelle sera la tendance de son ouvrage : il a inséré, dans les *Records of the Past*, une traduction des légendes gravées sur le sarcophage de Séti Ier [2], et les notes, ainsi que l'introduction qu'il y a jointes, nous indiquent la direction qu'il avait imprimée à ses recherches. Pourtant, comme les années qui se sont écoulées depuis lors ont modifié bien certainement quelques-unes au moins des conceptions qui régnaient en égyptologie, je ne chercherai pas à exposer ce que M. Lefèbure pensait alors sur les idées qui ont présidé à la décoration de la tombe. J'ai dit ailleurs [3] que les hypogées royaux de Thèbes me paraissaient reproduire, dans leurs grandes lignes, la disposition des hypogées royaux de Memphis, avec cette différence que les uns sont creusés dans une montagne naturelle, tandis qu'on a construit pour contenir les autres des montagnes artificielles, les pyramides. La décoration thébaine diffère de la décoration memphite en ceci surtout que les Thébains ont mis en tableaux les doctrines que les Memphites exprimaient par des formules ; quant aux textes eux-mêmes, les formes grammaticales qu'ils renferment m'avaient convaincu depuis longtemps qu'ils appartiennent pour la plupart à une époque très ancienne, et la découverte de plusieurs d'entre eux dans les chambres des pyramides m'a confirmé dans mon opinion. Six livres entraient plus ou moins complètement dans la décoration : les *Litanies du Soleil*, déjà traduites par M. Naville, le *Livre de l'ouverture de la bouche*, publié presque simultanément

1) *The Alabaster Sarcophagus of Oimenephtah I, King of Egypt, now in Sir John Soane's Museum, Lincoln's Inn Fields, drawn by J. Bonomi and described by S. Sharpe.* Londres. 1864, in-4° 46 p. et 20 pl.

2) Lefébure, *The Book of Hades* dans les *Records of the Past*, t. X, p. 79-134, t. XII, p. 1-35.

3) Maspero, *Archéologie Égyptienne*, p. 155.

par MM. Dümichen et Schiaparelli[1], les deux compositions que M. Lefèbure appelle le *Livre de l'Enfer* et le *Livre de l'Amtouat*, enfin le récit de la création du Ciel et le tableau astronomique du firmament. Ces ouvrages contiennent la plupart des dogmes qu'on professait à Thèbes, vers la vingtième dynastie, sur les destinées de l'âme. Je ne voudrais pas qu'on se trompât sur la valeur de l'expression que j'emploie, et qu'on pensât n'y trouver que des croyances spéciales à la seconde époque thébaine. Beaucoup des idées exprimées sont anciennes, probablement plus anciennes que l'Égypte historique : ce qui appartient aux dynasties thébaines, c'est le choix qu'on a fait parmi les textes archaïques pour en décorer les tombes royales, c'est l'élimination progressive de certains mythes et le développement qu'ont reçu certains autres. On a pris tout ce qui avait rapport à la conception solaire de l'autre vie, en rejetant le plus possible ce qui avait trait aux conceptions d'une existence de l'âme sur terre : la même préoccupation qu'on remarque dans les grands hymnes thébains de ramener à Râ, surtout à Amon-Râ, les types et les légendes de tous les dieux vivants, avait porté les décorateurs de nos tombes à rapporter au soleil les types et les légendes de tous les dieux morts. Des textes comme le *Livre de l'ouverture de la bouche* ont seuls échappé à cette tendance ; les autres ont été ramenés bon gré mal gré à l'idée du moment, et les matériaux qui ont servi à les former ont été coordonnés de façon à tout subordonner aux mythes solaires. Je voudrais dégager la conception qui en a inspiré la composition, montrer en quoi elle diffère de celles que j'ai exposées dans les articles précédents, expliquer comment elle s'est superposée à elles, sans réussir à les supprimer ni souvent à en atténuer la grossièreté sauvage. Je n'ai pas à revenir ici sur le *Livre de l'ouverture de la bouche* : j'en ai transcrit les scènes principales dans un article antérieur[1]. Les *Litanies du Soleil*, placées à l'entrée de la tombe, nous font connaître le texte exact des acclamations que les dieux poussaient le soir, au moment où la barque du Soleil arrivait à l'entrée de la *Fente* qui conduisait de notre monde au monde de la nuit. M. Naville leur a consacré un long ouvrage, auquel je renvoie le lecteur[2]. Je préfère attirer l'attention

1) Voir *Revue des Religions*, t. XV, p. 164 sqq.

2) Naville, *La Litanie du Soleil*, 1875, Leipzig, Engelmann, in-4, 130 p. et 49 pl.

sur les deux livres de l'Amtouat et de l'Enfer, dont le premier seul a été étudié par MM. Birch, Devéria, Pierret et Lefébure, sans qu'on soit parvenu à se faire une idée nette de ce qu'il contient. Deux divinités y jouent le rôle principal, le dieu des morts, Osiris, et le Soleil; je commencerai par établir quel est le caractère et l'origine de chacune, avant de chercher à discerner la nature des rapports que la théologie avait établis entre elles.

Le Soleil, qui est tout dans la religion telle que l'ont reconstruite les égyptologues, ne tenait peut-être pas autant de place qu'on l'a cru dans la religion telle que la connaissaient les Égyptiens; c'est là toutefois une question qu'il serait trop long de débattre en ce moment. Je constaterai seulement que les Égyptiens ont eu deux façons d'exprimer leur vénération pour le Soleil, une générale, l'autre locale. Pour la nation entière, le Soleil s'appelait Râ. On a cherché naturellement quelle pouvait être l'étymologie de ce mot, et, naturellement aussi, on l'a trouvée : Râ viendrait du verbe *râ* et signifierait le *donneur*, l'*ordonnateur*, le *créateur*, le dieu qui a tiré l'ordre de l'univers des matériaux mis à sa disposition par Phtah [1]. Je crois peu, pour ma part, à l'utilité des spéculations de ce genre. On ferait bien de s'habituer à l'idée que beaucoup de mots, surtout de ces mots qui servent à désigner les premiers objets de la connaissance humaine, n'ont point de racine. Râ était de ce nombre; il n'avait point de racine, et signifiait *soleil*, rien de plus. On l'employait couramment dans tous les cas où nous employons notre mot *soleil*, et, de même que l'astre-soleil, le dieu-soleil était, sous le nom de Râ, la propriété commune de tous les Égyptiens. Le culte de Râ et son prêtre, l'*Oirïmaou*, se retrouvent dans toutes les villes, sans que nulle part on rencontre un nome spécialement dédié à Râ, pas même celui d'Héliopolis [2]. Râ, comme tous les dieux-soleils, recevait un certain nombre d'épithètes qui caractérisaient ses différents états, et dont la plus connue, celle de *Khopri*, signifie l'*existant*, du verbe *Khopiri*, *être*. De même que le dieu dont elles sont le qualificatif, ces épithètes ne s'étaient point localisées, et l'on ne

1) Brugsch, *Religion und Mythologie der alten Ægypter*, p. 86-87; Birch dans Wilkinson, *Manners and Customs*, t. III, p. 58; Lanzone, *Dizionario*, p. 451.

2) La remarque est de Lepsius, *Ueber den ersten Ægyptischen Gœtterkreis*, p. 192-193. Elle est confirmée par l'examen des listes géographiques des nomes publiés par Brugsch, tant dans ses *G. Inschriften*, que dans son *Dictionnaire géographique*.

connaît nulle part un nome ou une ville qui ait pris Khopri pour dieu. Enfin, dernier trait des dieux-soleils[1] ou cosmiques primitifs, Râ n'a point de déesse à côté de lui. Aux basses époques, on a réparé cette omission, en tirant de lui une forme féminine de son nom, *Râit*, qui, ainsi que toutes les formes de ce genre, *Amenit* à côté d'Amonou, *Horit*, à côté de Horou, trahit par la façon même dont elle est déduite grammaticalement l'artifice de sa composition. Mais si Râ, le Soleil, était un objet d'adoration commun à toutes les tribus égyptiennes, certaines d'entre elles rendaient un culte spécial à des dieux qui n'étaient que Râ pourvu d'un autre nom ou considéré sous un aspect particulier. Le plus répandu de ces dieux était Hor, l'épervier, non pas celui qu'on appela plus tard Harsiîsi, Hor fils d'Isis, mais Haroîri, Hor l'aîné, Hor l'ancien. Quel que soit le motif qui ait décidé les Égyptiens à adorer l'épervier, ils voyaient en lui le représentant et peut-être l'âme du dieu Râ. Hor dans les deux horizons Harmakhouti, Harmakhis, Hor dans les deux yeux, Harkhentmiriti, et une douzaine d'autres Horus participèrent au culte général de Râ, ou se cantonnèrent dans certaines villes d'où ils ne sortirent point : le Soleil, considéré comme un guerrier triomphant, dont la lance renverse tous ses ennemis, était le maître de Thinis dans la Haute-Égypte, de Sebennytos dans la Basse sous le nom d'Anhouri, le conquérant[2]. La fusion entre ces divinités

1) La remarque est encore de Lepsius, *Ueber den ersten Ægyptischen Gœtterkreis*, p. 193, qui n'a vu que le cas spécial de Râ. Je ne puis qu'indiquer ici en passant cette particularité des dieux les plus anciens de l'Egypte. Quelques-uns vont par couple naturel, comme Sibou et Nouit, la terre et le ciel : la plupart sont isolés, quel que soit le sexe qu'on leur ait attribué au début. On essaya bientôt de les ramener au type de la dualité et de la trinité, soit en les mariant à la femme d'un dieu avec qui on les identifia, en donnant par exemple à Phtah la femme Sokhit de Nofirtoumou, à Minou la femme Isis d'Osiris ; soit, comme ç'a été le cas pour Amon, en plaçant à côté d'eux une déesse complémentaire à qui on donna le titre général de Maout, *la mère* : soit enfin par le procédé que j'indique pour Râ, en joignant à la forme masculine de leur nom la terminaison des mots féminins.

2) Anhouri Ὄνουρις est formé sur le modèle des locutions *An-zeroou*, *an-hirou*, etc., lit. : « amener les limites, amener les frontières, etc. », qui, appliquées aux Pharaons, signifient simplement *conquérir*, *soumettre* un peuple ou un territoire : comme on amenait (*an*) les chefs et les prisonniers et qu'on apportait (*an*) le butin devant le dieu vainqueur, Amon, Montou, Hor, l'idée d'*amener* quelqu'un ou d'*apporter* quelque chose devint synonyme de l'idée de *vaincre* : *An-houri*,

locales se fit dès les temps anté-historiques, car on la trouve déjà accomplie dans les textes des Pyramides. Râ demeura le Soleil en général, mais les Hor, les Anhouri, et tous ces dieux qui l'avaient représenté, devinrent des formes de Râ qu'on s'efforça de classer, de graduer, sans pouvoir toujours y réussir. A l'époque de la vingtième dynastie, la contagion solaire avait gagné des dieux qui primitivement n'avaient rien de commun avec le Soleil, Shou, Phtah, Khnoumou, Atoumou, sans parler des déesses. Ce n'est pas que les dogmes attachés à ces noms eussent disparu, mais on les expliquait avec plus ou moins de bonheur par les dogmes propres aux cultes solaires. Les lettrés admettaient pleinement l'identification, comme le prouvent les grands hymnes que nous ont conservés les papyrus thébains. Mais, comme ils conservaient en même temps la plupart des dogmes antiques, ils eurent beaucoup à faire pour concilier leurs doctrines avec les doctrines consignées dans les plus anciens livres sacrés. Je n'ai pas à m'occuper ici des moyens dont ils se servirent pour y réussir en ce qui concerne les dieux des vivants, la terre et le ciel, Sibou et Nouit, Shou et Tafnouit, Phtah, Atoumou, Mînou. Les livres gravés dans les tombes royales nous révèlent les procédés qu'ils employèrent à l'égard des dieux des morts, Osiris, Sokaris et Khontamentiou.

Si le Soleil n'est à l'origine qu'un dieu des vivants, Osiris n'est à l'origine qu'un dieu des morts. Je dis *un* dieu et non *le* dieu ; chaque nome égyptien paraît en effet avoir possédé, à côté de son dieu des vivants, un dieu ou une déesse des morts. Nous trouvons, par exemple, à Memphis, le dieu des morts Sokaris à côté de Phtah ; à Thèbes, la déesse des morts Miritskro[1] à côté d'Amon. Osiris a plus tard attiré à lui tous ces dieux locaux, mais il a commencé par n'être que l'un d'eux. J'ai cru longtemps, comme la plupart des égyptologues, qu'il était originaire d'Abydos[2] : les textes dé-

le dieu qui *amène* ou *apporte* le ciel, est donc le dieu vainqueur, et c'est pour cela qu'on l'a représenté perçant de sa lance l'ennemi renversé devant lui.

1) Litt. : « Celle qui aime le silence. »

2) Cette opinion a été soutenue pour la première fois d'une façon scientifique par Lepsius, *Ueber den ersten Ægyptischen Gœtterkreis*, p. 190-192. Lepsius n'avait pu s'empêcher de remarquer que le titre de *Maître de Didou*, que porte Osiris, nous renseignait sur la patrie du dieu ; mais il lui semblait que le nom de Didou « ne pouvait désigner une autre localité que This » (p. 191, note 2).

montrent pourtant qu'il venait du Delta. Ils l'appellent le roi Osiris, maître de Didou, en enfermant ce titre dans le cartouche[1], et de fait, Didou et Panibdidou, Busiris et Mendès, étaient, jusqu'à l'époque gréco-romaine, les deux seules villes d'Égypte où Osiris était le dieu principal, celles où l'âme du dieu se manifestait ouvertement sous forme de bélier sacré. Le centre terrestre du culte d'Osiris était donc dans les cantons nord-est du Delta, situés entre la branche Sébennytique et la branche Pélusiaque, comme aussi le centre terrestre du culte de Sit, le frère et le meurtrier d'Osiris : les deux dieux étaient limitrophes l'un de l'autre, et des rivalités de voisinage expliquent peut-être en partie leurs querelles. Le choix d'un dieu des morts pour divinité suprême des deux villes et du nome va contre la règle que j'ai indiquée au début, et d'après laquelle chaque nome aurait pour dieu suprême un dieu vivant, pour divinité secondaire un dieu mort. L'histoire d'Osiris, telle que nous la connaissons, peut-elle expliquer cette contradiction apparente ? Osiris est le fils de Sibou et de Nouit, du dieu Terre et de la déesse Ciel. Sibou et Nouit, comme leurs congénères, Cronos, Rhéa, Ouranos, appartiennent à cette catégorie de dieux primitifs qui, après avoir été tout-puissants au début, sont détrônés par des générations de dieux moins barbares. Sibou a d'abord été le grand dieu d'une partie au moins de l'Égypte ; son titre *ropâït noutîrou* est, à lui seul, un indice d'antiquité extrême. Les dieux modernes, Amon, Phtah, sont *souten noutîrou*, rois des dieux, et ce mot de *souten*, emprunté au protocole des Pharaons, nous montre à lui seul la date de leur avènement : ils n'ont pu s'élever au-dessus du rang de dieux locaux qu'à partir du moment où il y a eu des *souten* en Égypte, c'est-à-dire avec ou après Minî. *Ropâït* est le titre des princes féodaux, celui qui marquait la plus haute dignité avant qu'il n'y eût des *souten*, des rois. Sibou était donc le maître des dieux au temps où le titre qu'il porte, *ropâït*, *ropâ*, servait à désigner le pouvoir suprême chez les hommes aussi bien que chez les dieux. C'est un dieu féodal en présence des dieux-Pharaons[2]. Il n'était le dieu principal d'aucune localité ; mais, comme les dieux-Terre et les dieux-

Cette erreur fut bientôt reconnue, mais la nationalité abydénienne d'Osiris n'en fut pas moins considérée comme établie par lui et par les égyptologues.

1) Voir de bons exemples dans Lanzone, *Dizionario*, p. 730 sqq.

2) Cfr. Maspero, *Études Égyptiennes*, t. II, p. 15-17.

Soleil du vieux type, il était adoré par la race entière. Son fils Osiris participe de sa nature générale. Il est, à proprement parler, l'homme né de la Terre et du Ciel, et il paraît parmi les autres hommes pour les instruire et les civiliser. C'est un souverain, *Hiqou*, qui servira de type à tous les autres souverains : sa vie est utile à ses sujets, et sa mort elle-même leur devient profitable. Leurs âmes, livrées à elles-mêmes, étaient condamnées à une prompte destruction dans l'autre monde : il les prend sous sa protection et les accueille dans le domaine qu'il s'est créé à lui-même, à la condition pourtant qu'ils n'auront pas suivi son meurtrier Sit, mais se seront rangés parmi les serviteurs d'Horus, *Shasou-Hor*. Tous les traits de cette tradition osirienne ne sont pas également anciens ; le fond me paraît être d'une antiquité incontestable. Osiris y réunit les caractères des deux divinités qui se partageaient chaque nome : il est le dieu des vivants et le dieu des morts en même temps, le dieu qui nourrit et le dieu qui détruit. Probablement, les temps où, saisi de pitié pour les mortels, il leur ouvrit l'accès de son royaume, avaient été précédés d'autres temps où il était impitoyable et ne songeait qu'à les anéantir. Je crois trouver un souvenir de ce rôle destructeur d'Osiris dans plusieurs passages des textes des Pyramides, où l'on promet au mort que Harkhouti viendra vers lui, « déliant ses liens, brisant ses chaînes pour le délivrer de la ruine ; *il ne le livrera pas à Osiris, si bien qu'il ne mourra pas*, mais il sera glorieux dans l'horizon, solide comme le Did dans la ville de Didou [1]. » L'Osiris farouche et cruel fut absorbé promptement par l'Osiris doux et bienveillant. L'Osiris qui domine toute la religion égyptienne dès le début, c'est l'Osiris Onnofris, l'Osiris Être bon, que les Grecs ont connu. Comme ses parents Sibou et Nouit, Osiris Onnofris appartient à la classe des dieux généraux qui ne sont pas confinés en un seul canton, mais qui sont adorés par un pays entier. La difficulté que je signalais plus haut se complique donc d'une difficulté plus grande. Non seulement la légende osirienne n'explique pas comment un nome a pu prendre un dieu des morts comme divinité suprême : elle nous montre encore qu'Osiris était un dieu universel et n'avait aucun motif de s'attacher à un point du sol de l'Égypte plutôt qu'à un autre. La solution de ce problème est pourtant des plus simples. Les

1) *Teti*, l. 233-235.

peuples anciens ne placent jamais bien loin d'eux le domaine de leurs morts : les Grecs connaissaient plusieurs entrées des enfers dans leur propre pays, en Arcadie, au Ténare, en Béotie, etc. Le royaume funèbre d'Osiris ne devait pas être, à l'origine, bien loin de son royaume vivant ; les Égyptiens ont pris soin de nous apprendre où il était. M. Lauth avait déjà dit que ce n'était pas simple effet du hasard si un canton du nome de la Basse-Égypte porte comme le séjour des âmes dans l'autre monde, le nom de *Sokhit Ialou,* champs d'Ialou. « Les Champs-Élysées des Égyptiens, de même que notre paradis, sont pour ainsi dire à double face : d'un côté on y voit le berceau de l'homme au jardin de Dieu, de l'autre, le but des âmes qui errent à la recherche du bonheur éternel... Je trouve la première de ces conceptions dans le séjour d'Horus aux marais de Bouto, la seconde dans le passage du Livre des Morts » (ch. cx), où est décrit le domaine d'Osiris[1]. Brugsch adopta, dans son *Dictionnaire géographique*[2], l'idée de M. Lauth, mais sans y attacher d'importance ; il la reprit, avec quelques modifications, dans son ouvrage sur la religion[3]. Je ne crois pas, quant à moi, que les Champs Élysées d'Égypte présentent le double caractère du Paradis judéo-chrétien, mais je pense que M. Lauth a eu grandement raison de reconnaître, dans le canton d'Ialou de la géographie civile de l'Égypte, le site primitif des Champs d'Ialou qu'habitait Osiris. Les marais du Delta, situés à l'extrémité du pays, encombrés de joncs et de plantes gigantesques, semés d'îles entrevues de loin mais inaccessibles, étaient bien le séjour qui convenait à des morts[4]. Ce fut là que le corps d'Osiris fut transporté par le Nil, là qu'Isis conçut et qu'Horus naquit, là que les morts dévoués à Osiris et à son fils, les *Serviteurs d'Horus*, allèrent rejoindre leur maître. Busiris et Mendès, les villes bâties dans les environs de ce paradis terrestre,

1) Lauth, *Aus Ægyptens Vorzeit*, p. 53, 399.

2) Brugsch, *Dict. Géog.*, p. 61-62.

3) Brugsch, *Religion und Mythologie*, p. 175-176.

4) Voir la description que donnent des Boucolies les romanciers grecs. « L'eau forme des étangs qui restent quand le fleuve se retire. Seulement l'eau y est alors moins profonde et mêlée de beaucoup de vase... Les marais sont parsemés de quelques îles, inhabitées pour la plupart, mais couvertes de papyrus dont les touffes pressées laissent à peine passer un homme sous la voûte de leurs tiges et de leurs feuilles entrelacées... D'autres îles contiennent quelques cabanes, disposées en hameaux, avec le marais pour défense. » A. Tatius, *Leucippe et Clitophon*, édit. Quentin, p. 90-91.

étaient donc, par rapport aux villes du Delta, ce qu'Abydos étaient par rapport à Thinis, Saqqarah par rapport à Memphis, des cités mortuaires par lesquelles les âmes passaient de ce monde dans l'autre. On ne saurait s'étonner que ces villes mortuaires aient pris pour dieu local un dieu des morts : Osiris devint leur divinité principale, sans cesser d'être ce qu'il était auparavant, un dieu commun à tous les habitants du Delta.

Nous n'avons aucun témoignagne direct sur ce qu'était ce paradis, mais la description et les vignettes du *Livre des Morts* sont d'une nature si caractéristique que je ne doute pas qu'elles ne nous aient conservé, au moins dans l'ensemble, la topographie des Champs d'Ialou primitif. C'est un groupe d'îles, séparées l'une de l'autre par des canaux plus ou moins étroits et par des lacs plus ou moins profonds. Elles avaient chacune un nom qui nous a été conservé, et dont le sens n'est pas toujours facile à comprendre. Selon quelques-uns, elles étaient entourées d'un mur qui les rendait inaccessibles aux ennemis d'Osiris. Les idées de mérite et de justice n'avaient aucune part à l'admission des âmes en ce séjour : le privilège de la naissance et la faveur divine, gagnée par des présents et des formules mystiques, étaient les seuls titres au bonheur. Les morts du commun, demeurés sous terre, soit dans le tombeau même, soit dans un endroit indéterminé, ne sont plus que des formes vides et impalpables, sans passions, sans affections, sans autre raison d'agir qu'un désir insatiable de l'offrande matérielle qui les nourrit, leur rend la vie et les empêche de s'anéantir à jamais. « Grands dieux, s'écrie Achille, il subsiste donc de l'homme une âme et un fantôme, mais la conscience de la vie les a complètement abandonnés.[1] » Les morts égyptiens étaient dans le même état d'inanité que les morts grecs, et la peinture qu'on trace de leur condition rappelle la condition des ombres dans la Νεκυῖα d'Homère[2]. Seuls, les serviteurs d'Horus étaient admis à jouir d'une vie complète dans les Champs d'Ialou. Cette vie, pour être réelle, ne pouvait que reproduire les vicissitudes de la vie terrestre. Les serviteurs d'Horus devaient accomplir auprès de leur maitre les mêmes actes qu'ils accomplissaient auprès de

1) *Iliade*, XXIII, 103-104.

2) Voir le chapitre que consacre à la Νεκυῖα, M. Girard, le *Sentiment religieux chez les Grecs*, 3e édition, p. 247-257.

Pharaon qu'ils avaient quitté : ils labouraient, semaient, récoltaient, pour remplir ses greniers, le nourrir et recevoir de lui le traitement que tout bon serviteur recevait de Pharaon pendant la vie. Du moins leur travail était-il soustrait aux mauvaises chances qui rendaient si précaire la condition du vivant : les blés y atteignaient une taille gigantesque et la récolte n'y manquait jamais. Inscrits sur les registres du Dieu, comme ils l'avaient été sur les registres du roi, ils étaient appelés à la corvée par Thot, chacun à son tour : le reste du temps, ils mangeaient, buvaient, jouaient aux dames, s'asseyaient à l'ombre des arbres, respiraient le vent frais du Nord, écoutaient les chants et regardaient les danses. Les Grecs, même ceux de la belle époque, n'avaient guère un autre idéal ; à la corvée près, leurs îles des bienheureux répondaient aux Champs d'Ialou. « Pour les bons, le soleil éclaire des jours que n'obscurcissent jamais les ombres de nos nuits ; dans les prairies empourprées de roses, ombragées par l'arbre qui produit l'encens, ils voient les bosquets se charger de fruits dorés. Les chevaux, les exercices du gymnase, les dés, la lyre se partagent leurs inclinations et leurs joies ; rien ne manque à l'éclat de leur florissante félicité[1]. » Les champs d'Ialou suivirent la même fortune que les îles bienheureuses des Grecs : ils se déplacèrent à mesure que l'on connut mieux la géographie de l'Égypte et des contrées environnantes. Ils partirent naturellement vers le Nord-Est, dans la direction qu'indiquait leur situation primitive. Plusieurs traits du mythe d'Osiris montrent qu'une de leurs premières étapes fut sur la côte de Phénicie. C'est en Phénicie, à Byblos, que le courant emporta le corps du dieu ; c'est à Byblos qu'Isis se réfugia, c'est à Byblos qu'abordait chaque année la tête en papyrus, jetée dans le fleuve par les prêtres d'Égypte. Je ne sais si, de Phénicie, les champs d'Ialou ne passèrent point sur la côte plus lointaine d'Asie-Mineure. Le certain, c'est qu'ils quittèrent bientôt la Terre pour s'élever au Ciel. Ils y prirent place au Nord-Est, comme il résulte du témoignage du *Livre des Morts*[2], dans le voisinage de la Grande-Ourse et des constellations boréales.

Ils y trouvèrent un terrain tout préparé à les bien recevoir. C'est presque un axiome pour l'école égyptologique, que les étoiles

1) Pindare, traduit par Girard, *Le Sentiment religieux*, 3e édit., p. 271.
2) Voir *Revue des Religions*, t., t. XV, p. 273 sqq.

ont joué un rôle secondaire dans la formation de la religion égyptienne. Comme nombre d'axiomes, celui-ci ne résiste pas à l'examen des documents. Tous les textes, surtout ceux des Pyramides, nous montrent la vénération que les Égyptiens avaient pour les étoiles : beaucoup des dieux qu'on s'est accoutumé à considérer comme étant des dieux solaires, ou bien sont des dieux stellaires à l'origine, ou se sont confondus avec des dieux stellaires. Sans insister sur ce point qui demande une étude spéciale, je me bornerai à rappeler qu'au témoignage même des écrivains classiques, les Égyptiens avaient placé un séjour des âmes dans les étoiles. On sait que les traditions de beaucoup de peuples considèrent la voie lactée comme étant le chemin des morts, et font de certaines constellations autant de paradis. « Les prêtres racontent que, non seulement le corps d'Osiris, mais celui des autres dieux qui ne sont ni éternels ni immortels, reposent sur terre après la mort et y sont adorés ; *quant aux âmes, elles brillent au ciel sous forme d'astres,* et celle d'Isis est appelée le Chien chez les Grecs, Sothis chez les Egyptiens, celle d'Horus Orion, et celle de Typhon la Grande-Ourse [1]. » Les monuments nous montrent, en effet, Soupti-Sothis assimilée à Isis, et Sahou-Orion identifié, non pas avec Hor, comme l'auteur grec l'affirme par erreur, mais avec Osiris. « Sahou, » est-il dit au zodiaque carré de Dendérah, « est l'auguste âme divine d'Osiris, » et ailleurs : « L'âme d'Osiris est dieu avec les étoiles, se levant éternellement sous forme de Sahou-Orion au ventre de Nouit, la déesse du ciel [2]. » Les tableaux astronomiques nous représentent les deux étoiles divines à côté l'une de l'autre. Sahou-Orion est un homme debout dans une barque. Il flotte devant Isis-Sothis, qui est debout dans une autre barque, lorsqu'elle a la figure d'une femme, mais se tient couchée lorsqu'elle a la figure d'une vache : « elle rayonne au ciel comme princesse (*hiqou*) des astres (*khabisou*) et protège son frère Sahou-Osiris sur sa route au firmament, sortant derrière lui de sa maison chaque dix jours [3]. » Ce rôle d'Osiris et d'Isis est bien connu, mais il me paraît ne pas avoir été également

1) *De Iside*, ch. xxi, édit. Parthey, p. 36 ; τας δὲ ψυχὰς ἐν οὐρανῷ λάμπειν ἄστρα, καὶ καλεῖσθαι Κύνα μὲν τὴν Ἴσιδος ὑφ' Ἑλλήνων, ὑπ' Αἰγυπτίων δὲ Σῶθιν, Ὠρίωνα δὲ τὴν τοῦ Ὥρου, τὴν δὲ Τυφῶνος Ἄρκτον.

2) Brugsch, *Astronomische Inschriften*, p. 10, nº 31, p. 83.

3) Brugsch, *Astronomische Inschriften*, p. 108-109.

bien compris dans toutes ses parties. On a dit que l'âme d'Osiris et d'Isis *résidait dans l'astre* même ; c'est une expression impropre et de nature à égarer le lecteur. Les astres ne sont pas pour les Égyptiens des corps célestes ayant des dimensions et une nature analogues à celles de notre terre : ce sont des *lampes* (*khabisou*) allumées au firmament, et une âme, pas plus qu'un dieu, ne réside dans une lampe. Les Égyptiens concevaient les dieux-étoiles comme certains pères de l'Église considéraient les anges chargés d'entretenir les astres : c'étaient des dieux lampadophores[1]. Au tombeau de Séti Ier, Isis-Sothis porte sa *lampe* sous forme d'étoile à cinq branches au-dessus de sa coiffure, et Osiris-Orion, la sienne au-dessus de son sceptre[2]. A Dendérah et à Edfou, où Sothis est une vache, la lampe-étoile brille entre les cornes de la vache[3]. Osiris et Isis, transportés au ciel, y retrouvèrent à côté d'eux Sit : c'était un hippopotame femelle immense. Tous les trois poursuivaient là-haut leur destinée commencée ici-bas ; le mouvement perpétuel des astres les entraînait et les ramenait chaque année. Nous connaissons peu, jusqu'à présent, ce côté de leur vie. Je crois reconnaître qu'Osiris-Sahou, comme son congénère grec Orion, était un chasseur sauvage et redoutable : du moins une formule des plus curieuses et que j'ai déjà traduite dans un de mes articles[4], nous montre le roi, identifié avec Osiris, en chasse à travers le ciel. A son aspect, « les étoiles se battent, les archers précipitent leur course, les os des dieux de l'horizon tremblent » ; l'Osiris paraît, prend les dieux au lasso, les fait cuire, les dévore, et l'Osiris, ici, c'est Sahou. Les âmes humaines qui avaient le privilège de survivre à la mort terrestre passaient au firmament et y faisaient cortège à leur maître Osiris : « elles se manifestaient au ciel, parmi les étoiles, parmi les Indestructibles[5]. » Elles s'identifiaient parfois avec Osiris lui-même, parfois avec Horus c'est-à-dire, puisque le mythe nous a ravi au ciel, avec Orion et avec l'étoile du matin, *Noutir douaou*. « La sœur de ce Pepi est Sothis, c'est la naissance de ce Pepi que *Noutir-douaou*, et Pepi est cette étoile [du matin]

1) Letronne, *Des Opinions cosmographiques des Peres de l'Eglise*, dans ses *Œuvres choisies*, 2e série, t. I, p. 400 sqq.
2) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, IVe part., pl. XXXVIII.
3) Brugsch, *Astronomische Inschriften*, p. 80.
4) Voir *Revue des Religions*, t. XII, p, 127 sqq.
5) *Pepi Ier*, l. 181 dans le *Recueil*, t. V, p. 190.

qui est sous le ventre de Nouit[1] » — « Tu es, [ô Pepi], cette étoile unique [l'étoile du matin] qui parais dans la région orientale du ciel[2]. » « Voici que le dieu vient à toi [Pepi] comme Orion, voici qu'Osiris vient à toi comme Orion..., lui de qui sa mère a dit : « Sois chair », lui de qui son père a dit : « Sois conçu au ciel, enfanté en l'abîme », et qui a été conçu au ciel avec Orion, qui est né en l'abîme avec Orion. Quiconque vit, vit selon l'ordre des dieux. Tu vis donc et tu sors avec Orion de l'Orient du Ciel, tu descends avec Orion de l'Occident du Ciel, et Sothis est la troisième avec vous[3] ». Celui qui est le troisième avec Orion-Osiris et Sothis-Isis, c'est Horus, étoile du matin ; on le voit représenté en effet, à Dendérah, lui troisième, entre Orion et la vache de Sothis[4]. C'est donc un fait bien établi, par les tableaux comme par les textes, que le dieu des morts Osiris a été conçu comme étant une étoile Orion, et les morts ses sujets, comme étant d'autres étoiles, les Indestructibles (*akhimou-sokou*), les Immuables (*akhimou-ourdou*). Cette conception découle naturellement de l'idée même qu'on se faisait d'Osiris. Osiris est, en effet, par définition, le fils de la Terre et du Ciel, du dieu Sibou et de la déesse Nouit. A la mort, ses deux parents se sont partagé son être : le corps est resté sur la terre, comme le dit la légende conservée au *de Iside*, et l'âme est allée au Ciel. Mais Nouit, s'étendant de nouveau sur son mari Sibou, conçoit de nouveau, et ce qui renaît c'est Osiris : « Ta mère vient à toi, vient à toi Nouit, la grande modeleuse ; elle te purifie, elle te protège de sa protection, et tu bouges, tu es pur..., et on te rend tes os, tu reçois ta tête près de Sibou[5] ». Osiris mort à la terre et renaissant au ciel, c'est Sahou-Orion. Toutefois, le ciel entier n'appartient pas plus à Sahou que la terre entière n'avait appartenu à Osiris. Son domaine propre c'est l'endroit où il paraît dans le ciel du Nord, c'est « cette région orientale du ciel, le lieu où les dieux naissent eux-mêmes et où il naît ses naissances avec eux[6]. »

1) *Pepi Ier*, l. 172 dans le *Recueil*, t. V, p. 186.
2) *Pepi Ier*, l. 157, dans le *Recueil*, t. V, p. 180.
3) *Pepi Ier*, l. 97-100 dans le *Recueil*, t. V, p. 172-173.
4) Brugsch, *Astronomische Inschriften*, p. 80.
5) *Pepi Ier*, l. 112-114 dans le *Recueil*, t. V, p. 175. Tout est dit du mort *Pepi* dans ce passage, mais comme le mort est Osiris, tout ce qui concerne le mort concerne nécessairement Osiris.
6) *Pepi Ier*, l. 171, 177, 179, etc.

Les scribes qui ont rédigé les textes des pyramides ont pris soin de bien préciser l'endroit, en nommant la constellation de la *Cuisse* (la Grande-Ourse) et « les quatre dieux qui sont sur les trônes d'Hor et s'appuient sur leurs sceptres à la région orientale du ciel.[1] » Ces quatre dieux, les quatre enfants d'Horus, sont mentionnés, en effet, dans les textes astronomiques d'époque postérieure, comme étant au ciel du Nord, dans le voisinage de la cuisse[2]. C'est donc vers le Nord-Est qu'on doit chercher le séjour des âmes stellaires, et même aujourd'hui, malgré les changements qu'ont pu apporter les siècles, si on regarde dans la direction que les Égyptiens ont indiquée, on est frappé de l'aspect que le ciel y présente. Les étoiles s'y pressent et la Voie lactée y est plus dense qu'ailleurs. C'est dans cette région que les Égyptiens placèrent les suivants d'Osiris et d'Orion, les âmes bienheureuses. Crurent-ils y reconnaître des groupes analogues aux îles dont se composaient leurs champs d'Ialou terrestres ? Je ne sais : l'œil humain découvre tant de formes précises dans les masses confuses du ciel qu'il a bien pu y trouver les contours de l'archipel des îles bienheureuses. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'en passant de la terre au ciel, les champs d'Ialou prirent la place qu'occupait le domaine de Sahou-Orion. Ils s'étendaient du nord à l'est, entre la Grande-Ourse et la montagne de Bâkhou, d'où le soleil sortait au matin[3]. Leur topographie resta au ciel ce qu'elle était sur terre, et la condition des morts n'y changea point : les âmes continuèrent d'y moissonner leurs blés de sept coudées, d'y labourer, d'y naviguer, de s'y reposer tour à tour. Plus le paradis se détachait du sol, plus il restait fidèle à l'idéal qu'on s'était tracé de lui dans le temps qu'il était encore attaché au sol.

J'ai essayé d'écarter de cette étude toute notion se rapportant à un dieu des morts autre qu'Osiris, et je me suis borné, jusqu'à présent, à définir le rôle d'Osiris au marais et d'Osiris au ciel. Je ne puis pousser plus loin mes recherches sans rencontrer à chaque instant des allusions aux autres dieux des morts qu'Osiris avait absorbés en lui. Je laisserai de côté Sibou qui, de même que tous

1) *Pepi Ier*, l. 171.

2) Brugsch, *Astronomische Inschriften*, p. 121, sqq. Ils sont représentés dans Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, IVe partie, pl. XXXVIII, en marche devant Orion et Sothis.

3) Voir *Revue des Religions*, t. XV, p. 275.

les dieux de la terre, a son rôle funéraire très développé : deux divinités surtout ont contribué à donner sa physionomie à l'Osiris complexe que nous connaissons, Sokaris et Khontamentit. Sokaris est le dieu des morts du culte de Phtah, et son domaine principal est Memphis[1]. Nous savons peu ce que Phtah a été : il est du nombre des dieux qui ont résisté le plus efficacement à l'invasion des conceptions solaires, et ce que nous entrevoyons de ses doctrines nous donne l'impression d'une divinité primitive. C'est bien certainement un dieu cosmique, un dieu-terre plutôt qu'un dieu-ciel : tout en ayant la forme humaine, il se tient en rapport perpétuel avec les hommes dans le bœuf Hapi. Les Égyptiens disaient d'Hapi qu'il renouvelait la vie de Phtah, en d'autres termes qu'il était un Phtah vivant, et ce caractère de dieu-bête me paraît bien être le caractère primitif de Phtah. Le dieu des morts attaché à Phtah, Sokari, représente l'une des conceptions les plus primitives de la mort. Il est « celui qui est sur ses sables », « celui qui est dans le coffret funéraire », et sa forme est celle d'une momie dont le visage et les mains découvertes ont la teinte verte ou bleue des chairs décomposées. Il est donc le dieu des morts qui vivent dans le tombeau, de ceux dont l'âme est, comme le corps, condamnée à rester enchaînée au cercueil, et ne va pas rejoindre les autres âmes dans un séjour spécial sur terre ou dans le ciel. Il est la forme morte de Phtah, comme le prouve l'identification très ancienne de Phtah et de Sokaris en un seul personnage, Phtah-Sokaris. L'identification de Sokaris ou de Phtah-Sokaris avec Osiris était d'autant plus facile à faire qu'Osiris lui-même avait été conçu jadis de la même façon, et avait été le dieu de ceux qui vivent sous terre. Le dieu triple, Phtah-Sokar-Osiris, ou double, Sokar-Osiris, n'apporta donc aucune idée nouvelle au dogme osiriaque, mais il rendit bien certainement une vigueur réelle aux vieilles idées qui s'y trouvaient et que la conception d'une vie future, passée en commun dans les marais ou dans les étoiles, tendait à rejeter au second plan sinon à faire disparaître. L'orientation du royaume de Sokaris n'était pas d'ailleurs la même que celle du royaume d'Osiris. Les fidèles d'Osiris, cantonnés dans les plaines du Delta, avaient choisi

1) Je dis Memphis pour la brièveté de l'expression. Sokaris régnait, comme on verra, du Fayoum au Delta. Memphis prit le culte de Sokaris et celui de Phtah, qui étaient certainement antérieurs à la fondation de la ville par Mini.

pour refuge de leurs âmes la seule partie du pays qui fût mal connue et peu accessible, le marais : ceux de Sokaris, resserrés entre les montagnes qui bordent la vallée, avaient choisi la montagne et le désert[1]. Les uns envoyaient leurs morts au Nord, les autres les envoyaient à l'Ouest. C'étaient deux données contradictoires qu'il s'agissait pourtant de concilier. La conciliation se fit grâce au concours d'un troisième dieu, Khontamentit. On n'est pas habitué jusqu'à présent à séparer Osiris de Khontamentit : il faut croire pourtant que l'idée n'est pas trop étrange puisqu'elle est venue à deux égyptologues en même temps, à M. de Rochemonteix et à moi. Elle est supportée par le témoignage des monuments. On n'a pas assez remarqué, en effet, la façon dont se groupent les épithètes dans les protocoles divins : elle est souvent significative et nous permet d'analyser la personne très complexe des dieux égyptiens. Dans son protocole royal, Osiris est appelé « l'Hor qui « divise en deux le monde (Osiris maître de Mendès), Khonta- « mentit dieu grand maître d'Abydos[2]. » L'ordre des épithètes est significatif. Osiris est appelé maître de Mendès, Khontamentit maître d'Abydos : Osiris est dieu des morts au nord, Khontamentit dieu des morts au midi, si bien que la réunion d'Osiris et de Khontamentit en un seul justifie le titre du début « l'Hor qui divise en deux le monde ». Si l'on poursuit sur les monuments cette recherche, que je ne puis qu'indiquer ici, on reconnaîtra que cette double attribution est des plus fréquentes, et que les Égyptiens n'ont oublié à aucune époque le lien qui rattachait les deux moitiés de leur dieu à deux localités différentes, la moitié Osiris à Mendès, la moitié Khontamentit à Abydos. Cette forme de nom *Khontamentit* « celui qui est à l'Ouest », n'a rien d'extraordinaire : on trouve des dieux Khontmiriti, Khontheserit, etc., dont le nom est construit sur le même modèle. C'est même ici l'un des cas où la méthode

1) Dans les tombes royales, une des routes de l'autre monde est appelée : « Route (var. : couloir, passage) de ceux qui entrent dans la *Vallée de Sokari, seigneur de ses sables* et guide, etc. ». (Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, Ire partie, pl. XXIV). Une autre est la « Route mystérieuse qui conduit au pays de Sokari » (*Id.*, pl. XXVI), et le pays de Sokari est représenté (*Id.*, pl. XXVII-XXVIII) sous forme d'une enceinte elliptique *de sable* au milieu de laquelle est renfermé un serpent à trois têtes, l'une humaine, et à deux ailes. « Celui qui vit chaque jour de la magie de sa bouche. »

2) Lanzone, *Dizionario di Mitologia Egizia*, t. II, p. 730-799.

étymologique peut être employée avec sûreté pour expliquer le rôle du personnage : Khontamentit, « celui qui est dans l'Est », est, d'après certaines idées égyptiennes, un nom excellent pour un dieu des morts. Khontamentit était un dieu des morts dans le nom Thinite, où le dieu des vivants était un soleil Anhouri ou un soleil accouplé à un dieu cosmique Anhour-Shou : Khontamentit était Anhour mort, un soleil couché, un soleil à l'Occident. On voit comment l'adjonction de Khontamentit à la dualité de Sokar-Osiris concilia les données, contradictoires l'une à l'autre, que Sokaris et Osiris apportaient avec eux. Un soleil naît chaque matin à l'Orient, traverse le ciel, meurt chaque soir à l'Occident, au domaine de Sokaris. Son âme, reçue au ciel, le parcourt et va rejoindre au Nord-Est le domaine d'Osiris aux champs d'Ialou. Les âmes humaines suivent le même chemin que les âmes du soleil : elles vont à l'Occident dans le domaine de Sokaris, comme Khontamentit, et reviennent comme lui au Nord-Est dans les champs d'Osiris. Les autres dieux des morts, Anubis, Thot, etc., n'ont fourni aucun trait au caractère d'Osiris, mais sont venus se grouper autour de lui, et ont pris chacun un rôle secondaire à côté de lui, de ses femmes et de son fils. Ainsi, trois dieux différents à l'origine ont contribué à créer le dieu des morts que les Égyptiens de l'époque historique adoraient sous le nom d'Osiris, Sokaris, Osiris, maître de Mendès, Khontamentit, maître d'Abydos. Avec Sokaris, il reste sur la terre; avec Osiris, il passe au ciel dans les étoiles ; Khontamentit lui apporte l'élément solaire qui modifia si profondément la nature du culte qu'on lui rendait.

Voilà bien des préliminaires : l'étude analytique des dieux égyptiens et de leurs mythes a été tellement négligée jusqu'à présent qu'ils étaient nécessaires[1]. Ces principes une fois établis, nous comprendrons mieux quelle est la nature du lien que les Égyptiens ont établi entre le Soleil et le dieu des Morts : je l'ai déjà indiquée en déclarant que Khontamentit n'était que la forme morte d'Anhouri dans le nome d'Abydos, en d'autres termes et d'une façon plus générale, que le dieu des Morts d'Abydos n'était qu'un soleil mort. La liaison entre la destinée du Soleil et la destinée de l'homme était facile à éta-

1) Je ne puis ici donner les textes sur lesquels je me suis appuyé pour établir ma thèse : je les ai expliqués au Collège de France de 1886 à 1888, et ce que je dis ici n'est qu'un résumé incomplet de mon cours.

blir, non pas, comme on l'a prétendu jusqu'à présent, qu'on ait assimilé la vie humaine à la course du Soleil. Cette assimilation, qui nous paraît simple et presque enfantine, n'est pourtant pas de celles qui s'imposent aux peuples primitifs avec une complète évidence, loin de là. L'homme naît, meurt, disparaît et ne reparaît plus ; le soleil se lève, se couche, disparaît et reparaît le lendemain. Quel rapport y a-t-il entre la destinée d'un dieu qui se renouvelle sans cesse, et d'un être qui ne se renouvelle jamais? Pourtant, chaque jour de la vie du Soleil renfermait des péripéties assez semblables à celles de la vie de l'homme pour qu'on pût être amené à les comparer l'un à l'autre : les expressions que les Égyptiens employèrent quand ils instituèrent cette comparaison, montrent qu'en cela comme en tout, le dieu fut taillé sur le patron de l'homme et non l'homme sur le patron du dieu. La déesse Ciel, Nouit, conçoit (*aouou*), accouche, et le Soleil naît (*mosou*), le tout de la même façon que les femmes conçoivent et que les hommes naissent; il vieillit, se courbe, s'appuie sur un bâton, à mesure que la journée s'avance [1], et quand il disparaît, on dit qu'il meurt, ou plutôt avec les euphémismes de rigueur, qu'il s'unit (*hotpou*), ou se joint (*khnoumou*), probablement à la terre. C'est donc chaque soleil qui est une vie d'homme et non chaque vie d'homme qui est un jour du soleil. Les hommes, après la mort, se divisent en leurs éléments. Le corps va à la terre, l'âme va rejoindre Osiris, au séjour où le dieu accueille ses fidèles, les serviteurs d'Horus, quel que soit d'ailleurs l'emplacement de ce séjour, sur terre ou parmi les étoiles : le mort humain devient un Osiris. Le Soleil éteint subit le même sort : son corps meurt, son âme va rejoindre Osiris et devient un Osiris comme l'âme humaine. Les mêmes dangers qui attendent l'âme humaine attendent l'âme solaire [2] ; quand elle les a surmontés, elle entre aux Champs d'Ialou et devrait y séjourner éternellement sous l'autorité d'Osiris. Mais ici la logique des choses entraîna les Égyptiens vers des spéculations nouvelles. Y a-t-il pour chaque jour un soleil nouveau, ou bien le même soleil éclaire-t-il tous les jours? Il semble bien que, dans certains textes, la déesse Nouit accouche

1) Voir le portrait du Soleil aux différentes heures du jour dans Brugsch, *Astronomische Inschriften*, p. 57.

2) Voir, sur le voyage de l'âme humaine, la *Revue des Religions*, t. XV, p. 281 sqq.

chaque jour d'un soleil[1], dont le corps est nouveau, mais dont l'âme est l'âme qui a servi à tous les soleils précédents. Ailleurs, au contraire, c'est le même corps qui, réuni à son âme, reparaît chaque matin. Dans les deux cas le résultat était le même : le dieu sortait de la mort et rentrait dans la vie. Après avoir identifié la vie du Soleil à la vie de l'homme et Râ à Osiris pour un premier jour et pour une première nuit, il était bien difficile de ne pas aller plus loin et de ne pas les identifier pour tous les jours et pour toutes les nuits qui suivaient, c'est-à-dire de ne pas déclarer que l'homme et Osiris renaissaient chaque matin comme Râ et avec Râ. Le développement de la conception religieuse que je crois reconnaître comportait donc deux périodes successives : 1° Le Soleil est comparé à l'homme, meurt comme lui, devient comme lui Osiris ; 2° du moment que le Soleil est devenu un Osiris, puisque Râ renaît chaque matin, Osiris naît chaque matin avec Râ, devient Râ et l'âme humaine devient Râ comme Osiris. La preuve de cette transformation nous est fournie par des stèles funéraires de la XXe dynastie, sur lesquelles j'ai déjà attiré plusieurs fois, sans grand succès, l'attention des égyptologues[2]. Elles sont dédiées à *l'Ame instruite du Râ Pennoubou, Hâ, Khâmi*, selon le nom du personnage, ou même à l'*Osiris âme instruite du Râ tel ou tel*. Il est impossible de mieux trouver pour montrer à quel point certains Égyptiens de l'époque thébaine confondaient les destinées de l'âme humaine de Râ et d'Osiris. L'âme y est un dieu Râ qui ne meurt le soir que pour renaître le lendemain, et ce dieu Râ lui-même est un Osiris qui revient à la vie.

Examinons maintenant les deux livres et voyons comment les idées que je viens d'exposer y sont développées et mises en action. Le plus répandu était celui qui portait le titre de *Livre de ce qui est en l'autre monde* ou *Livre de savoir ce qu'il y a dans l'autre monde*. J'ai déjà dit ailleurs les raisons qui m'empêchent d'admettre l'existence d'un *ciel inférieur* en Égypte[3]. Le mot *Douaout* est intraduisible pour nous, qui avons sur la constitution de l'univers des

1) Nous verrons plus loin que le Soleil mort, Afou, est laissé, comme momie, dans l'autre monde, à la fin de la douzième heure de la nuit, et remplacé par le scarabée du Soleil levant.

2) G. Maspero, *Rapport sur une Mission en Italie*, dans le *Recueil*, t. III, p. 104-106.

3) Cfr. *Revue des Religions*, t. XV, p. 273 sqq.

idées différentes de celles des Égyptiens ; en disant *l'autre monde*, j'emploie de parti pris un terme assez vague pour ne donner aucune idée fausse au lecteur. A proprement parler, le *Douaout* était une région obscure, située au delà des limites du firmament terrestre, sur le même plan horizontal que le ciel, et séparée de lui par les montagnes qui resserraient notre terre de tous côtés. Ce royaume de ténèbres était séparé du royaume de lumière par une sorte de zone neutre qui comprenait à l'ouest et à l'est l'espace d'une heure, celle où le soleil étant couché, le jour se retire graduellement, celle où le soleil étant sur le point de se lever, le jour apparaît graduellement. Le *Livre de l'autre monde* traitait de cette contrée ténébreuse et des moyens de la parcourir. Le soleil mort, au moment où il y pénétrait, n'avait plus ses noms diurnes ; ce n'était pas une âme, comme l'a dit M. Lefébure[1], c'était un corps, ou plutôt un cadavre, le cadavre de Râ ou d'Hor, comme l'indique le nom *Afou*, la chair, qu'on voit partout tracé au-dessus de sa figure. Le cadavre du dieu solaire, accompagné de dieux mortuaires et du *double* d'un dieu cosmique, *Shou*, avait seul le droit de traverser le domaine de la mort, encore n'y réussissait-il que par incantations et arts magiques. Il accomplissait point pour point, chaque nuit, les cérémonies que Hor avait accomplies pour son père Osiris et qui avaient assuré l'immortalité à ce dernier. Hor avait voulu faire bénéficier de sa découverte les autres morts, dieux ou hommes, qui se déclaraient ses servants (*Shasou-Hor*). La *maison mystérieuse*[2] (*aït amonit*) que renfermait le Douaout, et où, je crois, que reposait le corps même d'Osiris, il en avait décoré les murs de tableaux représentant les dieux de chaque heure de la nuit, bons ou mauvais, et de textes où les particularités du voyage étaient décrites, où les noms des localités et de leurs habitants étaient énumérés, où les discours échangés entre le soleil, les morts et les dieux étaient reproduits tout au long. On savait quelles parties de ce livre étaient sur chaque paroi, si c'était sur celle du nord ou du sud, sur celle de l'est ou de l'ouest, on en avait copie, on espérait qu'en les retraçant fidèlement sur les murs de chaque tombe,

1) « The nocturnal sun was a soul, and had consequently the head of a male sheep. » *The Book of Hades*, dans les *Records*, t. X, p. 83.

2) *Aït amonit* paraît être un synonyme de *Shetaït*, qui désigne le *cercueil*, le *tombeau*, et, par suite, le tombeau entier d'Osiris, l'autre monde.

« d'après le modèle peint dans la maison mystérieuse », on donnerait à l'âme humaine les connaissances nécessaires pour mener à bonne fin l'aventure de son voyage en l'autre monde. Le *Livre* avec ses tableaux était donc gravé dans les tombeaux et sur les sarcophages; transcrit sur papyrus, on en fournissait, vers la XXe dynastie, un exemplaire aux momies des gens dévots surtout des prêtres et prêtresses d'Amon-Râ. Il était long, dispendieux, exigeait trop de temps et d'espace; on l'abrégea. Un texte courant, où l'on ne mit que les renseignements indispensables, sans discours ni vignettes, remplaça le texte illustré des sept premières heures de la nuit dans la plupart des papyrus; le texte des cinq autres heures fut respecté, nous verrons plus tard pour quelle raison. Le tombeau de Séti Ier renferme à la fois l'*Abrégé*, que M. Lefébure préfère appeler le *Résumé*, et la rédaction illustrée des onze premières heures. Elles sont semées un peu au hasard à travers les salles, deux heures par ici, trois ou quatre par là. Les tableaux sont très soignés, les textes assez corrects, quoiqu'on en ait dit : l'exemplaire de Séti Ier devra, jusqu'à nouvel ordre, servir de base à toute édition critique du *Livre*. Je l'ai restitué et corrigé par endroits grâce aux exemplaires qui nous ont été conservés sur le sarcophage de Nectanébo Ier [1] et dans les papyrus de Paris, de Turin, de Boulaq, publiés par MM. Pierret[2], Lanzone[3] et Mariette[4]. Le texte avait été étudié par Champollion [5], puis par Birch [6], et traduit en grande partie par Dévéria [7], d'après le Papyrus du Louvre que Pierret a publié depuis. Dévéria mourut avant d'avoir achevé sa traduction : il l'avait menée d'ailleurs d'après un système de mysticisme à outrance, rendant par *mythe* le mot qui signifie *image*, *figure*, *tableau*, et négligeant les rubriques magiques dont le texte est semé. J'ai pensé qu'une traduction et une description

1) Dans la *Description de l'Egypte*, Antiquités, t. V, pl. XL-XLI. La *Description* renferme le fac-simile d'un papyrus contenant notre livre (*Ant.*, V, pl. XLIV) qui est aujourd'hui au Louvre (n° 3288).
2) Pierret, *Recueil d'inscriptions inédites du Musée égyptien du Louvre*, t. V, p. 103-148.
3) Lanzone, *le Domicile des Esprits*, Paris, Vieweg, 1879, in-folio.
4) Mariette, *les Papyrus égyptiens du Musée de Boulaq*, t. II.
5) Champollion, *Lettres écrites d'Egypte*, 3e édit., p. 193 sqq.
6) Birch, *The Papyrus of Naskhem*, grand in-8, Londres 1863.
7) Dévéria, *Catalogue des manuscrits égyptiens du Musée du Louvre*, p. 15-48.

rapides de cet ouvrage curieux seraient préférable à la meilleure analyse pour les lecteurs de la *Revue des Religions*. On a tant parlé, même entre égyptologues, des idées sublimes et des conceptions profondes qu'il était censé renfermer, que les lecteurs non égyptologues seront certainement désappointés en le lisant. C'est pourtant un document précieux pour l'histoire de la pensée religieuse, car on y saisit nettement les procédés employés par certains théologiens égyptiens pour essayer de concilier les théories opposées qui avaient cours sur l'autre monde, et sur la vie que les âmes y menaient en compagnie des dieux.

Le titre du livre, tel que le donnent le résumé et les papyrus, est assez simple. « Commencement de la Corne d'Occident, limite extrême des tenèbres concrètes[1]. » La *Corne d'Occident* (*Apit nte Amentit*) est une expression géographique analogue au Νότου κέρας des Grecs, par exemple, et servant à désigner la limite extrême du continent nocturne, comme Νότου κέρας désignait la limite extrême du continent africain. A la Corne d'Occident commençaient les *ténèbres concrètes* (*kakoui samoui*). Ce n'est pas sans intention que j'emploie *concret* pour traduire l'épithète *samoui*, litt. *assemblées*. Le mot *épais*, dont on se sert d'ordinaire, ne me paraît pas rendre suffisamment la valeur du terme égyptien. Les anciens ont cru pendant longtemps qu'aux extrémités du monde, l'air s'épaississait de façon à former comme une matière concrète, irrespirable à l'homme, impénétrable aux rayons de la lumière[2]. Cette substance, dont Pythéas avait cru rencontrer les premières traces dans les brouillards de nos mers septentrionales et qu'il appelait le poumon marin, me paraît être celle dont se composaient les ténèbres de l'autre monde égyptien. Quoiqu'il en soit de cette explication, le sens général du titre abrégé est fort clair : je n'en dirai pas autant du titre plus développé qu'on rencontre au tombeau de Séti Ier, en

1) Lefébure, *Tombeau de Séti Ier*, IVe partie, pl. XXIV, l. 1-2; Pierret, *Inscriptions*, p. 104; Déveria, *Catalogue*, p. 21. Le titre abrégé *Ta-Shâït ami-Douaout*, « Le livre de ce qui est dans l'autre monde », se trouve dans l'exemplaire publié par Denon, *Voyage*, pl. 137.

2) C'est à une conception de ce genre qu'appartiennent les gousses d'air feutré remplies de feu qui, d'après Anaximandre, formaient les étoiles (Zeller, *Histoire de la Philosophie*, Trad. Boutroux, t. I, p. 231-232); Anaximène faisait tout sortir de l'air par raréfaction ou par condensation (Zeller, *op. c.*, p. 248 sqq.).

tête de la première heure de la nuit[1]. Chaque membre de phrase y est répété deux fois, sur deux colonnes parallèles et en deux orthographes différentes, et les phrases sont réparties dans trois registres superposés ; toutefois, comme avec la meilleure volonté du monde, le texte ne fournit pas assez de matière pour couvrir l'entière surface de la muraille, la plus grande partie du registre médial est demeurée en blanc. Cet agencement nuit à la clarté de l'exposition, pas assez pourtant pour qu'on ne réussise à reconstituer la suite des idées. « Écrits et tableaux de la maison mystérieuse où se tiennent les âmes, les dieux, les ombres, les mânes, et qui composent le *commencement de la Corne d'Occident de la montagne d'Horizon Occidentale, limite extrême des ténèbres concrètes de la montagne d'Horizon occidentale,* qui contiennent la connaissance[2] des âmes de l'autre monde, qui contiennent la connaissance des âmes mystérieuses, qui contiennent la connaissance des portes et des voies sur lesquelles voyage le Dieu Grand, la connaissance de ce qu'il y a dans les heures (de la nuit) et de leurs dieux, la connaissance de la marche des heures et de leurs dieux, qui contiennent la connaissance des hommages et services que ces dieux rendent à Râ, la connaissance des discours qu'il adresse à ces dieux, la connaissance des dieux bienveillants et des dieux destructeurs. » Où l'*Abrégé* se contente de donner le titre de l'ouvrage, la rédaction complète indique le détail des matières qui y sont exposées. Le livre est un véritable traité de géographie fantastique, le routier, ou plutôt, puisque le soleil voyage par eau, le portulan de l'autre monde. La situation des contrées y est décrite, le nom des princes, la nature des habitants, l'indication des portes à franchir et des chemins à parcourir. L'âme la plus ignorante ne pouvait manquer de faire une traversée heureuse, du moment qu'on lui remettait un guide aussi complet et aussi minutieux.

L'autre monde, le *Douaout*, est, comme l'Égypte, une vallée resserrée entre deux montagnes, coupée au milieu par un fleuve, l'*Oirounas* dont les eaux coulent de l'Ouest au Nord, pendant la moitié du trajet, pour redescendre ensuite du Nord à l'Est. Le livre des Portes le compare au corps d'Osiris recourbé en cerceau

1) Lefébure, *Tombeau de Séti I*er, IVe partie, pl. XXIV, Champollion, *Notices*, t. I, p. 798.

2) Litt. « Qui connaissent la connaissance. »

et touchant de la pointe des pieds le sommet de son propre crâne; il n'avait donc pas plus de largeur par rapport au reste du monde, que le corps humain n'en a par rapport à sa longueur. Cette Égypte ténébreuse était partagée en douze régions correspondant à chacune des heures de la nuit et qui formaient chacune une contrée, *Sokhit*, une cité ou un nome[1], *Nouït*, un entrepôt ou cour bordée de chambres et de maisons séparées servant de magasin, de logis ou de prison, l'*ergastule* antique (*ârrît*), une sorte de salle voûtée, *qrirît*, un *cercle*, pour employer l'expression de Dante. L'idée n'était pas nouvelle : deux chapitres du *Livre des Morts*[2] nous montrent le royaume d'Osiris divisé en entrepôts ou cours (*ârritou*). Toutefois le nombre de ces *ârritou* osiriens n'est que de huit, tandis que les *ârritou, nouîtou, qriritou* de notre livre sont au nombre de douze, comme les heures de la nuit. Les théologiens avaient donc rajeuni une vieille conception, en y mêlant une conception astronomique empruntée à la division du jour et de la nuit en heures égales, c'est-à-dire empruntée au mythe solaire. Chacune de ces *cités* est représentée sur une partie de la muraille, au hasard et sans suite : le mort était censé se reconnaître aisément au milieu des peintures exécutées dans son tombeau. Les *cités* sont divisées en trois registres superposés, et souvent subdivisés eux-mêmes en registres secondaires : au milieu, le fleuve céleste, sur lequel la barque solaire flotte, en haut la rive gauche et en bas la rive droite, habitées par les dieux, les animaux, les êtres bons ou mauvais qui vivent dans l'heure. Le grand nombre et la figure étrange de ces personnages ont étonné les égyptologues, qui ont voulu leur reconnaître une valeur symbolique dont le sens profond échappe souvent à notre intelligence moderne. Plusieurs d'entre eux sont des dieux anciens, dont j'aurai plus tard à définir le rôle. Les autres sont ce que nous appellerions des génies et non des dieux, et forment la population réelle des régions d'outre-ciel. Je ne crois point, quant à moi, que les Égyptiens aient jamais eu la moindre idée symbolique en les créant. Du moment qu'ils avaient imaginé un autre monde, ils l'avaient imaginé peuplé, comme le nôtre, de dieux, d'animaux et d'hommes. Les

1) Cfr. sur la *nouit*, Maspero. *Etudes Égyptiennes*, t. II, p. 31 sqq.

2) *Le Livre des Morts*, ch. CXLIV, CXLVII, *édit.* Naville, t. I, pl. CLIV, CLXIII, CLXV sqq., et *Einleitung*, p. 171, 173, 176-177.

hommes n'étaient que la partie survivante des hommes terrestres, mais affaiblie par la mort : les dieux et les animaux étaient en partie bienfaisants, en partie malfaisants, comme les dieux et les animaux de notre terre. Le nombre de tous ces êtres était infini, comme celui des êtres qui peuplent notre monde, mais les Égyptiens ne s'étaient inquiétés de nommer et de dépeindre que ceux qu'ils supposaient devoir être en rapports directs avec leurs âmes et avec les âmes des dieux : de même chez nous, où, bien que les diables soient légions, on n'a attribué un nom et une personnalité qu'au petit nombre. L'existence de ces tribus extérieures au monde terrestre n'a donc rien que de naturel: ce qu'il y avait de factice en elle, c'est la forme et le nom qu'on leur donnait. Pour certaines, on avait ou on croyait avoir des indications suffisantes. Si les génies qui acclament le soleil couchant et lui ouvrent les portes de la nuit sont des cynocéphales, c'est que les singes ont l'habitude de jacasser une demi-heure durant, chaque soir, au coucher du soleil. Les tribus barbares affirment aujourd'hui encore qu'ils saluent le soleil et lui rendent un culte. Pour la plupart, ce genre de renseignement faisait défaut, mais, comme on savait qu'ils dévoraient l'âme, la déchiraient, la mutilaient, la mettaient en pièces, avec leurs ongles, avec des couteaux, avec des armes de diverses espèces, on leur avait donné des surnoms significatifs de ces actes et de tous ceux dont on les supposait capables : tels d'entre eux s'appellent *Donit*, la trancheuse, *Nokit*, la déchireuse, *Patiti*, le cabrioleur, *Shosri*, le piquier; etc. Comme les dieux des *Indigitamenta*, on dérivait leur nom de la fonction qu'ils étaient censés remplir. Le nom, de son côté. entraînait la forme : la *Trancheuse* et la *Déchireuse* étaient des femmes armées d'un couteau, le *Piquier* et le *Lancier* étaient des hommes munis d'un javelot. Les noms significatifs s'épuisaient vite ; il fallait bien chercher des noms qui n'avaient plus de rapport avec la fonction exprimée, et alors la fantaisie se donnait pleine carrière. Les théologiens et les peintres égyptiens ont agi comme les théologiens et les peintres chrétiens qui voulaient décrire ou représenter l'enfer : ils ont cherché dans leur imagination les formes que la religion ne leur avait point révélées, mais les formes seules, car les êtres n'étaient que trop réels à leurs yeux.

La première heure était moins peuplée que les autres. L'*Abrégé* la décrit de la façon suivante : « Quand ce Dieu entre (étant encore)

en terre, en l'*Arrit* de la Montagne d'Horizon Occidentale, c'est cent-vingt stades [1] de navigation qu'il fait en cette *ârrit*, avant qu'il arrive aux dieux de l'autre monde [2]. *Nit-rî* (bassin de Râ), est le nom de cette première contrée de l'autre monde ; il y distribue des champs aux dieux qui l'accompagnent, et il commence à adresser à cette région les paroles qui règlent les destinées des dieux de l'autre monde. Quand on fait cela à l'image de ce qui est dans la maison cachée de l'autre monde, quiconque sait que ces tableaux sont une reproduction du dieu grand lui-même, cela lui sera utile sur terre, en vérité, et cela lui sera utile aussi en l'autre monde. *Oushmit hâitou Khoftiou Râ* (celle qui broie les fronts des ennemis de Râ) est le nom de la première heure de la nuit qui guide ce Dieu Grand en cette *ârrit* [3]. L'édition illustrée, reproduit, en le délayant, le texte de l'*Abrégé*. C'est d'abord une indication générale reproduite en deux orthographes différentes, à la suite du titre : « Quand ce dieu entre (var. : « Quand les dieux « entrent ») en cette *ârrit* Occidentale de la Montagne d'Horizon, se trouvant en un canton de cent-vingt stades, lorsque sa barque est arrivée aux dieux de l'autre monde, il voyage en suivant (Var., « au « nord de ») l'Oirounas. [4] » Le tableau représente, ainsi que l'annonce le titre, le domaine de la première heure de la nuit. La bande médiane, l'Oirounas, est divisé en deux registres secondaires. Le premier renferme la barque du soleil après midi, la Saktit, reconnaissable au tapis frangé qui décore la proue. Le soleil mort, *Afou*, à corps humain et à tête de bélier, est debout dans la cabine [5]. A

1) Le Papyrus du Louvre donne ici la variante : « Après que la Majesté de ce Dieu Grand s'est joint à l'Oirounas, c'est trois cent neuf stades de longueur qu'a cette contrée, et cent vingt stades de largeur. »

2) Lit. : « Point n'atteindre lui aux dieux de l'autre monde. »

3) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, IVe partie, pl. XXIV-XXV, l. 3-22 ; Pierret, *Inscriptions*, p. 104-105 ; Dévéria, *Catalogue*, p. 21-22.

4) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, IVe partie. pl. XXIV ; Champollion, *Notices*, t. I, p. 798, où le texte est plus complet que dans Lefébure. Les variantes de la seconde colonne sont évidemment fautives.

5) J'ai déjà dit plus haut (p. 272 et note 1) que le dieu était un cadavre *Afou* ; il ne peut donc avoir reçu la tête de belier, parce qu'on le considérait comme étant une âme, ainsi que le voudrait M. Lefébure (*The Book of Hades*, t. X, p. 83). Le bélier, en tant qu'animal sacré, était le corps où allait se loger l'âme de l'Osiris, à Mendès. et des autres dieux morts identifiés à Osiris ; c'était le support de l'âme osirienne. Il était donc naturel

l'avant, Ouapouaïtou, le *Guide des chemins célestes* pendant le jour, surveille l'horizon; derrière lui, on aperçoit *Sa*, le savant, le pilote de tête, qui connaît les courants, les bancs de sable, l'aspect de la côte, puis *Nibit-oua*, la patronne de la barque, coiffée comme Hathor. L'arrière est occupé par *Har-hakonou*, Hor le crieur, le capitaine d'armes du bord, par *Ka-Shou*, le double du dieu Shou, par *Nahsou*, le veilleur, par *Hou*, le pilote de queue qui répète au timonier *Kharp-oua*, le directeur de la barque, les indications de *Sa*, transmises par *Har-hakonou*. L'équipage actif, ainsi constitué, changera peu au cours du voyage. La barque est précédée d'une longue procession de dieux, les deux Mâit (Vérités) avec leur plume sur la tête, *Noknouf* (le découpeur), armé d'un couteau, *Khontamenti* en forme de momie, *Sokhit*[1] à tête de lionne, *S-haz oïrou* (le grand inspecteur), à tête de bélier, quatre cippes à tête humaine qui représentent autant d'images parlantes du soleil, animées chacune par une de ses quatre âmes et nommées *Ouz-mouti Ra*, le porte-paroles de Râ, *Ouz-mouti Toumou*, le porte-paroles de Toumou, *Ouz-mouti Khopri*, le porte-paroles de Khopri, *Ouz-mouti Osiri*, le porte-paroles d'Osiris; le gardien des heures, *Sa Ounnoutou* marche en tête avec un serpent. La légende qui court horizontalement au-dessus de cette scène explique les détails. « Arrivée de ce dieu dans la barque Saktit[2], navigation en l'*ârrit* de cette cité, dont la longueur est de deux cent vingt stades qu'il parcourt en suivant l'Ourounas, et dont la largeur est de trois cents stades : il distribue des champs aux dieux qui le suivent[3]. *Nitrî*

qu'on donnât au Soleil mort et devenu un Osiris le corps qui servait de support à l'âme de l'Osiris réel. J'ajouterai que, le même fait étant vrai de toutes les âmes osiriennes, le bélier finit par devenir, comme l'oiseau, le représentant sensible de la survivance humaine, et par avoir le sens d'*âme*. L'interprétation de M. Lefébure n'a donc rien d'invraisemblable en elle-même et serait très bonne, si les théologiens, pour prévenir tout mécompte, n'avaient pris soin d'appeler le Soleil mort *Afou*, la chair, et *Afou-Râ*, la *chair de Râ*.

1) Var. *Sokhmit*.

2) Le texte de Champollion, *Notices*, t. I, p. 438, devrait se traduire : « Le nom de cette contrée est Mâiti. » J'ai suivi le texte fourni par le sarcophage de Nectanébo (*Description, Ant.*, t. V, pl. 41, 5) confirmé par celui de Séti I[er] : le signe de la négation a été mis par erreur pour celui des jambes.

3) Les deux éditions de Lefébure (pl. XXV) et de Champollion, *Notices*, t. I, p. 438, portent ici les mêmes fautes, qui sont le fait des dessinateurs antiques et non des copistes modernes.

est le nom de cette contrée; *Ari-nibaoui* (gardien des deux flammes), le nom de son gardien. Ce Dieu commence à adresser à cette région les paroles qui règlent les destinées des dieux de l'autre monde[1]. » Le second registre de la bande médiale porte également une barque, mais une barque sans tapis d'avant. Un gros scarabée est debout au milieu, entre deux hommes accroupis qui lèvent leurs mains vers lui. C'est une forme d'Osiris comme l'indique la légende *Khopri-ni-Osiri*, tracée au-dessus : elle vient au devant du soleil pour le convoyer à travers le domaine de l'heure. Trois serpents : *Sak-ro*, *Safi*, *Nipoun*, et six génies armés de serpents, trois à tête humaine, trois à tête d'épervier, marchent devant la barque, sous la conduite d'un génie *Nabiti*, armé des deux crochets, des deux *Nit* du Midi et du Nord et d'une déesse stellaire, *Arrit*, la Chèvre. La légende placée au-dessus de ces personnages est, comme la précédente, une paraphrase des termes de l'Abrégé. « Cette *ârrit*, ce Dieu grand la traverse en forme de bélier et se transforme; puis quand il a traversé cette *ârrit*, les morts qui sont derrière lui ne montent point [avec lui dans les autres heures], mais ils restent tenus en cette *ârrit*, et il adresse la parole aux dieux dans cette *ârrit*. Si l'on fait cela selon les formules de la maison mysterieuse, à l'image de ce qui est ordonné dans la maison mystérieuse, c'est utile pour l'individu qui le fait[2]. » La légende ne s'applique pas qu'à cette première heure, elle a trait à tout ce qui concerne la nuit entière. Elle affirme que le soleil se transforme en bélier au moment où il pénètre dans l'autre monde, et en effet, le soleil est un dieu, Afou, à tête de bélier. Elle affirme encore que les morts entrés dans l'autre monde à la suite de Râ, ne passent pas dans les autres heures à la suite du dieu, mais s'établissent dans la première heure et y restent. Les morts en question sont ceux qui allaient attendre à la *Bouche de la Fente*, l'arrivée de la bari solaire[3] et qui entraient avec elle dans le Douaout où sont les morts du com-

1) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, IVe partie, pl. XXV-XXVI; Champollion, *Notices*, t. I, p. 438-439.

2) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, IVe partie, pl. XXV-XXVI; Champollion, *Notices*, t. I, p. 800. Les deux copies sont incorrectes, tant du fait des dessinateurs anciens que des modernes : elles se complètent et se corrigent l'une par l'autre.

3) Cfr. Maspero, *Etudes égyptiennes*, t. I, p. 115, où est donné le texte de la formule qui nous apprend ces faits.

mun : les morts royaux et ceux qui connaissaient le livre obtenaient la faveur de monter dans la barque et d'accomplir le voyage en compagnie et sous la protection de l'équipage divin. Les génies échelonnés sur les deux rives ne sont pas tous des habitants de la première heure. Quelques-uns sont placés comme en faction à l'entrée et ne pénètrent pas plus loin, les autres se joignent à l'escorte du dieu et l'accompagnent jusqu'à la limite opposée de l'heure, puis reviennent promptement à leur poste : aussi le texte de l'*Abrégé* nous dit-il formellement que le soleil mort parcourait les cent vingt stades de la région, avant de rencontrer les divinités de l'autre monde. Deux premiers groupes, de neuf cynocéphales chacun, se présentaient d'abord à ses regards : en haut « les dieux qui ouvrent à la Grande-Ame », les portes de l'Occident, en bas ceux qui chantent « les louanges de Râ quand il entre dans l'autre monde, » tous avec leurs noms écrits auprès d'eux, en deux orthographes différentes. Tandis que ces bons singes exécutaient leur consigne, un changement s'opérait sur la barque. Le soleil vivant avait à côté de lui pendant le jour douze déesses[1], une pour chaque heure de lumière, qui « l'acclamaient sur terre, » elles sont figurées au registre supérieur. Arrivé dans le royaume de la nuit, il substituait à ces déesses dont les services lui etaient désormais inutiles, douze uræus qui vomissaient la flamme et qui avaient pour fonction « d'éclairer les ténèbres dans l'autre monde ». Cette opération était compliquée d'une autre opération double également. Deux bandes de neuf génies reprenaient et prolongeaient le chant des cynocéphales : en haut, trois hommes à tête de crocodile, trois à tête d'épervier, trois à tête humaine « adoraient Râ ; » en bas, neuf génies à tête humaine, debout, les bras levés « adoraient *Nib-psitou,* » le maître de l'Ennéade divine[2], en d'autres termes, le soleil. A côté d'eux, le tableau nous montre deux nouveaux groupes de douze déesses : en haut, « les déesses qui guidaient le dieu grand » chacune à son tour, les douze heures de la nuit ; en bas, les déesses qui acclament Râ dans ses voyages à travers « l'Oirounas, » une pour chaque heure de la nuit, et qui font pen-

1) *Noutritou sansiou âmi-tô.*

2) Les variantes phonétiques que j'ai trouvées dans le texte des pyramides montrent qu'il faut lire *psitou* dans certains cas, et, dans certains autres, *paouttou,* le nom du chiffre 9 et de l'Ennéade divine.

dant aux déesses qui louaient le dieu, pendant le jour[1]. Nous savons, par les textes et par les tableaux[2], que les cynocéphales et leurs compagnons vivaient sur la limite du jour et de la nuit, et qu'ils appartenaient aux deux mondes. Les textes ne nous disent pas ce que deviennent les quatre groupes de douze déesses, mais tout nous prouve qu'elles faisaient partie de l'équipage permanent de la barque divine : chacune d'elles avait son heure de quart pendant laquelle l'une éclairait, l'autre pilotait, la troisième acclamait le soleil. Les déesses de jour ne reprenaient leur service que le lendemain matin et se reposaient la nuit durant.

Voilà pour la première heure ; les onze autres sont ordonnées de la même façon. Le soleil mort voyage à travers l'autre monde de la même façon qu'un Pharaon parcourant ses États. L'équipage de sa barque est composé comme l'équipage de la bari royale, et la conduite du dieu est calquée sur la conduite du Pharaon. Les textes historiques nous parlent parfois du souverain « qui vient, écrasant le mal, se levant comme Toumou lui-même et restaurant ce qu'il avait trouvé en ruines, prenant l'administration de chaque cité l'une après l'autre, faisant connaître à chaque cité ses frontières d'avec la cité voisine et dressant leurs stèles-frontières durables comme le ciel, répartissant leurs eaux selon ce qui était dans les livres, réglant l'impôt suivant l'évaluation du produit[3]. » C'est dans une tournée de ce genre qu'Amenemhâït Ier avait donné la principauté de Mônâït-Khoufou au père de la mère de Khnoumhotpou, et dans une autre tournée qu'Amenemhâït II avait confirmé en faveur de Khnoumhotpou la donation faite par son prédécesseur. L'opération est décrite en termes légaux : « Le roi me fixa une stèle de limite au midi, dressant celle du nord durable comme le Ciel, il fixa la frontière occidentale au milieu du bras du Nil. » Voilà qui explique les singulières expressions dont notre texte se sert pour caractériser les actions du Soleil dans chaque heure. Le Soleil, lui aussi, parcourt la nuit, en « adressant à chaque région les paroles qui règlent les destinées des dieux de l'autre monde ». Il « écrase le mal », il punit ses ennemis en les

1) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, pl. XXV-XXVI ; Champollion, *Notices*, t. I. p. 437-440, 799-801, *Description Ant.*, t. V. pl. XLI, 5.

2) *Livre des Morts* (*édit.* Naville), ch. xv, pl. XXI-XXII, où les cynocéphales et les génies sont représentés en adoration devant le Soleil couchant.

3) Maspero, *la grande Inscription de Béni-Hassan*, dans le *Recueil*, t. I, p. 162.

livrant aux dieux cruels, en ordonnant de les torturer, de les anéantir, et nous verrons les supplices qu'il leur inflige. Ses fidèles, il les récompense en leur « distribuant des champs », c'est-à-dire en créant ou en enrichissant, dans chaque heure de la nuit, une féodalité analogue à celle que Pharaon créait ou enrichissait dans chaque nome, à chacun des voyages qu'il exécutait en Égypte. Tout cela s'accomplissait, là bas comme ici, à grand renfort de discours éloquents : le Soleil parlait, les dieux répondaient, la foule hurlait. Le travail de répartition est en pleine activité dès la seconde heure. « La Majesté de ce Grand Dieu poursuit son voyage dans l'Oirounas [1] : quatre cent vingt stades en longueur a cette contrée (où il pénètre), cent vingt en largeur. *Biou-touatiou* (Ames de l'autre monde) est le nom des dieux qui sont dans cette contrée. Quiconque sait leurs noms et est avec eux, ce dieu grand lui donne un champ au lieu où ils sont de cette contrée d'Oïrounas, [si bien qu']il se tiendra auprès des dieux debout, qu'il voyagera à la suite de ce dieu grand, entrera au monde terrestre, pénétrera dans l'autre monde, il ouvrira la chevelure des dieux porte-tresses [2], il passera sur le dos du Serpent Mangeur d'âne [3]; dès après la répartition des champs disponibles [4], il mangera les pains destinés à la barque de la terre [5], et on lui donnera les parfums de Tatoubi [6]. Si

1) Ce n'est qu'une paraphrase de la formule égyptienne : *Hotpou mkhet an honou ni noutir pen âa m Oirounas*, lit.: « Se joint après la majesté de ce dieu grand dans l'Oirounas. » Je l'emploierai partout pour ne pas fatiguer le lecteur par la phraséologie égyptienne.

2) Les dieux porte-tresses sont les quatre enfants d'Hor, dieux des points cardinaux et dieux des quatre étoiles qui avoisinent Orion dans les tableaux astronomiques : comme tous les princes royaux, ils ont la tresse de cheveux pendante sur l'oreille droite.

3) Le serpent mangeur d'âne est le grand serpent que les vignettes du *Livre des Morts* (ch. XL, édit. Naville, pl. LIV) nous représentent occupé à dévorer l'âne de Typhon. Comme il était dangereux pour les âmes des morts et pour le Soleil lui-même, c'était une faveur réelle que passer sur son dos sans être inquiété par lui.

4) Lit. : « Après le terrain vide (*Shouti*, φιλότοπος des documents ptolémaïques) réparti. »

5) Le sens de la locution est incertain. Dans le *Livre de l'Enfer* le nom *barque de la terre* est donné à un emblème spécial que je décrirai plus loin. Il est probable que ces mots désignent ici la barque du Soleil qui arrive de terre.

6) Le nom *Tatoubi* est formé comme celui de *Tatounen*, et peut-être désigne-t-il Phtah, comme ce dernier; mais ceci n'est qu'une conjecture.

l'on exécute ces *Biou-douatiou* en peintures à l'image de ce qui est tracé sur les maisons mystérieuses de l'autre monde, — les tableaux commencent à l'ouest[1], — et qu'on leur fasse des offrandes sur terre en leurs noms, cela profitera au mort, en vérité, des millions de fois. Si l'on sait les paroles que disent les dieux de l'autre monde à ce dieu, et les paroles que leur dit ce Dieu grand, cela sera utile même sur la terre, en vérité. Le nom de l'heure de la nuit qui guide ce Dieu grand en cette région est *Shosaït mâkit nibou-s* (l'habile à défendre son maître[2]). » Le tableau[3] nous montre le dieu descendant le cours de l'Oirounas : l'équipage de la barque est toujours composé des mêmes dieux que pendant la première heure, mais les deux uræus jumelles Isis et Nephthys sont lovées à la proue et veillent à la sûreté du dieu. Quatre bateaux plus petits précèdent la bari, de véritables bateaux-fées, qui se meuvent d'eux-mêmes et sont ornés, aux deux extrémités, de têtes marquant la nature du dieu qui les anime. Celui qui ouvre la marche a deux têtes d'homme ; il porte un disque solaire, monté sur un support, et une plume de vérité que tient en équilibre un dieu agenouillé, « celui qui étaie la Plume de Vérité. » Le bateau suivant est décoré également de deux têtes d'homme, mais couronnées des plumes d'Amon : un gros scarabée veille à l'avant, un sistre gigantesque est dressé au milieu, en guise de mât, sous la garde de deux femmes. La troisième barque est décorée à l'avant de la couronne blanche, à l'arrière de la couronne rouge : au milieu, la tête d'Osiris est posée sur le dos d'un lézard gigantesque, entre les deux sceptres des chacals guides des voies du Nord et du Midi. La dernière a pour ornements deux uræus : une femme sans bras est accroupie au milieu, entre deux hommes sans bras, mais debout, flanqués chacun d'un objet où je crois reconnaître un gros épi. Comme dans la première heure, c'est Osiris qui accueille et convoie son sujet nouveau, le Soleil mort : le dieu du grain *Napirou*, qui est dans ce cas une forme secondaire d'Osi-

1) L'incise *hâit skhaou r Amenti* n'est introduite en cet endroit que pour rappeler l'ordre dans lequel les peintures et les écritures devaient être examinées.

2) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, IVe partie, pl. XXV-XXVI, l. 23-40, XXVIII-XXIX, l. 41-61 ; Pierret, *Recueil d'inscriptions*, t. I, p. 105-106, Déveria, *Catalogue*, p. 22.

3) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, pl. XXIX-XXXI, IVe partie.

ris, et qui paraît être le dieu principal de cette deuxième heure, figure avec honneur dans la procession. Les dieux habitants de l'heure sont rangés en file sur les deux rives. Ceux du registre supérieur ont le rôle terrible et les noms redoutables, la *Mangeuse d'impies*, le *Coupeur d'ombres*, etc. La plupart de ceux d'en bas ont un caractère pacifique : ils tiennent un épi à la main ou ont la tête ornée de deux beaux épis. Dès l'entrée, le dieu adresse la parole à tout ce monde, dans un discours qui est malheureusement assez mutilé. « La Majesté de ce dieu se dresse debout, après qu'il est arrivé à cette *ârrit*, et il parle aux dieux qui sont en elle. Ouvrez-moi vos portes, donnez-moi accès à vos *ârrit*, éclairez-moi, guidez-moi, afin que [vous] soyez de mes membres [1], pour que je vous donne à vous de mes corps, pour que je vous fabrique de mon âme, pour que je vous crée de mes opérations magiques, car je suis venu pour me venger moi-même par le sang, par les membres de mes [ennemis], pour anéantir... [2] Ouvrez-moi de vos propres mains, ô Cynocéphales bondissants, donnez-moi accès à vos *ârrit*, ô cynocéphales bondissants, [accueillez ces dieux ?] qui sont de mes âmes divines, soyez bienveillants pour Khopri (le Soleil) qui est est en l'autre monde [3]. Tenez-vous debout [devant moi] comme chefs que vous êtes des bords mystérieux, et faites [don] aux habitants de l'autre monde [qui sont destinés] à [cette] prison [des demeures de] vos demeures, des champs de vos champs. » Voilà le premier de ces discours que le Soleil-Pharaon adressait aux dieux de chaque heure, et dans lesquels, tout en leur rappelant qu'ils tiennent tout de lui, il leur demande de vouloir bien concéder une partie de leur domaine à ceux de ses fidèles qui sont dévoués au dieu Khontamentit et qui sont destinés à s'établir dans cette partie du royaume de la nuit. « Les dieux de cette région à Râ, faisant leur cour au dieu grand : « Voici qu'elles te sont ouvertes les [portes des régions mystérieuses] voici qu'elles

1) *Khopir-[tenou]m hâou-i*, etc., en d'autres termes pour que vous soyiez des miens, créés par moi, et pour que vous jouissiez des bienfaits que j'accorde aux miens.

2) Ici se trouve un membre de phrase que je ne comprends pas, mais qui renferme probablement une allusion aux formes diverses d'Osiris qui précèdent la bari solaire, chacune sur sa barque.

3) *Khopir-tenou khopir-tenou ni Khopri*, etc. Lit. : « Soyez votre être pour « Khopri, » avec une altération intraduisible en français.

te sont ouvertes les portes de l'autre monde! Eclaire les ténèbres...[1]. » Évidemment ils accordaient au soleil tout ce que le soleil leur demandait. « Ceux qui sont en ce dessin, ils adorent ce Dieu grand [2] », dit l'inscription tracée au-dessus d'eux au premier registre, « après qu'il est arrivé vers eux. C'est leur voix qui le guide vers eux et ils gémissent quand il les dépasse après leur avoir adressé la parole; ce sont ces dieux qui font monter vers lui les paroles de ceux qui sont encore sur terre, ce sont eux qui amènent les âmes à leur forme [3]. Leur rôle est de faire fabriquer les tributs de la nuit et de faire les massacres en leurs heures [4]; ce sont eux qui gardent le jour et conduisent la nuit jusqu'au moment où ce dieu grand sort des ténèbres concrètes pour pénétrer en cette *ârrit* de la montagne d'horizon orientale du ciel. Ils crient vers ce dieu grand et hurlent de douleur vers lui, lorsqu'il les laisse derrière lui [5]. Quiconque les connaît sort pendant le jour et se dirige de nuit aux quartiers de la grande cité [ténébreuse]. » Cependant les dieux du registre inférieur, parmi lesquels sont les âmes, accourent, tenant à la main leurs pousses de palmiers, marques des saisons et des années. signes de renouvellement indéfini : « Ceux qui sont dans ce dessin, ils donnent à ce dieu grand leurs saisons, ils donnent les années qui sont en leurs mains [6]. Quand ce dieu grand leur a adressé des paroles, ils lui parlent, ils vivent de sa voix, leurs gosiers respirent, car en leur parlant il leur dit ce qu'ils doivent faire, il leur donne en présent l'abondance de leurs céréales en leurs contrées, et eux ils approvisionnent des légumes verts de l'Oirounas les dieux qui sont à la suite de Râ, ils présentent de l'eau aux mânes selon l'ordre de ce dieu grand, ils brûlent de flammes afin de consumer les ennemis de Râ, jetant les cœurs au feu. Ils crient et ils gémissent lorsque ce dieu les laisse derrière lui. *Am-*

1) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, IVe partie, pl. XXVIII; *Description Ant.*, t. V, p. 41, 5.

2) *[Dou]a-sen noutir pen âa.*

3) Lit. : « Qui font monter les âmes à leurs formes », c'est-à-dire qui leur donnent les biens nécessaires à la vie que le Soleil a demandées pour elles.

4) *Khiritou* est traduit d'après la version de Nectanébo Ier, où il a l'homme renversé pour déterminatif.

5) *Apapou hi senou.* Lit. : « il voyage sur eux. »

6) Le commencement de ce discours a été rétabli d'après la version de Nectanébo Ier.

nibaoui (celui qui est dans la double flamme)[1] est le gardien de cette région ; quiconque le connaît est un mâne muni [de ses enchantements] et ces dieux le protègent[2]. Quiconque sait cela traverse la grande cité de la barque de Râ[3]. » Le colloque de ces derniers dieux, ou plutôt de ces âmes et du soleil, nous est conservé par la longue inscription en colonnes verticales qui termine le tableau. Les dieux invoquent le soleil sous son nom d'Afou, sans que je rencontre dans leurs paroles aucune expression digne d'être remarquée. Le langage du dieu est plus expressif. « Ce dieu grand aux dieux de l'autre monde qui sont dans l'Oirounas : Ouvrez vos portes mystérieuses pour que la vue d'Afou chasse vos ténèbres, pour que vous ayez vos eaux de l'Oirounas et vos offrandes de pains. . . . . pour que vienne l'air[4] à vos nez, si bien que vous ne soyez étouffés, ... pour que vous écartiez vos linceuls, et leviez vos pieds afin de marcher sur eux, pour que vous étendiez vos bras pour vous, et que vos âmes ne soient point écartées de vous. Vous dont la forme est vivante et qui prononcez vos formules, vous qui êtes armés de vos épées et taillez en pièces les ennemis d'Osiris, vous dont les saisons sont durables, dont les années sont établies solidement, et qui existez [votre] existence [en] vos heures, demeurez en vos champs, avec votre orge pour pains et pour gâteaux, et votre blé en marque que vous avez la voix juste, et éloignez-vous de mes barques, écartez-vous de [mes] formes [pour] donner la vie à [cette] contrée, car vous êtes les habitants de l'Oirounas. Mon âme vit comme si elle était l'un de vous ; comme vous combattez pour moi, et que vous me défendez contre Apopi, vous avez vie par mon âme, vous respirez par mon corps, vous conservez perpétuellement vos demeures secrètes qui vous ont été attribuées pour que vous y soyez, vous montez vers vos âmes pendant le jour, vous êtes derrière moi dans l'autre monde, quand je traverse la nuit et que je lutte contre les ténèbres; faites que j'arrive vers l'horizon et

1) Il est représenté à la planche XXX veillant sur les dieux coiffés d'épis.

2) Rétablir, d'après Nectanébo I[er], *aou rekh-sou m khou âpir khoou-senousou.*

3) Ici, une formule abrégée que je restitue en partie d'après la formule citée à la fin de la légende précédente.

4) Le texte ne peut être rétabli en entier, malgré les secours que prête la version de Nectanébo I[er]; la traduction est donc purement conjecturale.

que j'accomplisse mon passage vers l'Orient. Poussez des cris de joie, dieux de l'autre monde, car c'est moi qui vous défends, poussez des cris de joie, car je règle vos destinées. Lorsqu'ils ont parlé à ce dieu en convoyant sa barque [qui vient] de terre, ils l'acclament et ils le conduisent jusqu'à ce qu'il arrive à la contrée des Vaillants qui sont à la suite de l'Osiris. Si l'on fait cela à l'image de tout ce qui est tracé dans la maison mystérieuse, et que l'on sache les paroles [que prononce le dieu et que les habitants du cercle prononceront], cela sera utile à l'individu, [même] sur terre en vérité. Le nom de cette heure est *Soshaït mâkit nibou s.*[1] » Le discours nous apprend nettement et la condition des êtres qui habitaient le domaine de chaque heure et l'étendue de leurs obligations. On voit d'abord qu'ils ne relèvent pas directement de Râ : leur seigneur immédiat est le même que celui de l'heure précédente et de l'heure suivante, Osiris, dont ils sont les suivants *Amiou-khétiou*, et dont ils taillent les ennemis en pièces. Râ est le suzerain de leur suzerain, et c'est en cette qualité qu'il réclame d'eux le service féodal. Il leur a donné des champs comme nous l'avons vu plus haut, mais il résulte de l'énumération des charges attachées à la possession de ces champs que ce sont de véritables fiefs militaires et que les mânes et les dieux établis dans les heures, sont ce que les textes grecs appellent les *guerriers*, μάχιμοι[2]. Le domaine qu'ils ont reçu est assez grand pour les nourrir abondamment s'ils le font valoir : mais il leur est défendu de le quitter et de suivre la barque de Râ au-delà des limites de l'heure. Leur service consiste à repousser les ennemis de Râ, à l'aider dans la lutte qu'il soutient contre les ténèbres, à le défendre contre le serpent Apophi qui cherche à le dévorer, à l'escorter du moment où il a franchi la frontière occidentale de l'heure jusqu'au moment où il arrive aux confins de l'heure suivante. C'est dans le royaume des ombres la reproduction de ce qui se passait sur terre, et l'on peut juger exactement par les obligations de ces fiefs imaginaires ce qu'étaient celles des fiefs réels.

« Ensuite la Majesté de ce grand Dieu pénètre dans cette contrée des *Pirtiou* (Vaillants), et ce dieu y avance à la rame dans le

1) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, IVe partie, pl. XXXI-XXXII.
2) Cfr. Maspero, *Un manuel de hiérarchie égyptienne*, dans les *Études égyptiennes*, t. II, p. 40 sqq.

Nit-Osiri (le bassin d'Osiris), qui a quatre cent quatre-vingt stades en longueur et cent-vingt en largeur. Ce Dieu grand y adresse la parole aux serviteurs d'Osiris pour ce nome[1], et leur fait la distribution des champs pour cette contrée : *Biou shetiou* (Ames mystérieuses) est le nom des dieux qui sont dans cette contrée. Quiconque connaît leurs noms [étant encore] sur terre, lorsqu'il arrive ici au lieu qui est sous [l'autorité d'] Osiris, on lui donne de l'eau pour cette contrée qui est sienne. — *Nit-nib-ouâ khoprit ioutou* (Bassin du Seigneur unique qui produit l'abondance) est le nom de cette contrée. Si l'on exécute en peinture les images mystérieuses de ces *Biou shetiou*, à l'image des peintures tracées sur les maisons mystérieuses de l'autre monde, — les tableaux commencent à l'Ouest, — quiconque les connaîtra lorsqu'il arrivera vers eux, quand il lui faudra passer à travers leurs rugissement, il ne tombera pas dans leurs fournaises[2]; quiconque les connaîtra sera un feudataire qui aura toujours son pain assuré avec Râ[3]; quiconque les connaîtra sera une âme et un mâne, maître de ses jambes, si bien qu'il n'entrera pas aux lieux d'anéantissement, mais sortira en ses formes de vivant, respirant à son gré, vers son heure[4]. Le nom de l'heure de la nuit qui guide ce dieu en cette contrée est *Dounit Biou* (la pourfendeuse d'âmes)[5]. » Voilà le texte de l'Abrégé. La rédaction illustrée l'a scindé en plusieurs parties. La première occupe, à la gauche du tableau, deux colonnes verticales mutilées vers le bas : « La Majesté de ce Dieu pénètre en cette contrée des *Pirtiou* et avance à la rame dans le *Nit-Osiri* : trois cent neuf stades de largeur a cette ré-

1) En d'autres termes, à ceux des êtres fidèles à Osiris, morts ou dieux, qui étaient établis dans le nome de la troisième heure.

2) Lit. : « Est le connaissant eux, en voyager sur eux, où il a passé (*ni si-naf*) à leurs rugissements, point il n'est tombé à leurs fournaises. »

3) Lit. : « Est le connaissant eux en gardien de place (*Ari-istiou*), son pain en face avec Râ. » Le mot *feudataire* ne répond qu'à moitié au sens de *Ari-istiou* : ce mot désigne l'homme qui garde les places d'un autre, et ici il me semble que *les places* ne peuvent être que les terres données en fief par le Soleil aux fidèles d'Osiris.

4) Lit. : « Ils sont en ses formes en goûtant l'air pour son heure, » c'est-à-dire pour l'heure dans le domaine de laquelle le mort a reçu les terres que Râ donne aux fidèles d'Osiris.

5) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, IVe partie, pl. XXIX-XXXI, l. 62-105 ; Pierret, *Recueil d'Inscriptions*, t. I, p. 106-108 ; Devéria, *Catalogue*, p. 22-23.

gion[1]. Ce dieu grand adresse la parole aux mânes qui suivent Osiris pour ce nome...[2]. Le nom de l'heure de la nuit qui guide ce dieu grand est *Dounit-Biou*. Le nom de la porte de ce nom est *Titou* (la preneuse)[3]. » Il n'y a là qu'un renseignement nouveau, le nom de la porte du nome. Chacun des nomes de la nuit avait, en effet, une porte qui le séparait du nome voisin : le fait était déjà connu par la demande que le Soleil adressait aux génies de lui ouvrir leurs portes, mais il est ici constaté explicitement pour la première fois. Le second paragraphe court en une seule ligne horizontale au haut du tableau. « Ce dieu grand règle les destinées des dieux qui suivent Osiris, et leur fait une distribution de champs pour cette contrée. Connaissance des *Biou Shetiou :* — Quiconque connaîtra leurs noms, quand il arrive ici au lieu qui est sous [l'autorité d'] Osiris, on lui donne de l'eau pour cette contrée qui est sienne : *Nit nib-ouâ khoprit ioutou* est le nom de cette contrée. Si l'on exécute ces peintures des *Biou Shetiou*, à l'image des peintures tracées sur les maisons mystérieuses de l'autre monde, — les tableaux commencent à l'Ouest, — c'est utile à l'homme sur terre et au *Khri-noutri* (en enfer) en vérité[4]». La barque du Soleil, toujours pourvue de son équipage, est représentée au registre médial : « Ce dieu grand parcourt *Nit nib-ouâ khoprit ioutou.* » Elle est précédée de trois barques qui marchent à la godille, chacune sous la poussée de deux matelots, debout l'un à l'avant, l'autre à l'arrière. La plus rapprochée porte trois dieux, *Nib-oïs*, *Shafi*, dont le buste est serré dans un linceul étroit qui recouvre les bras ; *Ami-to*, qui est entièrement réduit à l'état de momie. Ce sont donc, comme dans les heures précédentes, des formes d'Osiris qui escortent Râ, et la légende, tracée au-dessus d'elle, ne laisse subsister aucun doute à cet égard : « Celui qui est en ce dessin, il pilote les barques de dessus terre et fait avancer

1) Le chiffre donné en cet endroit diffère, comme on voit, du chiffre donné par l'Abrégé : il est identique à celui que fournit le papyrus du Louvre ; Pierret, *Recueil d'Inscriptions*, t. I, p. 106.

2) Lacune d'un tiers de colonne environ, qui renfermait le nom de la région, *Nit-nib oua khoprit ioutou.*

3) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, IVe partie, pl. XXXII. Le texte de cette heure, mais très mutilé, a été publié par Lepsius (*Denkm.*, III, pl. 135) d'après le tombeau d'Amenhotpou II.

4) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, IVe partie, pl. XXXII-XXXIV.

Osiris à la rame vers ce nome. Quand ce Dieu Grand (le Soleil) arrive et se tient en ce nome, il adresse la parole à Osiris, ainsi qu'à ses suivants, [et alors] ces barques mystérieuses le guident en cette contrée, font avancer ce dieu grand à la rame en cette contrée, vers l'heure *Tounît-Biou*, et ces barques reviennent vers la berge de la porte *Titou* [1], après avoir parcouru cette contrée. Quiconque les connaît est un feudataire et a son pain assuré avec Râ. [2] ». Ici encore nous rencontrons, pour la première fois, une légende qui nous explique clairement le rôle des barques-fées. Elles appartiennent à Osiris le maître de cette heure, et sont montées par les formes du dieu : elles constituent l'escadre du nome infernal, qui convoie le Soleil jusqu'au nome suivant, puis revient prendre sa station à l'entrée du nome, comme l'escadre du nome terrestre faisait quand Pharaon traversait ses eaux. Elles étaient placées sous la surveillance de quatre dieux, dont les bras sont cachés comme ceux d'Osiris. C'est encore au mythe d'Osiris qu'appartiennent les dieux rangés sur les deux rives. Au registre du haut, deux cynocéphales ou deux Thot : *Hri-shâou-f*, qui est accroupi, comme l'indique son nom, sur un tas de sable, et *Zobi noutir*, qui est enfermé dans une chambre voûtée et comme mis en cage. Deux Anubis à tête de chacal, puis un homme et une femme, qualifiés d'*apporteur* (*Anti*) et d'*apporteuse* (*Antit*), parce qu'ils apportent les prunelles des yeux d'Hor, chassent devant eux le grand bélier *Sama khoftiou-f* (qui tue ses ennemis), devant lequel sont alignés une momie : *Paz-ahaït*, qui allonge les mains et se tient debout, un chacal sur son naos avec le sceptre, un homme agenouillé : *An iri-t-rî shotpou noutîrou*, qui « apporte l'œil de Râ et par là met les dieux en paix », une colonnette, appelée le magicien (*Oïr hikaou*), quatre hommes et quatre momies, quatre déesses pleureuses, sous la conduite de Hounou, l'épervier momifié de Sokaris et de Har-khiti. « Ceux, dit la légende, qui sont dans ce dessin, en l'autre monde, avec les chairs de leurs corps, eux-mêmes, dont les âmes parlent en eux, dont les ombres sont réunis à eux, après que ce dieu grand leur a adressé son

1) Lit. : Font le tour ces barques vers la berge de *Titou*. » Malgré l'absence du déterminatif nécessaire, je reconnais dans ce mot *Titou* le nom de la porte de la troisième heure, mentionnée plus haut.

2) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, IVe partie, pl. XXXII-XXXV.

allocution, ils lui adressent la parole, l'acclament et poussent des hurlements de douleur lorsqu'il les laisse derrière lui. Leurs occupations, dans l'Occident, c'est d'écraser les ennemis de Râ, d'entretenir la vie de Nou[1], de faire courir le Nil, et quand celui-ci sort en terre de par eux, ils élèvent la voix et écrasent [ses] ennemis. — Quiconque les connaîtra, lorsqu'il arrivera vers eux, il ne passera pas à leurs provisions, il ne tombera pas dans leurs fournaises[2]. » Sur le registre inférieur, à côté de Khnoumou, à tête de bélier, et d'une douzaine de génies mâles et femelles, les uns à tête d'oiseau et armés de couteaux, les autres à tête humaine, sont assises de nombreuses formes d'Osiris momie, quatre d'entre elles coiffées de la couronne blanche, *Osiris qui gouverne les millions d'êtres*, la mort insatiable, *Osiris Isiti*, Osiris au tombeau, *Osiris Khontamentit*, Osiris qui est dans l'Ouest, et *Osiris Nib-Amentit*, Osiris, maître de l'Ouest, quatre d'entre elles coiffées de la couronne rouge, Osiris primat des dieux, *Osiri Kharp-noutîrou*, Osiris, roi de la Basse-Egypte, *Osiris Nitti*, Osiris sur son trône, *Osiri hri Khondouf*, et Osiris, taureau d'Occident. Deux autres Osiris stellaires, *Ahaou* et *Orion*, s'avancent en détournant la tête vers une déesse qui tient les yeux du Soleil et vers un dieu à forme humaine, nommé *Khotri*. « Ceux qui sont dans ce dessin [et qui sont dans] la demeure du Didou[3], ils adorent ce Dieu grand [le Soleil], et quand ce dieu grand leur a adressé la parole ils vivent, car, en leur parlant, il leur accorde leur eau, et ils reçoivent leurs têtes en même temps que son discours[4]. Leurs occupations, dans l'Occident, c'est de tailler et de trancher les âmes, d'emprisonner les ombres, d'entraîner quiconque leur tombe sous la

1) Lit. : « Ce qu'ils font, c'est dans l'Amenti, écraser les ennemis de Râ, faire être Nou, » l'eau divine d'où découle Hâpi, le Nil terrestre.

2) Nous avons ici la variante *an si naf ni hemhomitou-senou*, qui renferme une négation *an* au lieu de la conjonction *ni*. Je crois bien qu'il y a là une simple faute de copiste; toutefois comme on peut admettre la présence d'un de ces jeux de mots si fréquents en Égypte, j'ai préféré traduire en tenant compte de la négation et du second sens *provisions*, du mot *hemhomit*. La phrase veut dire les mânes qui les connaîtront ne seront pas pris par eux pour servir de provisions et pour être dévorés : c'est ainsi que les compagnons d'Ulysse étaient les *provisions* du Cyclope.

3) C'est-à-dire d'Osiris, seigneur de Mendès et de Busiris.

4) *M hâou tapro-f*, lit. : « En plus de son discours. »

main à leur place d'anéantissement[1]; ils lancent des flammes, ils produisent des feux, et les ennemis sont décapités par leurs épées[2]. Ils acclament et ils poussent des hurlements de douleur lorsque ce dieu grand les laisse derrière lui. *Khotri* est le nom du gardien de cette contrée. Quiconque sait cela, est un mâne maître de ses jambes »[3]. Le dieu nommé Khotri qui, le sceptre à la main, regarde les Osiris et les dieux du registre inférieur, est donc le gardien, le nomarque de ce nome. Nous avions déjà vu, à l'heure précédente, *Ari-nibaoui*, à la même place et avec le même titre : nous rencontrerons d'autres personnages de même nature. La hiérarchie de ces départements mythiques se complète donc, de même que celle des circonscriptions réelles de l'Egypte, d'un supérieur choisi par le roi et qui a la haute main sur tous les possesseurs de fiefs militaires. On voit que ceux-ci ont, à côté de la fonction générale de soldats de Râ et d'Osiris, qui leur commande de détruire, par tous les moyens possibles, les ennemis de ces dieux, une fonction spéciale qui consiste à veiller sur les eaux célestes, de même que celle des habitants de l'heure précédente était de veiller sur la production des céréales. Comme les habitants de l'heure précédente, ils ont, avec Râ, un entretien dont le tombeau de Séti Ier contient jusqu'à trois copies, toutes trois mutilées[4]. Ici encore leur discours n'a pas grande valeur, mais celui de Râ renferme des expressions remarquables : « Ce dieu grand dit aux *Biou Shetiou* (Ames mystérieuses) qui suivent Osiris : « O vous « dont j'ai rendu mystérieuses, dont j'ai occulté les âmes, que « j'ai mis à la suite d'Osiris[5] pour le défendre, pour escorter ses

1) *Rât toumou atiou ounnou r isit-senou nte htoumit*, lit. : « Faire enfermer ceux qui ne sont pas et ceux qui sont vers leur place d'anéantissement. »

2) Lit. : « Les ennemis à l'état de qui ont en tête *amit-topou* leurs épées. »

3) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, IVe partie, pl. XXXII-XXXV.

4) La plus complète est sur la paroi droite du second corridor descendant (Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, Ire partie, pl. XVIII-XX). Les deux autres se trouvent dans Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, Ire partie, pl. XV-XVII et pl. XXII. M. Lefèbure rattache ces trois versions à la quatrième heure de la nuit : le contexte prouve suffisamment qu'il faut les placer à la fin de la troisième heure,

5) *A nou seshto-n-i amonit-ni biou-senou àrou-n-i ni Osiri m-khetou-f*. « Ah ! ceux-ci, j'ai rendu mystérieux, j'ai caché leurs âmes, j'ai monté [elles] à Osiris derrière lui. » Le début de la phrase est un jeu de mots, incompréhensible en français, sur le nom des dieux de cette région *Biou shetiou*, Ames mystérieuses.

« images, pour anéantir ceux qui l'attaquent, si bien que le dieu Hou « est à toi, ô Osiris, derrière toi, pour te défendre, pour escorter tes « images, pour anéantir ceux qui t'attaquent, *si bièn que* Hou est à « toi, ô Osiris, que Sa est à toi, ô Khontamentit [1], vous dont les « formes sont stables, vous dont les rites assurent l'existence [2], « vous qui respirez l'air [de vos narines, qui voyez] de vos faces, qui « écoutez de vos oreilles, qui êtes coiffés de vos coufiehs [3], qui « êtes vêtus de vos bandelettes, qui avez des revenus d'offrandes « à vous sur terre par l'office des prêtres du dieu, qui avez des « champs à vous de votre propre domaine, vous dont les âmes ne « sont point renversées, dont les corps ne sont point culbutés, « ouvrez vos cercles et tenez-vous à vos places, car je suis venu « pour voir mes corps, inspecter mes images qui sont dans l'autre « monde, et vous m'avez convoyé pour me permettre de leur « apporter mon aide [4], si bien que je conduis à la rame ton âme « au ciel, ô Osiris, ton âme à la terre, ô Khonti-augrit, avec tes « dieux derrière toi, tes mânes devant toi, ton être et tes formes « [sur toi ?] et alors ton mâne est enchanté, ô Osiris, vos mânes « sont enchantés, ô vous qui suivez Osiris [5]. Je monte en terre et « le jour est derrière moi ; je traverse la nuit, et mon âme se réu- « nit à vos formes pendant le jour, j'accomplis de nuit les rites « qui vous sont nécessaires [6], j'ai créé vos âmes pour moi, afin « qu'elles soient derrière moi, et ce que j'ai fait pour elles vous « empêche de tomber au lieu d'anéantissement [7] ». — Ce dieu

1) *Hou* et *Sa* sont, comme nous avons vu plus haut, les deux pilotes de la barque solaire, qui passent ici au service d'Osiris.

2) *Khou ni Khopriou-tenou*, lit. : « Exorcisés à vos êtres. » Il faut ne pas oublier que tous les êtres, hommes et dieux, ne subsistent que grâce aux cérémonies et aux paroles magiques (*Khou*) qui entretenaient la vie en eux et les protégeaient contre la destruction.

3) *Kofit ni ǎfenou-tenou* : « Serrés de vos bandeaux qui tiennent vos coiffures. »

4) *Khenou-ni-ten-n-i khonou-ou-i iout-tot-ou r-senou*, lit. : « Vous avez navigué pour moi, moi naviguer aide, (lit. : ouverture-de-bras), vers eux. »

5) *Istou khou ni Khou-k Osiri khou ni khouou-tenou amou-khetou Osiri*. Sur la valeur de *Khou* voir, plus haut, la note 2. Le copiste moderne a passé une ou deux lignes dans une des versions (pl. XVI-XVII), entre la ligne 36 et la ligne 37, et cela est d'autant plus fâcheux que le texte des deux autres versions est incomplet ou incertain.

6) *Iri-ni khouou-tenou n-korhou* : « J'ai fait vos rites de nuit. »

7) *Soutou iri-ni ni-senou an haou-tenou r-hôtmit*, lit. : « Certes ce que j'ai ait à elles, point vous ne tombez dans la maison d'anéantissement. »

grand aborde près de ces dieux et leur fait une allocution, puis prend le large après qu'il leur a adressé la parole. Si l'on exécute [ces tableaux] à l'image des peintures tracées sur les maisons mystérieuses de l'autre monde, quiconque [les connaîtra sera une âme et] un mâne, maître de ses jambes, si bien qu'il n'entrera pas aux lieux d'anéantissement, mais sortira de jour respirant librement à son heure. L'heure qui guide en cette contrée, *Tounit-Biou*, est aux ordres de Séti Ier. » Cette dernière phrase n'est que la dernière phrase de l'Abrégé adaptée, à l'usage du roi dont le tombeau nous a conservé nos textes.

Ce discours ne suit pas immédiatement les tableaux qu'il complète : il a été transporté, faute de place, sur les murs du couloir qui conduit obliquement de la vallée à la chambre du tombeau. Il y a été répété trois fois avec le discours initial de la quatrième heure, non que ces deux textes fussent plus importants que les autres, mais l'espace dont les artistes disposait était dans deux des cas assez malaisé à couvrir, et les discours le couvraient bien. Le texte de notre livre va donc se trouver pour quelque temps divisé en deux parts ; l'abrégé se développe sur les parois de la chambre où sont les trois premières heures, la rédaction illustrée se déploie dans les couloirs. « Ensuite, la majesté de ce dieu pénètre par halage dans le cercle mystérieux de l'Occident, réglant les destinées des êtres qui sont en lui par sa voix et sans les voir. Le nom de ce cercle est *Onkhit khopirou* (vivante d'êtres, grouillante de vie). Le nom de la porte de ce cercle est *Amonit staouou* (celle qui cache les couloirs ou les halages). Celui qui connaît cette figure des voies mystérieuses du *Rostaouou* (la porte des couloirs ou des hâlages), les chemins compliqués de l'*Ammah*[1], les portes secrètes qui sont dans la terre de Sokaris, le dieu qui est sur ses sables, celui-là mange des pains destinés à la bouche des vivants dans le temple de Toumou ; celui qui les connaît parcourt les voies, va par les chemins, voit les formes de l'Ammah. Le nom de l'heure de la nuit qui guide ce dieu grand est *Oirit-Sokhmou-s* (celle qui est grande en ses violences)[2]. » La légende de l'heure suivante, la cinquième, est la continuation obligatoire de celle-ci, comme nous

1) Voir *Revue des Religions*, t. XV, p. 279, ce que c'est que l'*Ammah*.
2) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, IVe partie, pl. XXXI-XXXIV, l. 106-138; Pierret, *Revue d'Inscriptions*, t. I, p. 108-109 ; Dévéria, *Catalogue*, p. 23.

le verrons plus loin en étudiant les tableaux : j'en donne donc la traduction sans plus tarder : « Tandis que la majesté de ce dieu grand est halée sur la bonne voie[1] de l'autre monde en la moitié supérieure de ce cercle mystérieux de Sokari, le dieu qui est sur ses sables, sans voir ni discerner cette figure mystérieuse du pays qui renferme les chairs de ce dieu (Sokaris), les dieux qui sont avec ce dieu (Sokaris) entendent la voix de Râ qui s'adresse à la place où est ce dieu (Sokaris). Le nom de la porte de cette cité est *Kharp-noutîrou* (celle qui prime les dieux). Le nom du cercle de ce dieu est *Amonit* (la cachée), les voies mystérieuses de l'Occident, les portes de cette maison cachée, le lieu secret du pays de Sokaris [où sont] ses chairs, ses membres, son corps en [son] état primitif. Le nom des dieux qui sont dans ce cercle est *Biou Amiou-douaout* (âmes qui sont dans l'autre monde) : leurs formes qui sont en leurs heures, leurs figures mystérieuses et inconnaissables, ne voient pas, n'aperçoivent pas cette figure d'Hor lui-même. — Si l'on exécute ces tableaux selon le modèle qui est tracé sur les parties cachées de l'autre monde, au midi de la maison cachée, celui qui les connaîtra rejoindra son âme et aura sa part des provisions de Sokaris, la déesse *Khomit* ne mettra point son corps en pièces, mais il passera devant elle en paix ; quiconque fera des offrandes sur terre à ces dieux, [cela lui sera utile]. Le nom de cette heure de la nuit qui guide ce dieu grand en ce cercle est *Samit hihitit-oua-s* (le guide qui est au milieu de sa barque[2]). » La différence des termes employés pour la marche du soleil, le nom de la région où est situé le domaine des deux heures, celui du dieu qui y règne nous annoncent un changement de décor et de mythe. Nous entrons, en effet, dans un des plus anciens royaumes des morts que l'Egypte ait connus, dans la terre de Sokaris, sillonnée de couloirs *Staouou*, aboutissant aux grottes *Ammah*, où les mânes vivent dans une obscurité profonde, invisibles, et ne voyant personne, pas même le dieu qui les rassemble autour de lui, car « l'Occident est une place de sommeil et de ténèbres lourdes[3]. » Il

1) *Ouaitou maitou*, « les voies justes », celles que le Soleil doit suivre pour ne point s'égarer.

2) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, IVe partie, pl. XXXIV, XXXV, I, 139-173 : Pierret, *Recueil d'Inscriptions*, t. I, p. 109-111, Dévéria, *Catalogue*, p. 23-24.

3) Voir le texte entier auquel cette citation est empruntée dans Maspero, *Etudes égyptiennes*, t. I, p. 187.

était difficile de concilier les idées qui avaient inspiré cette peinture avec celles que représentait la théorie solaire, et les Egyptiens n'ont pas même essayé de le faire : ils ont simplement superposé l'un à l'autre les deux mondes différents, et fait passer le soleil dans la moitié supérieure de la terre de Sokaris, si haut qu'il ne distingue ni la configuration du pays, ni la forme des habitants, ni l'aspect du dieu. Cette combinaison était d'autant plus indiquée qu'elle répondait à la nature des choses : la partie inférieure était sur terre, dans les sables du désert qui étaient, comme l'indique le titre, le domaine propre de Sokaris; la partie supérieure était au-dessus de l'autre, à la hauteur du ciel, qui est le domaine propre de Râ. Les dessinateurs chargés d'illustrer le texte n'ont pu se tirer que par un artifice de composition des difficultés de rendu que leur offrait cette combinaison. Ils ont conservé les trois registres qui occupent toute la hauteur de la paroi pour représenter la moitié supérieure de la terre de Sokaris : l'Oirounas y coule au milieu, et, sur les deux rives, la procession des dieux se déroule. Ils ont figuré la moitié inférieure de ce monde par un couloir étroit qui, partant du haut de la muraille au point où commence le domaine de la quatrième heure, traverse obliquement le premier tiers du premier registre, longe quelque temps la ligne de démarcation du premier et du second registre, traverse obliquement le second registre, suit quelque temps encore la ligne de démarcation du second et du troisième registre, traverse obliquement le troisième registre et se perd dans le sol un peu avant l'endroit où finit le domaine de l'heure : c'est une ligne brisée qui divise la paroi diagonalement de droite à gauche. Ce couloir s'appelle dans la première partie « les voies mystérieuses du Rostaouou (de la porte des couloirs) » et est coupé entre le premier et le second registre par une porte à un seul battant *Mades samto* : une légende écrite en deux orthographes nous apprend que c'est « les voies mystérieuses du *Ro-staouou*, où le dieu n'entre et qu'il ne parcourt [1], mais qui entendent sa voix [2]. » Dans le second registre, qui est séparé du troisième par la porte *Mades semaou-to*

1) *Routi noutir* (var. *Noutirrouti*), *an âp-naf senou*, « la porte le dieu ne voyage sur elles. »

2) Lefèbure, *le Tombeau de Séti Ier*, IVe partie, pl. XXIII, Champollion, *Notices*, p. 768-769.

une légende nouvelle dit que le couloir est « la voie par où pénètre le corps[1] de Sokaris, le dieu qui est sur ses sables, dont l'image mystérieuse n'est ni vue, ni aperçue[2]. » Il est fermé à l'extrémité du troisième registre par une troisième porte, *Mades-nehah*[3], et reparaît au début de la cinquième heure, où l'autre côté de la porte *Mades-nehah* est figuré. Il remonte obliquement de gauche à droite, à travers le registre de terre, sous le nom de « voie mystérieuse de l'*abaton* [où se cache Sokaris], sur laquelle ce dieu passe, et qui contient les turpitudes du dieu qui s'éveille vers l'Amentit », puis elle longe la ligne de démarcation du troisième et du second registre. La légende qui la décrivait est malheureusement à moitié détruite : « Voie mystérieuse de la terre de Sokaris [sur laquelle] voyage [ce dieu de] . . . . Elle est pleine. . . . . [elle aboutit] à la porte du lever que ne passent pas les dieux, les mânes, les morts. » Vers le milieu de l'heure, elle effleure la zone de sable où le dieu Sokaris se tient caché, puis continue dans la même direction. La légende qu'elle porte à partir de cet endroit n'est pas mieux conservée que la précédente. « Voie mystérieuse de la terre de Sokaris l'occidental, où passe ce dieu, mais à travers laquelle ne passent pas les dieux, les mânes et les morts. . . . . Elle est remplie d'âmes brûlées du feu de la bouche du serpent Ouamiti. » Au delà, elle redescend vers le sol et se termine à une porte qui donne accès dans la sixième heure.

Le soleil, en arrivant dans cette région, change de barque. Il monte sur un long bateau dont l'avant et l'arrière se recourbent et se terminent en tête de serpent ; son équipage ordinaire l'accompagne et change de barque avec lui. Les bateaux osiriens qui l'avaient convoyé jusqu'alors cessent de le remorquer : quatre dieux à corps et à tête d'homme le tirent à la cordelle. Je crains bien que les Egyptiens n'aient eu d'autre raison de lui imposer cette allure nouvelle que le désir de faire un jeu de mots. Le nom de la contrée que remplissent la troisième et la quatrième heure de la nuit, *Ro-*

1) Var. : « Par où pénètrent les corps. »

2) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, Ire partie, pl. XXIV; Champollion, *Notices*, p. 767-768.

3) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, Ire partie, pl. XXV ; Champollion, *Notices*, p. 765.

staouou, renferme un mot *staou*, qui peut signifier *haler*, *halage*, aussi bien que *passer*, *passage*. C'était à l'origine la région, la *porte des couloirs*, mais avec une possibilité de devenir la *porte des halages* : on accentua ce sens secondaire en substituant des *halages* au *remorquage* que la barque du soleil avait subi jusqu'alors. En franchissant la porte de la quatrième heure, le dieu cesse de percevoir le peu de lumière naturelle qui l'avait éclairé jusque-là ; il s'enfonce dans une obscurité profonde, mais sa nouvelle barque est fée et l'éclaire. « Tandis que ce dieu grand navigue sur ceux qui sont en ces dessins, ce sont les flammes de la bouche de sa barque [1] qui le guident en ces chemins [2], dont il ne voit point la configuration, mais il s'adresse aux lieux où ils sont et ils entendent sa voix [3]. » Les dieux qui marchent en avant des haleurs sont encore des personnages du « cycle osirien », des formes d'Osiris, mais d'Osiris-Sokaris, un Osiris momie surnommé *Miânkhti*, le crochet d'Osiris fiché en terre, Thot à tête d'ibis et Hor à tête d'épervier, portant à deux mains l'œil qui est ici identifié à Sokaris. Devant ce premier groupe, on en distingue un second de quatre divinités, dont la seconde a, en guise de tête, deux rubans repliés posés sur un corps humain ; quatre autres personnages armés de croix ansées, trois hommes et une femme, montent à leur rencontre de l'extrémité de l'heure. Une même légende définit leur rôle : « Ceux qui sont en ce dessin, en leurs figures corporelles, sont établis sur la voie secrètes de la contrée dont les mystères sont cachés (*Amonit shetaou*) [4]. Ils sont sur les voies [5] secrètes de ceux qui entrent dans la région cachée (*Amonit*) de l'autre monde et ils veillent sur Anubis le haleur [6],

1) C'est une allusion aux bouches des têtes de serpent qui se recourbent à l'avant et à l'arrière de la barque.

2) *Sam-sou ni nen mitenou atmaa-f*... Le mot *miten*, chemin, est écrit d'une façon inusitée.

3) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, Ier partie, pl. XXIII ; Champollion, *Notices*, t. I. p. 768-769.

4) *Amonou ni ouait hi ouait dosirit ni Amonit shetaou*. Le terme composé du début *Amonou ni ouait*, me paraît être l'équivalent de *monou ni ouait*, lit. : « Fermes de voie ». La variante *amonou* avec *a* prothétique, est probablement là en allitération avec le nom *Amonit shetaou*, qui, abrégé en *Amonit*, sert à désigner le domaine de la dernière heure, vers lequel Râ se dirige à travers celui de la quatrième.

5) *Ouonnou-senou m rôou ouait dosirit*, lit. : « Ils sont aux bouches du chemin secret. »

6) *Ntesonou saati Anoupou m samou-f ni staou-ti âqou-naf hi senou ni to*

lorsqu'il entre vers eux au pays secret[1]. » Anubis n'est figuré nulle part, et on pourrait s'étonner qu'il soit fait mention de lui dans cette légende, si l'on ne savait que la barque du soleil est souvent remorquée par des chacals en ce monde et dans l'autre. Anubis était le *haleur* par excellence, et je crois pouvoir conclure avec certitude de la présence de son nom que les quatre dieux qui tirent la barque sont des dédoublements d'Anubis et de ses chacals. Les figures qui s'agitent sur les deux rives ont un caractère spécial et nous révèlent immédiatement la nature du pays nouveau où le soleil s'engage. Ce sont, pour la plupart, des serpents; le désert égyptien les nourrissait et les nourrit encore en quantité considérable, et comme le désert est le domaine de Sokaris « le dieu qui est sur ses sables (*hri shâou-f*) », on ne doit point s'étonner de retrouver tant de serpents dans les parties de la nuit qui appartiennent à Sokaris. Dès l'entrée, Râ rencontre un premier serpent à tête humaine et monté sur quatre pieds d'homme, qui garde la porte de compagnie avec une déesse qui paraît être une variante de Nît, et se tient à l'extrême droite du registre supérieur[2]. Au registre inférieur, il est accueilli par d'autres serpents encore, dont le plus important *Haz-nâou* (la lumière s'en va), l'escorte à travers l'heure sur un bateau-fée dont la proue et la poupe sont surmontées chacune d'une tête de femme : « Celui qui est dans ce dessin[3], sur sa barque, c'est le grand serpent qui garde la retraite [de Sokaris], se tient sur la voie mystérieuse de la retraite et vit de la voix de la bouche de sa barque[4]. » Une grande croix ansée, tracée sous la gueule du monstre, nous montre en effet qu'il vit de la façon qu'indique la légende : la voix des têtes de sa barque est un charme puissant qui le soutient et le dispense de toute nourriture. Il est précédé de deux femmes debout, d'une momie assise et d'une femme coiffée de deux cornes, qui reste suspendue dans la position d'une

dosir. Le texte est très corrompu par la faute des graveurs anciens. Je l'ai rétabli d'après d'autres passages analogues.

1) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, Ire partie, pl. XXIV-XXV ; Champollion, *Notices*, t. I, p. 765-767.

2) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, Ire partie, pl. XXIII ; Champollion, *Notices*, t. I, p. 768-769.

3) Le texte donne ici le pluriel *Ounnou-senou*, au lieu du singulier qu'il faudrait, *Ounnou-f*.

4) Lire : *Onkhou-f m khroou tapro ni oua-f*. C'est, comme plus haut, une allusion à la tête qui orne l'avant et l'arrière de la barque.

personne qui s'asseoit,mais à qui on a brusquement retiré son siège : « Ceux qui sont représentés en la forme qu'a faite Hor, dans ce dessin[1], se tiennent sur terre à cette voie mystérieuse de la retraite [de Sokaris][2]... » Devant ce groupe rampent deux serpents, le Caché (*Amonou*), et l'Acclamante (*Hakonit*), qui paraissent représenter « les corps » du dieu Sokaris : l'Acclamante, qui est du sexe féminin, à en juger par son nom, porte sur la queue une tête d'homme tournée vers la tête du second serpent. Le serpent mâle, « qui est en ce dessin, est le gardien[3] de cette voie mystérieuse de la retraite [de Sokaris] ; il fait la ronde en toute place, chaque jour, et vit de la voix de tous les dieux qui gardent cette voie[4] ». Cette escorte monstrueuse, qui va dans la même direction que le dieu, est séparée par le couloir mystérieux d'autres serpents plus monstrueux encore qui viennent à leur rencontre. Au registre inférieur, une hydre à trois têtes, *Menmonouit*, porte sur le dos quatorze étoiles et quatorze têtes humaines couronnées du disque : « C'est l'image mystérieuse[5] de la retraite de Sokaris, dont l'illumination journalière aux naissances de Khopri, est produite par les faces du serpent *Menmonouït*... [6] » Derrière le serpent, Khopri, le soleil naissant, accourt les bras levés pour « envahir le firmament » avec l'aide de Mâït, la Vérité, debout derrière lui. Le sens de cette représentation serait difficile à saisir, si on ne la rapprochait du tableau

1) Lit. : « Ceux qui sont dans ce dessin en la forme qu'a faite Hor » , *ni samou iri Hor*. Le nom d'Hor est écrit ici, et dans beaucoup de passages analogues, avec le signe du *chemin*.

2) Les signes qui suivent sont trop emmêlés avec ceux d'une autre légende pour que je me hasarde à les traduire.

3) *Ari* écrit là, comme en plusieurs autres endroits, avec *r* seule, sans voyelles ni déterminatif.

4) La disposition des signes n'est pas claire. Je lis, *sit-naf r isit nib râ-nib ônkhou-f m khrôou noutîrou ariou ouait ten*. *Ariou* est écrit par trois *r*, pluriel de l'orthographe abrégée *r* signalée à la note précédente; *ouait* est écrite par *ou* seul, comme en beaucoup d'endroits, ce qui prouve que le *t* du féminin était déjà tombé, au temps de Séti Ier, au moins en ce mot.

5) *Samou pi sheta âhit*, avec la variante archaïque *pi* de *pou* et une orthographe particulière de *âhit* qui revient souvent dans notre texte.

6) *Aou posdou am-sit râ-nib r-mosou Khopri pirrou m hoou ni menmonou*... lit. : « Est illumination en elle, chaque jour, aux naissances de Khopri, sor- « tant des faces de Menmonou. » L'embrouillement des signes ne me permet pas de traduire la fin de la légende. Le nom du serpent est écrit avec l'oie *Mon* suivie de *n* et du groupe *men*.

décrit plus haut[1], au registre supérieur, dans lequel on voit Thot et Hor apporter l'œil mystique, nommé Sokaris pour la circonstance. Le mois égyptien était partagé religieusement en deux parties de quatorze jours dont chacun était consacré à une divinité spéciale. Des tableaux d'époque ptolémaïque nous montrent ces quatorze divinités, montant l'une après l'autre les marches d'un escalier, au sommet duquel Thot tient l'œil mystique, la lune en son plein[2]. C'est l'équivalent de cette scène que le tombeau de Séti I[er] nous offre bien certainement. Le serpent à trois têtes amène, au-devant de l'œil que lui apportent Thot et Hor, les quatorze divinités éponymes des jours. Thot, Hor et Sokaris viennent les recevoir à l'extrémité de la quatrième heure pour les introduire dans la cinquième, où nous les retrouvons traînant la barque. La lune est une des formes d'Osiris et, par suite, de Sokar-Osiris et de Sokaris; c'est pour cette raison que cette scène lunaire est représentée dans le domaine de Sokaris. Y avait-il pour les Egyptiens quelque motif astronomique de la placer en cet endroit plutôt qu'en une autre place? Croyait-on que le soleil prenait sur sa barque, à la quatrième heure de la nuit, le dieu du jour nouveau qui allait se lever avec lui, ou bien qu'il débarquait à cette heure la divinité du jour écoulé qui venait de mourir, ou bien enfin qu'il débarquait l'un et embarquait l'autre? Ce qui me paraît prédominer dans ce tableau, c'est l'idée que le jour était, comme le soleil, un être assimilé à l'homme, et, qu'une fois mort, on consignait son cadavre entre les mains du dieu des morts, de Sokaris, comme on faisait d'un mort ordinaire. Au registre d'en haut, on aperçoit d'abord trois longs serpents : « ceux qui sont sur leurs ventres » (*Hriou khetou-senou*) : « Ceux qui sont en ce dessin font leur ronde en toute place, chaque jour. » Ces trois premiers gardiens sont appuyés d'un gros scorpion, *Onkhit* (la Vivante), et d'une superbe Uræus : « Ceux qui sont en ce dessin se tiennent à l'entrée des couloirs[3] » pour veiller sur la route. Derrière eux s'avance un « Dieu grand », en forme d'homme qui tend deux vases à libations aux trois serpents : « Celui qui est en ce dessin[4] est le guide de la voie mystérieuse. » Il est escorté d'un serpent à trois

1) V. p. 299.

2) Brugsch, *Astronomische und Astrologische Inschriften*, p. 33 sqq.

3) *Ahd senou* (ou *se*, écrit par *s* seule) *r staou top ni ouait*, « ils se tiennent « aux couloirs, tête du chemin. »

4) Lire : *[Ou]n[nou-f] m sekher[ou pe]n*.

têtes pourvu de deux grandes ailes d'éperviers et de deux paires de jambes humaines : « Celui qui est en ce dessin en l'autre monde est le gardien de ce chemin secret[1] des couloirs, et vit du profit de ses deux ailes, de ses corps, de ses têtes, » en foi de quoi, la croix ansée, signe de vie, est placée sous ses trois gueules. Il est accompagné d'un serpent plus connu que lui, *Nahbkoou,* « celui qui réunit les doubles », l'agent principal de Sokaris, et peut-être une des formes anciennes du dieu. Un dieu armé d'un sceptre se tient debout devant lui, le « guide de l'autre monde » (*Ouapit douaout*) : « Celui qui est dans ce dessin, en la forme qu'a faite Hor[2], il guide ces deux dieux sur cette voie. » Le duel « deux dieux » appliqué à un seul serpent ne peut étonner quand on jette les yeux sur les figures. Nahbkoou a deux têtes du même côté, sans parler d'une troisième tète qui se dresse à la place où il devrait avoir une queue : le *Guide* est donc le génie qui veille sur les deux têtes qui sont de son côté, soit sur deux des dieux dont Nahbkoou se compose[3]. La légende nous indique son rôle de gardien : « Celui qui est en ce dessin, à sa place du chemin secret de halage du *Ro-staouou,* fait sa ronde en toute place, chaque jour, et vit du profit de sa bouche. » Un troisième dieu, Abou-douaou, armé d'une sorte de lituus, tient la troisième tête du serpent et se dirige vers un dieu à corps humain, dont la tête est détruite, et auquel deux déesses « la méridionale » et « la septentrionale » tournent le dos : « Ceux qui sont représentés en la forme qu'à faite Hor en ce dessin, ce sont les gardiens du serpent *Nehapou,* qui [le] guident[4] vers le mystère [de Sokaris] en cette voie secrète. » Comme on le voit, chacun de ces monstres avait pour cornac un ou plusieurs dieux qui le guidaient dans sa ronde. *Nehapou* est un des noms de *Nahbkoou* ; c'est donc à ce dernier qu'appartiennent les deux dieux et les deux déesses qui terminent ce tableau. La légende tracée au-dessus du dernier registre s'applique à l'heure

1) *M ari matonou pen. Ari* est écrit avec *r* et le déterminatif du bras.

2) *M samou irit-ni-Hor.*

3) Cette multiplicité de têtes et de personnes semblerait indiquer qu'à un moment donné les Egyptiens ont compris Nahbkoou comme étant le dieu qui « réunissait ses doubles » à lui en une seule personne, et non comme celui qui réunissait les doubles des autres.

4) *Doudou staou-t r seshta,* lit. : « Qui donnent remorquage vers le mystère. » Le mot *Nehapou,* qui apparaît une seconde fois derrière le nom *Nehapou* du serpent, s'applique au dieu dont la tête est détruite.

entière et définit la nature des scènes représentées. « Les voies mystérieuses [1] du *Ro-staouou*, les chemins secrets de la retraite [de Sokaris], les portes cachées, qui voient Sokaris, le dieu qui est sur ses sables [2], si l'on exécute [leurs images] au modèle [3] de ces tableaux qui sont peints sur les parties cachées de l'autre monde, à l'ouest de la maison cachée, quiconque les connaîtra parcourra les voies mystérieuses, les chemins du *Ro-staouou* et verra [4] l'image de la retraite [5]. »

La quatrième heure n'était, pour ainsi dire, que l'antichambre de Sokaris : la cinquième renfermait sa retraite. Elle est annoncée par trois colonnes verticales d'inscription très mutilées [6], mais dont le texte se rétablit facilement, grâce à la version de l'Abrégé [7]. « Tandis que ce Dieu grand est hâlé sur les voies [bonnes de l'autre monde, en la moitié supérieure de ce cercle mystérieux de Sokaris, le dieu qui est sur ses sables, sans voir ni discerner] cette [figure] mystérieuse du pays qui renferme les chairs de ce dieu (Sokaris), les [dieux qui sont avec ce dieu (Sokaris) entendent la voix de Râ] qui s'adresse à la place où est ce dieu (Sokaris). — Le nom de la porte de cette cité est *A[hâ]-noutîrou*. Le nom du cercle de ce dieu est *Amonit*. Le nom de cette heure de [la nuit qui guide ce Dieu grand en ce cercle est *Samit hi*] *hîtit ouâ-s*. » La ligne tracée le long de la paroi, sous la corniche, au-dessus du premier

1) Ce début est commun à l'inscription présente et à la première inscription qui est gravée sur le tracé des voies secrètes, et que j'ai traduite plus haut.

2) *Amonou* est écrit, comme plus loin, par l'homme agenouillé, levant les deux bras devant sa figure. Les mots suivants doivent se lire : *Ansenou* (au lieu de *Annou* que donnent les deux copies) *m pa maa* (déterminé par l'œil d'épervier) *hri shâou-f* : « Ils sont en le voir celui qui est sur ses sables. »

3) *Ar iri-tou mi samou pen*. Il faut remarquer ici l'orthographe de la conjonction *comme* par le *bassin*, qui lui attribue la prononciation *mi* ou *mir*, déjà prouvée pour les temps très anciens par les textes des Pyramides, pour les derniers temps de son emploi par les transcriptions coptes.

4) *Aou rokh-s* (écrit par le siège) *m* (écrit par l'oie) *mâ* (écrit par la coudée), *ouaîou* (écrit par *ou* et le pluriel) *shetaou* (écrit par *sh* ordinaire et par un oiseau) *motenou nî ro-staouou maa* (écrit par l'œil d'épervier) *sum* (avec une oie pour *m* finale) *ahit*.

5) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, première partie, pl. XXIII-XXV; Champollion, *Notices*, t. I, p. 765-769.

6) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, Ire partie, pl. XXVI. Cette partie manque dans Champollion.

7) Voir plus haut, p. 296.

registre, complète les renseignements généraux. « Les voies mystérieuses de [l'Occident, les portes de cette maison] cachée, jusqu'au lieu secret de la Terre de Sokaris où sont les chairs du Dieu, ses membres,] son corps en leur premier état. Connaissance des *Biou Amiou-Douaout*, de leurs formes qui [sont en leurs heures, de] leurs noms mystérieux, [à eux] qui ne voient ni n'aperçoivent cette figure d'Hor lui-même. — Si l'on exécute ces tableaux selon le modèle [qui est tracé] dans la partie mystérieuse de l'autre monde, au midi de la maison cachée, [quiconque connaîtra] cela, rejoindra son âme et aura sa part des provisions de Sokaris, la déesse Khomit ne mettra pas son corps en pièces; quiconque fera des offrandes à ces dieux sur terre, [cela lui sera utile [1]]. » Le soleil monte sur sa barque-serpent, est traîné à la cordelle d'abord par sept dieux, puis par sept déesses à forme humaine. Il est dit des premiers que, « [ces dieux qui remorquent Râ dans l'autre monde], ce qu'ils font c'est de traîner ce dieu à travers ce cercle de Sokaris [2] » et des secondes que « ces déesses qui remorquent ce dieu dans l'autre monde à travers ce cercle, ce qu'elles font c'est de traîner ce dieu pour [l'aider à] rejoindre sa barque, qui est dans le Nou, à l'autre monde. » Ce sont les quatorze divinités des jours du mois que le serpent Memnonou avait amenées au soleil vers la fin de la quatrième heure. Elles sont précédées de quatre dieux conduits par la déesse Isis d'Occident; le premier et le second ont la tête humaine et tiennent un bâton et le sceptre à tête de coucoupha, le troisième, à tête d'épervier, tient la houlette, et le quatrième, à tête humaine, un arbre entier : « Ceux qui sont en ce dessin, ce sont les greffiers (*zazanoutou*) qui enregistrent l'abondance des provisions en ce cercle. » Selon la coutume, Râ leur adressait à tous des discours éloquents auxquels ils répondaient. Ce qu'il disait aux sept remorqueurs est perdu, et la réponse de ceux-ci est mutilée : « [Râ] t'a ouvert la terre, lui disaient-ils, et tu as couru sur la Contrée Heureuse et sur ses voies [3]; Râ t'a parlé, o Osiris! Parle, o Râ, à la terre de Sokaris, Vie de Hor, dieu qui est sur ses sables; va à Khopri, o Râ, va à Khopri. Cordez votre corde, vous

1) Lefébure, *le tombeau de Séti Ier*, Ire partie, pl. XXVI-XXVIII. Cette ligne manque dans Champollion.

2) Le début de cette première légende, qui est détruit, a été rétabli d'après la légende analogue qui est tracée au-dessus des déesses.

3) Lire : *ouaou-s moute-nak*, au lieu de : *ouaou ni moute-nak*.

qui tirez Khopri, pour qu'il aide Râ, tandis que celui-ci traverse les voies mystérieuses de Râ dans l'horizon. En paix, en paix, o Soleil de l'Amentit excellent. » Au milieu du registre, c'est-à-dire au milieu de l'heure, le sol se relève et se renfle en une sorte de mamelon, que couronne une tête de femme tournée à droite, et au-dessus de laquelle descend un scarabée, vu seulement jusqu'à mi-corps. Le scarabée, vers lequel les sept dieux tirent la barque du soleil, « c'est Khopri, qui, au moment où la barque du soleil est remorquée en ce cercle, se joint aux voies mystérieuses de l'autre monde. » Quant à la tête de femme, elle marque le point précis où se trouvait la retraite mystérieuse de Sokaris, et « quand ce dieu [le Soleil] se tient sur la tête de cette déesse, il adresse la parole à Sokaris » placé sous ses pieds, puis il reprend sa course, et « quand ce dieu grand est arrivé là par halage, ce sont ces déesses qui l'accueillent » et le hâlent à leur tour. « Ces déesses à ce Dieu grand : « Viens, o Râ, en paix, en l'autre monde ! Chemine, o Râ, sur ta barque de dessus terre, en ton propre corps, anéantissant tes ennemis. La déesse Amentit [l'Isis qui est figurée à l'extrémité du registre] t'appelle (?), o Râ, pour que tu t'unisses à elle, pour que tu montes au ciel comme le Grand qui est dans l'Horizon, pour que tu sois hâlé tes hâlages, et que tu passes écrasant tes ennemis. » Cependant Râ reprend la parole et s'adresse aux maîtres des provisions. « Ce Dieu Grand dit : « O vous qui avez pris vos piques, vous qui portez vos sceptres à tête de coucoupha, vous qui brandissez vos hastes, qui vous tenez debout près de vos provisions (*zofaou*), et vous asseyez à vos offrandes, vous qui êtes les gardiens (*ariou*) de l'abondance et des pains, les maîtres de la richesse dans l'Amentit, Isis s'est jointe à vous[1], Amentit s'est unie à vous pour que je sois avec vous sous votre garde, lorsque je passe au milieu de vous, en paix[2]. » La « terre de Sokaris » est représentée sur le registre inférieur ; c'est une sorte d'ellipse allongée comme celle qui sert de déterminatif au mot *Khouit*, l'horizon. Elle est appelée la « zône mystérieuse de Sokaris, qui garde les chairs mystérieuses[3] », garnie

1) *Isit ti-s ni-tenou*, lit. : « Isis s'est donnée à vous. »

2) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, première partie, pl. XXVI-XXIX ; Champollion, *Notices*, t. I, p. 758-764.

3) La légende, deux fois répétée, a été transcrite rapidement par Champollion dont Lefébure n'a pas amélioré la copie. Je la lis *Pa oubaou shetaou Sokari saa ni afou shetaou* : le mot *oubaou*, déterminé par l'angle de terre,

d'une enceinte de sable sans porte apparente, et flanquée de chaque côté d'un sphinx accroupi, à corps de lion et à tête humaine, dont le buste seul apparaît. Chacun d'eux s'appelle *Afou, la Chair*, « vit de la voix du dieu Grand, et ce qu'il fait, c'est de garder son image. » Dans l'intérieur, un grand serpent, nommé *Noutir-âd*, le Dieu Grand, muni à droite de deux têtes humaines, à gauche d'une seule tête humaine : il a deux ailes d'épervier entre lesquelles Sokaris à tête d'épervier est debout. Le serpent « vit de la magie de sa bouche chaque jour, » et le dieu à tête d'épervier « ce qu'il fait c'est garder sa propre image[1] » autrement dit Sokaris. La longue légende tracée au-dessus ajoute quelques renseignements à ce que nous apprend la vue du tableau. « L'image qui est en ce dessin est dans les ténèbres concrètes. L'aube de cette zone, qui renferme ce dieu [Sokaris], est produite[2] par les deux yeux des têtes du dieu grand dont les membres rayonnent, dont les jambes se replient en anneaux[3], du dieu grand qui garde les chairs de Sokaris, le dieu qui est sur ses sables[4], sa propre image. On entend la voix de cette zone en cette heure, lorsque le dieu grand [Râ] voyage sur ces dieux, comme les rugissements du ciel en sa fureur. » On voit que le serpent à trois têtes et le dieu à tête d'épervier ne forment qu'un même être : les jambes du dieu se confondent avec les replis du serpent. Ce personnage, composé par la réunion de plusieurs formes de Sokaris, est Sokaris veillant sur lui-même. Deux serpents montent la garde en face des deux

désigne l'objet même représenté, c'est-à-dire la zone où vit le serpent de Sokaris. Je ne serais pas étonné que les temples, surtout ceux de Phtah et des dieux des morts, renfermassent des zones de ce nom où vivait le serpent sacré nourri par les prêtres. En ce cas, on pourrait peut-être expliquer le nom du grand-prêtre de Phtah *Oir kharpou o ubou* (*amou*), non point par « l'artiste en chef », comme on fait d'ordinaire, mais par « le Chef qui préside à la Zone, à la retraite » où se cache le Dieu. »

1) *Iritf p[i] saut samit.*

2) *Haztooui, khouit arit noutir pen*, lit. : « L'aube de la zone gardienne de ce dieu, par les deux yeux, etc. ».

3) *Noutir da hdou-f hait ritoui m qabou*, lit. : « Ce dieu grand, ses chairs rayonnent, ses deux jambes en replis. » Le déterminatif de la ville que le texte de Champollion donne au verbe *haït*, *haiti* est faux : c'est le disque solaire qu'on doit reconnaître, comme Lefébure l'a fait.

4) Le membre de phrase est écrit deux fois de suite, en deux orthographes différentes.

sphinx : d'abord *Topi-ni*, qui « vit de la voix des dieux terrestres, qui sort et qui entre et porte les dons des vivants à ce dieu grand chaque jour, sans qu'il les voit, [sans qu'il les aperçoive][1] », puis *Ankhiapou* qui « vit des flammes de sa propre bouche : ce qu'il fait, c'est de garder la zone[2], sans faire la ronde en aucune place de l'autre monde. » Quatre dieux accroupis sont placés en file devant ce dernier serpent : ce sont « les dieux qui ont les images mystérieuses de Sokaris, le dieu qui est sur ses sables », et ils portent sur leurs genoux qui la couronne blanche, qui la couronne rouge, la tête de bélier aux cornes flamboyantes ou les deux grandes plumes dont Sokaris se coiffe dans certaines circonstances. Une seconde légende dit qu'ils sont à la suite de ce dieu grand, le Soleil, quand il traverse cette région, mais sans être vus ni aperçus. Tous ces personnages sont placés, ainsi que la zone de Sokaris, au bord d'un étang allongé, *nouit*, des eaux duquel sortent à gauche quatre têtes d'homme, surmontées de flamme. Ces quatre « têtes embrasées » représentent des dieux qui sont dans l'Ammah : « les dieux qui sont dans l'*Ammah* poussent des hurlements de douleur quand la barque entre [et passe] par-dessus eux, vers l'adyton de l'autre monde.. Leurs eaux sont comme des flammes pour ceux qui sont dedans[3] ». Pour comprendre le sens de ces paroles, il faut se reporter au registre supérieur. Il représente une longue procession de divinités. Vers l'entrée de l'heure, une déesse coiffée de la plume de vérité, mais qui est la déesse de l'Occident, Amentit, allonge les bras vers une rangée de neuf haches plantées en terre, dont la première porte la couronne blanche, la dernière la couronne rouge, et qui tiennent la place d'une neuvaine (*psitou*) de dieux solaires. Le soleil leur adresse un discours perdu en partie : « le Dieu Grand : « A l'aide, ô déesse Amentit[4], indique le chemin de la Syringe où « reposent les dieux (?). Et vous, o cette neuvaine de dieux qui « êtes tous de mes chairs, vous qui êtes en vos frères, et qui êtes

1) La fin de cette légende, qui est mutilée, a été rétablie d'après la légende de l'autre serpent.

2) Lire : *Khouit*, au lieu de : *nouit* que donnent Champollion (p. 762), et Lefébure (pl. XXVIII).

3) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, première partie, pl. XXVI-XXIX ; Champollion, *Notices*, t. I, p. 758-764.

4) *Ti Amentit tot-et*, lit. : « Donne, Amentit, ton bras. »

« stables en vos biens, je vous protège, protégez-[moi]... [1]» En avant de la neuvaine des haches, marchent « les gardiens de l'étang des plongés [2] » cinq dieux à corps humain, dont les deux premiers ont tête d'homme et les trois derniers successivement tête de crocodile, d'épervier et de chacal : « Ils sont les gardiens de l'étang des plongés, et ce qu'ils font c'est [protéger le] passage de la barque de Râ. » L'« étang des plongés » est cet étang qui est figuré au bas du troisième chapitre, et « les plongés » sont ces génies dont la tête est embrasée, mais dont le corps entier est sous l'eau. Le Soleil s'adresse à leurs gardiens : « O vous qui vous êtes tenus près de vos eaux, qui gardez les berges, et qui faites votre ronde autour de l'Etang des Plongés qui sont dans le Nou[3], faites-les aborder, [ces plongés] aux berges de l'Océan de l'autre monde, à vos eaux qui ne se dessèchent jamais... pour que je navigue à travers vous en paix. » — « Dit ce dieu Grand : « Levez vos lances contre vos... « cette image cachée; brisez les fronts de vos coups d'épée, faites « vos fonctions, pour que je voyage à travers vous en paix. » Au delà, le dieu rencontrait une nouvelle image mystérieuse, une grande chambre voûtée, remplie de sable, et figurant comme l'indique le signe tracé au-dessus, les ténèbres ou la nuit : deux éperviers s'y cramponnent de leurs serres, un de chaque côté, et le scarabée du second registre en sort jusqu'à mi-corps. Un serpent à deux têtes veille sur ce réduit : « Il vit de Râ, chaque jour, il fait sa ronde en toute place convenable de l'autre monde, et c'est lui qui empêche le Scarabée. » Le Soleil lui dit : « O serpent *Ter* (qui écrase) dont j'ai ordonné la condition moi-même, ouvre-moi tes replis, ouvre tes replis que tu avais fermés en terre pour me garder, pour te lancer contre ceux qui sont à ma suite, afin que je voyage sur toi en paix. » Sept génies à têtes d'hommes et d'animaux, debout derrière le serpent, sont les justiciers « qui président à la destruction des morts en l'autre monde : ce qu'ils font, c'est de consumer le corps des morts des flammes de leur bouche, au cours de chaque jour. » Ils s'avancent en procession vers une déesse qui pose les mains sur un ennemi qui tombe devant elle : « Elle vit du sang des morts et de ce que lui fournissent ces dieux. » —

1) Lacune de quatre et peut-être de cinq colonnes.
2) *Ari* écrit par *r* seule, et, plus loin, le pluriel *ariou* par trois *r* superposés.
3) Lire : *Ririou-tenou nouit* (et non *mihit*) *m mihiou amou-nou*.

« Dit ce Dieu Grand : « O bourreaux, gardiens qui présidez à la « destruction des morts, qui avez votre voix, qui avez reçu vos « enchantements, qui êtes munis de vos âmes, qui vous réjouissez « de vos sistres, vous qui écrasez les ennemis, qui anéantissez « les morts, qui mettez en pièces les ombres, vous qui anéantis- « sez et frappez de mort, vous donc qui rendez hommage à Osiris « et écoutez la voix d'Ounnofri, armez-vous de vos couteaux de « supplice, liez et portez les mains sur cette figure [de captif qui « est représentée] avec vous [devant la déesse][1], pour que je « voyage parmi vous en paix. » — « Quiconque sait cela passera à côté de la déesse en paix. » J'ai réservé pour la fin le petit tableau qui occupe l'extrémité droite du troisième registre, près de la porte qui sépare « la terre de Sokaris », le Ro-staouou, du domaine de la sixième heure, et qui « exclut le dieu, lorsqu'il se rend vers son image[2] ». Un serpent la garde ; à côté d'elle brille une grosse étoile à cinq branches, qui représente « le dieu vivant, qui marche, qui marche et passe ». C'est, je crois, l'image de la planète Vénus. Les Egyptiens avaient reconnu l'identité de l'étoile du matin et de l'étoile du soir[3] : sans se rendre un compte exact de la nature de son mouvement, ils supposaient qu'elle marchait en avant du Soleil dans la nuit comme au matin[4]. Le soleil, en traversant le domaine de la cinquième heure, rencontrait le scarabée Khopri et l'emmenait avec lui : il devait naturellement rencontrer au même endroit l'étoile du matin, compagne fidèle et messagère de Khopri.

(*A suivre*). G. Maspero.

1) *Zos soushoutou-tenou totoui tenou hi samou amou* [au lieu de *ami-ni*]-*tenou*, lit. : « Arrangez vos cordes et vos mains sur cette image parmi vous. »

2) *Joutif nutir* [*pe*]*n iou ni samou-f*, ou bien *noutir ni iou ni samou-f*, si le texte est complet, comme semble l'indiquer la copie de Champollion, *Notices*, t. I, p. 764.

3) Brugsch, *Astronomische und Astrologische Inschriften*, p. 73-74.

4) Sur l'apparition de cette étoile dans la barque solaire au matin, voir le *Livre des Morts*, ch. cix. (*Edit.* Naville, pl. CXX.)

LA CONTROVERSE RELIGIEUSE

ENTRE LES CHRÉTIENS ET LES JUIFS AU MOYEN AGE

EN FRANCE ET EN ESPAGNE

La controverse théologique est un exercice qui a passé de mode, mais qui avait autrefois, pour les esprits possédés et obsédés de l'idée religieuse, un singulier attrait. Dans le christianisme, elle est aussi ancienne que la religion chrétienne elle-même, née d'un conflit entre les doctrines anciennes et une doctrine nouvelle; dans le judaïsme, elle a également un long passé. Nous ne la ferons pas, comme le *Midrasch* [1], remonter jusqu'à Abraham ; les discussions du patriarche avec Térah et Nimrod sur l'impuissance des idoles ne sont peut-être pas bien authentiques, mais nous pourrions déjà, dans l'Ancien Testament, découvrir des traces visibles de polémique. Sans parler des dispositions du Pentateuque contre les cultes idolâtres et les dieux étrangers, on trouve, chez certains prophètes, et, plus tard, dans les Psaumes, les éléments de véritables polémiques. Le prophète qu'on appelle Isaïe II, et qui a écrit au temps de l'exil de Babylone, a déjà, sur le culte des idoles, des réflexions et des sorties qui sont d'un satyrique et presque d'un pamphlétaire ; les attaques des Psaumes contre les idoles ne sont pas aussi montées de ton, mais elles contiennent les mêmes arguments; les miracles des premiers chapitres du livre de Daniel peuvent être comparés aux Miracles racontés dans les recueils du moyen âge pour l'édification des fidèles et la confusion des incrédules. Tous ces morceaux sont de l'époque où il fallait, à ce qu'il semble, combattre, chez les juifs, l'idolâtrie babylonienne et peut-être déjà l'idolâtrie grecque. Cette polémique des anciens temps

1) Ce mot désigne des homélies juives sur la Bible.

est naturellement monotone et pauvre; à cette époque, de religion à religion, on s'injurie, mais on ne discute pas.

Du reste, la discussion religieuse est difficile entre gens et religions qui n'ont pas de terrain commun; leur polémique tourne nécessairement dans un cercle assez étroit. Quand ils ont épuisé les arguments philosophiques dont on a bien vite fait le compte et qui lassent tout aussi vite, il ne leur reste que la raillerie, l'ironie ou l'insulte. Celse, quand il discute contre les chrétiens, ou Horace et Juvénal et tant d'autres Romains et Grecs, dans leurs attaques contre le judaïsme, sont déjà de parfaits voltairiens; Apion, Apollonius Molon et autres grecs d'Alexandrie, quand ils font la guerre aux juifs, ne connaissent guère d'autre arme que l'injure et la grosse plaisanterie, et Tacite lui-même, dans le pamphlet contre les Juifs qu'il a inséré dans ses *Annales*, se borne à répéter les bouffonneries et les invectives des Alexandrins, qu'avec le talent qu'il a pour cela, il sait rendre particulièrement venimeuses.

Il en a été un peu de même de la polémique des musulmans contre les juifs et les chrétiens. Cette polémique est loin d'être sans intérêt; elle a produit, d'un côté comme de l'autre, des œuvres nombreuses et dont quelques-unes sont remarquables; elle est loin cependant, à ce qu'il nous semble, de présenter la même richesse et la même variété que la polémique judéo-chrétienne. Il n'y a pas assez de cohésion entre la religion musulmane et la religion judéo-chrétienne pour que les discussions, entre elles, puissent se prolonger; les points de contact ne sont pas assez nombreux et assez sensibles, et surtout il manque ici ce texte commun de l'Ancien Testament, qui est l'éternel et inépuisable sujet de discorde entre les juifs et les chrétiens. Ce texte est une bonne fortune pour les controversistes juifs et chrétiens. Là peut se donner carrière la subtilité des esprits, la vanité des théologiens, la dialectique des logiciens, tout ce qui flatte l'amour-propre et la passion d'ergoter qui est dans l'homme. On ne met jamais plus d'acharnement que lorsqu'on dispute sur des vétilles.

La chance des controversistes chrétiens et juifs a été complète. Par une rencontre extraordinaire, le texte qu'ils devaient expliquer est difficile, souvent incorrect et mal transmis, composé de pièces de diverses époques enchevêtrées les unes dans les autres; on y trouve, à côté de souvenirs préhistoriques, une foule de faits et de renseignements obscurs, d'innombrables problèmes qui n'ont été

ou ne seront expliqués qu'à l'aide des efforts combinés des archéologues, des historiens, des critiques et des philologues. Il fallait toute l'ignorance et la naïveté du moyen âge pour aborder, sans préparation suffisante, la discussion de la Bible.

Des polémiques entre Jésus et les juifs ou entre les chrétiens et les juifs se trouvent naturellement en assez grand nombre dans les Évangiles et dans la littérature chrétienne des premiers temps. C'est encore l'enfance de l'art. Jésus en reste généralement à l'invective, on connaît ses sorties passionnées, éloquentes et injustes contre les Pharisiens. Les Actes des apôtres et les anciennes Épîtres contiennent des discussions de textes ou des attaques plus ou moins directes contre le judaïsme. Le Talmud et le Midrasch, de leur côté, renferment de nombreuses traces de polémiques contre les chrétiens, les judéo-chrétiens, les philosophes ou prétendus philosophes plus ou moins chrétiens, sans parler des païens. Le *min* (hérétique) du Talmud est souvent un chrétien, les premiers docteurs du Talmud, Rabbi Iohanan b. Zaccaï, R. Eliézer, R. Gamaliel, R. Iosué b. Hanania[1], soutiennent avec honneur la doctrine juive contre ses adversaires. Les rabbins ont des entretiens, vrais ou imaginaires, avec des empereurs romains venus en Palestine, avec les fonctionnaires romains, avec des païens à Rome[2]; Iosué b. Hanania discute avec la fille d'un empereur, Gamaliel avec un philosophe nommé Proclus[3], Eliézer b. José raisonne avec un chrétien sur l'immortalité de l'âme[4], Gamaliel et sa sœur Emma Schalom ont, avec un philosophe (un chrétien), une discussion sur un texte de l'Évangile et font une allusion maligne à la « lumière sous le boisseau[5] ». Le plus joli de ces dialogues est celui de Iosué b. Hanania avec un païen ou peut-être plutôt un

1) Voir J. Derenbourg, *Essai sur l'Histoire et la Géographie de la Palestine*, Paris, 1867 ; sur R. Iohanan, p. 316; R. Eliézer, p. 357; R. Gamaliel, p. 356 ; R. Iosué. p. 361. — Sur ce dernier, voir Friedländer, *Patristische Studien*, Wien, 1878, pp. 72, 114, 140, note 7.

2) Derenbourg, p. 338.

3) Derenbourg, p. 356.

4) Sanhédrin, 90 *b*.

5) Derenbourg, p. 356; Friedlander, p. 140 ; cf. Güdemann, *Religionsgeschichtliche Studien*, Leipzig, 1876 ; sur Emma Schalom, p. 67 ; sur Iosué b. Hanania, p. 135.

chrétien, en présence d'un César : c'est le dialogue par gestes et la discussion réduite à la pantomime [1].

Il semblerait que ces juifs du temps de la mischna dussent être rompus aux artifices de cette guerre. La longue lutte que s'étaient livrée les Pharisiens et les Sadducéens, avant la destruction du temple, et qui continuait encore sous des formes nouvelles, avait dû les préparer à ces disputes, mais, en réalité, ils s'y montrèrent gauches et embarrassés. Ils savaient discuter entre eux, mais non se défendre contre des attaques du dehors. Ils avaient, sans doute, depuis longtemps, eu de petites controverses avec les païens, mais ceux-ci n'y mettaient pas beaucoup de passion, les juifs leur répondaient assez négligemment et sans se mettre martel en tête [2]. Le jeu devint autrement sérieux quand les chrétiens s'en mêlèrent. Les chrétiens étaient obligés d'attaquer le judaïsme; l'avenir de la religion nouvelle en dépendait. Ils se mirent à l'œuvre avec acharnement; on les vit fouiller la Bible, tourner et retourner chaque mot et chaque lettre du texte, en détacher des tronçons de phrase pour les détourner de leur sens naturel et y mettre leurs idées préférées, et comme l'art de la critique n'était pas inventé, le procédé était facile et avait chance de réussir. Les juifs furent d'abord stupéfaits et ahuris de cette tactique aventureuse, il leur fallut du temps pour s'y habituer, les docteurs influents durent recommander aux écoles l'étude de la méthode nouvelle, et ce n'est qu'après de longs efforts que les rabbins y acquirent une certaine dextérité. Les virtuoses devaient encore être rares, parmi eux, au IIe siècle, puisque Iosué b. Hanania, à sa mort, fut regretté pour son talent de polémiste. Plus tard, deux rabbins surtout se distinguèrent, en Palestine, dans l'art de combattre les chrétiens, ce furent R. Samlaï et R. Abbahu [3]. En somme, il semble que les juifs, à cette époque, n'aient pas eu un goût prononcé pour ces luttes et cela se comprend : l'agresseur, ici, était forcément le chrétien; les juifs ne pouvaient faire que la guerre défensive et c'est une guerre que l'on conduit toujours avec mollesse.

Le monument le plus curieux de cette époque est le dialogue de

1) Derenbourg, p. 361.

2) Tout cela a été mis en lumière par Friedländer, *l. c.*

3) Graetz, *Geschichte der Juden*, IV, p. 265 et 307. On nomme aussi, parmi les polémistes habiles, R. Idi ou Idit (Sanhédrin, 38 *b*).

Justin contre Tryphon[1]. Nous ne nous y arrêterions pas, cependant, si nous ne devions pas faire remarquer qu'il contient déjà en germe, et quelquefois avec tous leurs développements, une grande partie des arguments que l'on retrouve ensuite chez les Pères de l'Église et dans la polémique chrétienne du moyen âge. Là, se rencontre déjà l'argument tiré des premiers mots de la Bible : « Au commencement Elohim (un pluriel) créa... » ; là aussi, les arguments tirés du « Faisons (autre pluriel) un homme à notre image », des trois anges (la Trinité) qui font visite à Abraham, du Dieu qui fait pleuvoir sur Sodome « le soufre et le feu de Dieu » (d'un second Dieu, par conséquent), du Melchisédec des Psaumes (Jésus pour les chrétiens), du Messie de Zacharie qui vient sur un âne, et beaucoup d'autres[2]. La ténacité avec laquelle ces arguments restent, se perpétuent et se reproduisent chez les écrivains chrétiens, est incroyable. L'argument de la pluie de soufre, par exemple, se trouve, comme beaucoup d'autres, chez Isidore de Séville, chez Pierre le Vénérable, et ailleurs ; les polémistes juifs d'Espagne, au XIVe et au XVe siècle, Semtob Saprut, Moïse de Tordesillas, se croient encore obligés de le réfuter. Lorsque le P. Gozani, en 1704, visita la petite synagogue de Caïfong-Fou, en Chine, il n'oublia pas de vérifier, dans la Bible de cette synagogue, si le serment fait par Éliézer à Abraham y est raconté comme dans nos textes[3], car il servait, depuis des siècles, à prouver, et de la façon la plus singulière, la divinité de Jésus. C'est un des plus jolis exemples de la vitalité de ces inventions.

Les juifs de l'époque talmudique savaient déjà répondre à ces questions ; beaucoup d'entre elles se trouvent mentionnées, avec leur réfutation, dans les écrits rabbiniques des premiers siècles. R. Ismaël b. Iosé (125 à 150) répond sur la question de la pluie de Sodome[4], R. Samlaï réfute les arguments tirés du récit de la

1) En hébreu, Tarfon. Il n'est pas probable que ce soit le docteur célèbre R. Tarfon. Sur ce dialogue, voir Friedländer, *l. c.*, et *Monatsschrift* de Graetz, année 1873, p. 49 et suiv.

2) Voir Friedländer, pp. 104, 112 et 144, note 2.

3) *Lettres édifiantes*, t. X, Lyon, 1819, p. 17.

4) Sanhédrin, 38 *b* ; Friedländer, p. 106 ; Neubauer, *Jewish Controversy and the Pugio Fidei*, dans *The Expositor*, de Londres, nos de février et mars 1888, p. 81 à 105 et 179 à 197 ; pour le passage qui nous occupe, voir cet article, p. 83, et en général, cf. p. 82-86, pour les polémiques des anciens rabbins.

création[1]. Pour mieux nier l'Assomption de Jésus, les juifs se mirent à dire que ni Moïse ni Élie n'étaient montés au ciel, et comme Hénoch passait chez les chrétiens pour un prototype de Jésus, R. Abbahu conteste absolument qu'il soit allé au ciel tout vivant[2]. Les juifs lui faisaient expier l'honneur qui lui était rendu par les chrétiens[3].

Le Talmud de Babylone (Sanhédrin, 38 *ab* et 39 *a*) nous a conservé un chapitre de discussions anciennes et curieuses entre les chrétiens et les juifs. Les chrétiens y sont quelquefois désignés sous le nom de Sadducéens. On y voit quels sont les sujets qui défrayaient ordinairement ces polémiques, c'est une page qui mérite d'être analysée ici. En créant l'homme, dit le Talmud, Dieu n'en a fait qu'un seul exemplaire, pour réfuter d'avance les Sadducéens qui disent qu'il y a plusieurs puissances dans le ciel (chaque puissance aurait dû créer un homme). Pour répondre à la preuve de la pluralité des Dieux que les chrétiens tiraient du verset de la Genèse : « Faisons l'homme à notre image », R. Juda dit qu'avant de créer l'homme, Dieu créa une escouade d'anges avec lesquels il se consulta. Suit une discussion sur ce même verset de la Genèse et sur d'autres où il semblerait qu'il soit question de plusieurs dieux en une seule personne et qui étaient sûrement invoqués par les premiers chrétiens. Puis viennent, à la suite, des versets de la Bible : « Faisons l'homme à notre image », « Descendons (au pluriel) et embrouillons leurs langues (à propos de la tour de Babel) », « Là, Élohim (au pluriel) lui apparut (à Jacob) », « Où y a-t-il une nation dont les dieux (au pluriel) soient aussi rapprochés que l'Éternel notre Dieu (forme grammaticale du pluriel) l'est de nous, quand nous l'invoquons », « Quel est le peuple que des dieux sont allés chercher, comme le peuple hébreu, afin de l'adopter pour leur peuple », la bête de Daniel « donne des coups de corne vers les trônes (au pluriel) de Dieu », « Et à Moïse il (Dieu) dit : Monte vers Dieu (donc deux Dieux distincts) », « Et Dieu fit pleuvoir sur Sodome et Gomorrhe le soufre et le feu de

1) Neubauer, *Controversy*, p. 86.

2) Friedlander, p. 144, note 11.

3) Cf. *Revue des Etudes juives*, t. V, p. 3-4. Sur d'anciennes polémiques du Midrasch, voir Esptein, *Beitraege zur jud. Alterthumskunde*, Wien, 1887, p. 104.

Dieu (donc deux Dieux) ». Le sceptique qui demande plus loin, à R. Gamaliel, si le Dieu qui a créé les montagnes ne serait pas différent de celui qui a créé les vents, est probablement aussi un chrétien.

Déjà, dans ces temps anciens, il circulait chez les juifs, sur le compte de Jésus, des fables assez grossières et où il semble qu'on ait confondu et amalgamé plusieurs personnages d'époques différentes. Les juifs ne connaissaient pas les Évangiles, dont la lecture leur eût paru criminelle ; ils ne savaient presque rien de précis sur sa vie et ils le plaçaient même environ un siècle trop tôt, à l'époque des rois asmonéens[1] ou au moment de l'avènement d'Hérode. L'histoire de Jésus dans le Talmud est si embrouillée que les rabbins du moyen âge ont pu, de la meilleure foi du monde, soutenir que le Jésus du Talmud n'était pas le Jésus chrétien. Les récits talmudiques ont produit plus tard un livre contenant la biographie apocryphe de Jésus, et appelé *Toledot Jesu* (Vie de Jésus). C'est un pamphlet anonyme. Il est impossible de trouver le moindre goût à ses inventions insipides, il fait tache dans la polémique juive, ordinairement moins vulgaire et presque toujours relevée d'une pointe d'esprit. Nous pensons que cet ouvrage a été écrit en Palestine ou plutôt en Syrie ; il en existe une rédaction araméenne, qui est peut-être l'original. La rédaction primitive a été modifiée et enrichie, avec le temps, par toutes sortes d'additions et de variantes[2] ; il est assez difficile d'en déterminer l'époque. Agobard le connaissait certainement : il est donc antérieur au IX[e] siècle. D'un autre côté, il y figure une reine des juifs qui croit en Jésus

1) Voir, sur ces récits talmudiques, Derenbourg, p. 468.

2) Nous connaissons plusieurs rédactions différentes de l'ouvrage et il est probable que les manuscrits qu'on en a diffèrent plus ou moins les uns des autres. Les quatre rédactions dont nous parlons sont : celle des *Tela Ignea*, de Wagenseil ; celle qui se trouve dans le *Pugio Fidei* de Raymond Martini, 2[e] partie, n° 8 ; celle d'un manuscrit hébreu qui se trouve en notre possession ; celle du ms. latin n° 12722 de la Bibliothèque nationale de Paris, qui est une traduction française de cet ouvrage, faite au commencement du XV[e] siècle. Nous n'avons pas regardé si la version donnée par Eisenmenger, dans son *Entdecktes Judenthum*, diffère des précédentes. La rédaction du *Fortalitium Fidei*, livr. III, considér. 4, n° 1, est à peu près celle du *Pugio Fidei*. M. Paul Cassel, dans ses *Apologetische Briefe*, Berlin, 1875, p. 9, note, fait remarquer que, dans le texte hébreu de l'ouvrage, il est question de la tonsure, laquelle ne s'est guère répandue et établie qu'au VI[e] siècle.

et lui est favorable. Cette reine, d'après certaines versions du texte, s'appelle Hélène. Les auteurs chrétiens ont naturellement pris cette Hélène pour l'impératrice Hélène, mère de Constantin, mais nous croyons que l'auteur du livre a également entendu vaguement parler de cette Hélène et de son culte passionné pour Jésus. Il la confond, il est vrai, avec Hélène d'Adiabène et peut-être même avec Salomé, femme d'Alexandre Jannée, mais il n'aurait pas imaginé de faire de la reine juive une protectrice de Jésus, si, derrière Hélène d'Adiabène, prosélyte juive des plus ferventes, il n'avait entrevu l'Hélène chrétienne. Si cette hypothèse était exacte, l'époque de la rédaction du *Toledot Jesu* serait à peu près déterminée. Les récits de miracles frauduleux accomplis en faveur des chrétiens et dévoilés par des juifs viennent probablement aussi de ces régions de la Syrie, mais ils sont moins anciens[1].

La discussion religieuse entre chrétiens et juifs pénétra aussi dans la Babylonie juive, dont le centre était sur le sud de l'Euphrate et du Tigre ; autrement le Talmud de Babylone ne nous aurait pas conservé des fragments de ces polémiques. Mais les chrétiens devaient être assez rares dans ces régions, à cette époque. Les vrais polémistes juifs sont des palestiniens. Du côté des chrétiens, à mesure que les écrivains ecclésiastiques deviennent plus savants, la discussion des textes devient aussi plus vive et plus variée. Il n'y a pas de Père de l'Église qui, écrivant sur la Bible ou sur le christianisme, ne soit amené à parler, au moins incidemment, du judaïsme. Origène a souvent des dialogues et des entretiens avec des juifs[2], Eusèbe, Clément d'Alexandrie, Athanase d'Alexandrie [3], s'occupent des juifs dans leurs écrits. On connaît les discours enflammés prononcés contre eux par saint Jean-Chrysostome ; Tertullien, saint Cyprien de Carthage [4], saint Jérôme, saint Augustin[5], saint Maxime de Turin [6], écrivent ou font de la polémique contre eux ; saint Ambroise de Milan les attaque en chaire et devant l'empereur. L'*Octave* de Minucius Felix ne contient guère de discussion un peu approfondie contre le judaïsme. Grâce à

1) Voir Catalogue Bodl. de Steinschneider, col. 610, n° 3881 B.
2) Friedlander, p. 62 et 82.
3) Imbonatus, p. 318, lui attribue une *Disputatio cum Zacchæo judeo.*
4) Voir Patrologie latine de la collection Migne, t. III, col. 675.
5) *Ibid.*, t. XLIII, col. 53 : *Tractatus adversus Judæos* ; cf. col. 1116.
6) *Ibid.*, t. LVII, col. 794 : *Tractatus contra Judæos.*

Origène, nous connaissons le fameux *Discours véritable* de Celse, dirigé contre le christianisme, et où un juif joue un si grand rôle. La discussion d'un juif contre un chrétien intitulée *Altercation de Jason et de Papiscus* est déjà citée par Celse, mais elle n'est guère connue que de nom [1].

Arrivons à nos pays d'Occident et spécialement à la France et à l'Espagne. Nous ne parlerons pas des pays allemands, où la controverse, à ce qu'il semble, est née plus tard, et nous ne nous occuperons guère de l'Italie, où la discussion religieuse entre chrétiens et juifs a été assez rare. La controverse qui aurait eu lieu sous le pape Sylvestre Ier (314-335), en présence de Constantin, est sûrement apocryphe [2]. La première controverse authentique qu'on trouve dans ce pays est celle qui eut lieu à Pavie entre le juif Julien et maître Pierre de Pise, et à laquelle assista par hasard le célèbre Alcuin, vers 750-760 [3]. Le fameux et austère saint Nil était lié avec un médecin juif bien connu, Sabbataï Domnolo, et eut avec lui un ou plusieurs entretiens théologiques [4]. Au XIe siècle, Pierre Damiani (m. 1072), de Ravenne, écrit contre les juifs un *Antilogue* et un *Dialogue* [5]; il dit que les controverses théologiques entre juifs et chrétiens étaient alors très nombreuses. Des livres de controverse en hébreu sont écrits en Italie, au XIIIe siècle, par Moïse b. Isaac de Salerne [6], et, au XIIIe siècle, par Salomon b. Moïse b. Iekutiel, de Rome [7].

On ne peut pas dire exactement à quelle époque les Juifs sont venus en France. Il est possible qu'il y en ait déjà eu au Ier ou au

1) Voir Aubé, *Histoire des persécutions de l'Eglise*; *la polémique païenne de la fin du IIe siècle*, 2e édit., Paris, 1878, p. 158 et suiv.

2) Patrolog. lat. Migne, t. VIII.

3) Güdemann, *Geschichte des Erziehungswesens der Juden in Italien*, Wien, 1884, p. 12-13 (Alcuin, *Epist.* n° 100). Sur une controverse qui aurait eu lieu à Rome sous Boniface IV, voir *Ibid.*, p. 37.

4) *Ibid.*, p. 24 (*Acta Sanctor.* 7 sept. 313, 51); Graetz, *Gesch.*, V. 316. Sur le nom de Domnolo, voir *Revue des Études juives*, X, 237. Cela met fin aux discussions sur la forme du nom de Sabbataï Domnolo.

5) Patrol. lat. de Migne, t. CXLV, col. 41 et 157.

6) Güdemann, *l. c.*, p. 230; ms. à la bibliothèque du sémin. rabbinique de Breslau. Voir sur Moïse de Salerne *Hebr. Bibliographie*, XV, 86, et XVII, 68, et Perles, dans *Monatsschrift* de Graetz, 1875, p. 21.

7) Güdem., *ibid.*, p. 230, et *Bet hammidrasch* (journal hébreu publié à Vienne), 1865, p. 143.

II[e] siècle à Marseille, venus d'Alexandrie ou de Palestine. C'est à la fin du V[e] et au commencement du VI[e] siècle que l'on commence seulement à avoir sur eux, dans notre pays, des renseignements historiques: au siège d'Arles, sous Clovis (508), aux conciles de Vannes, d'Agde, d'Epaone, aux deux conciles d'Orléans (respectivement années 465, 506, 517, 538 et 554), dans les écrits de Sidoine-Apollinaire, de Venantius Fortunatus et de Grégoire de Tours[1]. Les querelles et l'opposition entre juifs et chrétiens se font déjà jour au siège d'Arles, et, un peu plus tard, dans le baptême imposé aux juifs de Clermont par l'évêque Avitus. C'est peut-être assez tard seulement que des juifs sont venus à Paris. Nous rencontrons pour la première fois une communauté de juifs à Paris sous Chilpéric I[er] (539-584) et, ce qui est curieux, une discussion théologique entre ce roi et un de ces juifs[2]. Celui-ci s'appelait Priscus, il occupait une assez haute situation parmi ses coreligionnaires et il paraît avoir été le joaillier du roi[3]. Chilpéric, qui se piquait de théologie et de beaucoup d'autres choses, se mit un jour en tête de le convertir, et engagea avec lui une discussion à laquelle se mêla, à la fin, Grégoire de Tours, qui était présent. Grégoire a rapporté les arguments qui furent produits de part et d'autre. Priscus n'était peut-être pas un fort savant homme, Grégoire lui-même fait une bévue qui ne témoigne pas d'une érudition bien solide[4], et Chilpéric avait le droit de dire, en cette matière, quelques sottises. Il n'en dit pas de trop fortes cependant, et la discussion, en somme, ne fut pas plus mauvaise qu'une autre.

La querelle théologique entre juifs et chrétiens, une fois ouverte, ne s'arrête plus en France, nous le verrons tout à l'heure. Il n'en fut pas de même en Espagne. Les juifs sont venus dans ce pays peut-être plus tôt qu'en France et c'est de là que beaucoup d'entre eux, sous les Visigoths, ont passé dans le sud de la France. Ils y furent tranquilles aussi longtemps que l'arianisme régna dans le pays, mais quand il fut officiellement remplacé par le catholicisme, sous Récarède (en 589), ils commencèrent à être persécutés. Déjà auparavant, du reste, le concile d'Elvire (vers 320) leur avait fait

1) Graetz, V, 47 à 49.

2) Grégoire de Tours, *Historia Francorum*, VI, 5.

3) Sur un Priscus, monétaire du roi Clotaire à Châlons-sur-Marne, voir *Revue des Etudes juives*, V, 237; il reste à savoir si c'est notre Priscus.

4) Il prend Baruch pour un livre du canon juif.

sentir sa malveillance[1]. Les évêques espagnols, malgré la modération de plusieurs d'entre eux, se mirent bientôt à les attaquer. Le fameux saint Isidore de Séville (570-638) écrit des livres pour établir contre eux la vérité de la religion chrétienne[2]. Son traité « De la Foi catholique prouvée par l'Ancien et le Nouveau Testament » est une œuvre curieuse et savante. C'est avec raison qu'il a été célèbre et il a parfaitement mérité l'honneur d'être traduit en allemand à une époque reculée[3]. Saint Isidore y a recueilli tout ce qu'on peut tirer de l'Ancien Testament en faveur de Jésus. Tout ce que Jésus a dit et fait, tout ce qui lui est arrivé, est prédit et annoncé par la Bible hébraïque. C'est beau et presque trop beau; les arguments de saint Isidore peuvent se retourner contre lui, il a presque fait en entier, dans un tout autre esprit, il est vrai, le travail que la critique allemande a accompli sur les récits de la vie de Jésus. Tout Jésus est si bien dans l'Ancien Testament que des gens viendront qui se demanderont si on ne l'a pas fait exprès. De saint Isidore à Strauss il n'y a pas loin.

L'ouvrage de saint Julien de Tolède, intitulé *De comprobatione aetatis sextae contra Judaeos*[4] et écrit en 686, est loin d'avoir le même intérêt et la même valeur. Saint Julien essaie de prouver que le sixième âge qui doit être l'âge du Messie, est précisément l'époque où est né Jésus. Cette question de la date de l'époque messianique revient perpétuellement dans la polémique judéo-chrétienne; il n'y a pas un ouvrage de controverse un peu étendu où elle ne soit traitée, avec toutes sortes de considérations et de calculs sur les soixante-dix semaines de Daniel, sur leur point d'origine, leur point d'arrivée, et sur les quatre monarchies du même prophète. Saint Julien se fonde, dans ses combinaisons de chiffres, sur la chronologie de la traduction grecque des Septante, qui fait commencer l'ère du monde quatorze à quinze siècles avant l'ère juive, en ajoutant un grand nombre d'années à la vie des premières générations humaines énumérées dans la Genèse. Les juifs aussi calculaient avec acharnement l'ère et jusqu'à l'année

1) Aguirre, *Collectio conciliorum*, I, 279; Graetz, V, 59.

2) Patrol. lat. Migne, t. LXXXIII, col. 449 : *De fide Catholica ex V. et N. Testamento contra Judæos.*

3) Weinhold, *Die altdeutsche Bruchstücke des Tractats des Bischofs Isidorus von Sevilla De Fide catholica*, etc., Paderborn, 1874.

4) Patrol. lat. Migne, t. LXXXXVI, col. 538; voir Graetz, V, 144.

du Messie, et ils avaient de bonnes raisons pour l'attendre avec impatience [1]. Calcul sans cesse démenti par les faits et sans cesse recommencé avec de nouvelles illusions !

Les œuvres de polémique d'Isidore et de saint Julien furent les premiers et les derniers essais de ce genre en Espagne, au commencement du moyen âge. L'invasion arabe mit fin à la controverse judéo-chrétienne ; le christianisme fut refoulé dans le nord, il avait dorénavant et pour longtemps d'autres soucis que de raisonner avec les juifs sur la meilleure des religions et sur ce sujet, au moins, il semble qu'il ait laissé les juifs tranquilles. Dans les pays soumis aux musulmans, les auteurs juifs parlent quelquefois du christianisme. Saadia, dans son ouvrage des *Croyances et Opinions*, discute avec eux au chapitre De l'Unité de Dieu et en d'autres endroits [2]; les arguments qu'il combat sont exactement les arguments des premiers polémistes chrétiens. Avant lui, et dans ces mêmes régions de l'Asie ou de la Syrie, un évêque chrétien qui s'était fait juif avait écrit une curieuse lettre contre le christianisme [3]. Dans l'Espagne musulmane, Juda Hallévi, dans son célèbre *Khozari*, s'occupe du christianisme avec beaucoup de réserve et de dignité ; Maïmonide, né en Espagne et réfugié en Égypte, a aussi l'occasion de s'exprimer quelquefois, ouvertement ou sans qu'il y paraisse, sur le christianisme [4] : les chapitres de son *Guide* qu'il consacre à la prophétie et les chapitres de son grand ouvrage rituel qui traitent du même sujet, sont remplis d'allusions contre

1) Voir sur les combinaisons et calculs des Juifs, Zunz, dans *Jüd. Zeitschrift*, de Geiger, t. IX, p. 104, et le *Iggéret Téman* (Lettre adressée par Maimonide aux Juifs du Yémen), édition Hollub, Wien, 1875, où l'éditeur a ajouté une dissertation sur ce sujet. Le *Fortal. Fidei* nous apprend (livre III, consid. 12), que les chrétiens d'Espagne, au XV[e] siècle, faisaient aussi de ces calculs.

2) On trouve ces passages dans l'édition Slucki, Leipz., 1874, p. 45, ligne 18, jusqu'à p. 47, puis p. 128, l. 13 et suiv.

3) *Controverse d'un évêque, lettre adressée à un de ses collègues, vers l'an* 514, texte arabe publié par Schlosberg, Vienne 1880 ; traduction libre, en français, publiée par le même sous le même titre, Versailles, 1888. Reste à savoir si la lettre est authentique. Dans tous les cas, il semble qu'il y soit question des mosquées musulmanes ; elle serait donc postérieure à l'hégire (622).

4) Voir Steinschneider, *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache, etc.*, Leipzig, 1877 ; sur Juda Hallévi, p. 351 : sur Maimonide, p. 354 ; cf. Brüll, dans ses *Jahrbücher*, année II, Francfort, 1876, p. 195-196. Les passages du *Mischné tora* de Maïmonide, déjà signalés, du reste, par M. Steinschneider, se trouvent dans *Iesodé hattora*, chap. VII, IX et X, dans *Hilkhot*

le christianisme ; la censure chrétienne ne s'y est pas trompée, elle a couvert ces chapitres de ses ratures. Dans sa Lettre aux israélites du Yémen, Maïmonide parle même expressément de Jésus. Enfin, les commentaires bibliques d'Abraham ibn Ezra traitent forcément, et au point de vue juif, les passages de l'Ancien Testament qui font l'objet de contestations entre les juifs et les chrétiens. Même Iona ibn Ganah, chez lequel on ne s'attendrait guère à des discussions théologiques, a un passage contre les chrétiens dans son *Dictionnaire*[1]. En somme, ces excursions des juifs sur le terrain du christianisme sont rares et fortuites ; le véritable dialogue entre les juifs et les chrétiens en Espagne ne recommence que plus tard, au XIIe et au XIIIe siècle, et dans le nord de la Péninsule.

Il se continuait, au contraire, avec animation, en France et aussi, par des écrivains la plupart d'origine française, à ce qu'il semble, en Angleterre. On a les écrits d'Agobard et d'Amolo, évêques de Lyon, au IXe siècle ; de Gilbert Crépin, abbé de Westminster ; de Guibert, abbé de Sainte-Marie-de-Nogent ; d'Eudes, évêque de Cambrai ; d'Abélard, de Pierre le Vénérable, abbé de Cluny ; on a l'*Altercation* adressée à l'évêque de Lincoln, le *Traité* de Rupert, celui de Pierre de Blois, archidiacre à Bath[2], l'écrit de

teschuba, chap. III, et dans *Melakhim*, ch. XI, sur le Roi-Messie. Dans un ancien exemplaire de l'ouvrage, venant d'Italie, et que nous avons sous les yeux, ce dernier chapitre est presque tout entier raturé par la censure.

1) Dans le passage sur la Vierge (*alma*) d'Isaïe, c. 53, l. 15, de l'édition de de M. Ad. Neubauer ; cf. W. Bacher, *Leben u. Werke des Abulwalid Merwan ibn Ganah*, 1885, p. 28.

2) Agobard (814-840), *De insolentia Judæorum*, *De Judaicis superstitionibus*, *De baptismo Judæorum*, *De cavendo convictu et societate Judæorum*, le tout dans Patrologie latine de Migne, t. CIV. — Amolo (841-852), *Epistola contra Judæos*, *ibid.*, t. CXVI. — Guibert de Nogent (1104-24), *De incarnatione adversus Judæos*, édit. Dachery, Paris, 1651 ; Migne, t. CLVI. — Gilbert Crépin (1084-1107), *Altercatio Judæi de fide christiana*, adressé à Anselme, évêque de Cantorbéry (1092-1109), relation d'un dialogue avec un Juif de Mayence ; Migne, t. CLIX, col. 1007. — Eudes de Cambrai (1105-1113), a un Dialogue à Senlis avec un Juif Léon, Bibl. Patr., t. XXI ; Migne, t. CLX, col. 1103. — Abélard, *Dialogus inter philosophum, Judæum et Christianum*, Migne, t. CLXXVIII. — Pierre le Vénérable, *Tractatus adversus Judæorum inveteratam duritiem*, écrit en 1144 ; Migne, t. CLXXXIX. — *Anonymi Tractatus adversus Judæos*, écrit en 1166 ; Martène et Durand, *Thesaurus*, V, 1507 ; Migne, t. CCXIII, col. 747. Le traité anonyme de Biblioth. Patrum, t. XXVII, p. 619, est différent de celui-ci.

Fulbert, évêque de Chartres, et de Guillaume, archidiacre de Bourges, et d'autres encore[1].

Nous avons donné cette longue liste de noms pour montrer quel intérêt les chrétiens de France et d'Angleterre attachaient à ces discussions et avec quelle persévérance ils s'y livraient. Et ce n'était pas sans raison. Les chrétiens de nos pays sortaient à peine du paganisme, ils étaient encore à moitié des barbares ; le christianisme, chez eux, était à la surface, mais le fond était resté, et est peut-être encore en grande partie aujourd'hui, païen et polythéiste. Dans ces cerveaux à peine façonnés et ces cœurs naïfs, il était difficile de faire entrer les subtilités de la théologie. Le bas peuple surtout avait une peine infinie à distinguer entre le judaïsme et le christianisme, et à savoir où finissait l'un et commençait l'autre. La limite, pour eux, était flottante et à peine visible. Il ne fallait pas attendre d'eux qu'ils y missent beaucoup de réflexion et de sens critique. On leur disait bien qu'il fallait détester le judaïsme et les juifs, qui avaient crucifié le Seigneur ; mais, d'un autre côté, ils sentaient parfaitement, et on ne manquait pas de le leur répéter, que le christianisme avait dans le judaïsme ses racines et son fondement ; ils voyaient que le repos hebdomadaire, la Pâque, la Pentecôte, étaient copiés des Juifs. Enfin, le judaïsme, comme religion plus ancienne et mère du christianisme, exerçait sur eux un grand prestige et une sorte de fascination. Ils regrettaient les pratiques juives qu'on leur avait supprimées, le pain azyme de Pâques, les cabanes de la fête de *succot*, peut-être même

— *Altercatio Judæi cum Christiano*, adressé à l'évêque de Lincoln (1123-1143), contrefaçon de l'*Altercatio*, de Gilbert Crépin; Bibl. Patr., t. XX. — Rupert (1120-35), *Annulus seu Dialogus Christiani et Judæi de sacramentis*; dans les œuvres de saint Anselme, publiées par Gabriel Gerberon, Paris, 1675; Migne, t. CLXX. — Pierre de Blois (1160-1200), *Liber contra perfidiam Judæorum*, Bibl. Patr., t. XXIV; Migne, t. CCVII. Voir aussi, *Disputatio Ecclesiæ et Synagogæ*, dans Martène et Durand, t. V, p. 1497. — Voir sur toute cette littérature, Wolf, *Bibliotheca hebraica*, II, p. 994, et IV, p. 456; en outre, les intéressantes observations de M. Israël Lévi, dans *Revue des Études juives*, V, p. 238. Sur la littérature juive, voir Wolf, *l. c.*, et J. B. de Rossi, *Bibliotheca judaïca antichristiana*, Parme, 1880.

1) Fulbert, Bibl. Patr. ., t. XVIII. p. 42 : Migne, t. CXLI. — Guillaume de Bourges, dans le supplément de Bibl. Patr., par Hamy, p. 417 ; cf. Güdemann, *Gesch. des Erziehungswes. der Juden in Frankreich und Deutschland*, Wien, 1880, p. 18 et 38.

les rites de la boucherie juive. L'instinct polythéiste et la superstition les poussaient également à accomplir ces pratiques avec les juifs et à y prendre part; elles leur faisaient envie, et il y avait sûrement des moments où ils se demandaient si on avait bien fait d'y renoncer. A Lyon, ces chrétiens primitifs poussaient à ce point leur respect pour le judaïsme, qu'ils allaient, à la synagogue, entendre prêcher les rabbins et prétendaient que les sermons juifs étaient supérieurs à ceux des prêtres chrétiens. On voit très bien, par les récits d'Agobard et d'Amolo, que les juifs, en qualité d'ancêtres religieux, leur inspiraient une sorte de vénération. Agobard s'épuise à leur faire comprendre que ce respect est immérité et indigne d'un bon chrétien. Il va même jusqu'à s'en prendre à Josèphe et à Philon, et avertit les âmes naïves, qui n'étaient pas loin de prendre ces deux écrivains pour des Pères de l'Église, que ce sont des juifs et qu'il faut se défier. En 1240, à Paris, dans le cours de cette controverse qui eut lieu entre le rabbin Iehiel et le juif baptisé Nicolas Donin, en présence d'un nombreux clergé, les évêques, à un certain moment, demandèrent à Iehiel si, d'après les juifs, un chrétien peut gagner le salut, et il semble bien que la réponse affirmative de Iehiel dut les soulager d'un grand poids [1]. Encore en 1290, dans la Provence et les pays voisins [2], les chrétiens allaient à la synagogue, y apportaient des flambeaux allumés, y faisaient des offrandes, vénéraient le rouleau de la loi. Des faits analogues se passaient encore en Espagne à la fin du xve siècle. On comprend maintenant ce que signifie cet immense et incessant effort du clergé catholique et des conciles pour séparer les juifs des chrétiens, empêcher toutes relations entre eux, prévenir toute confusion qui aurait pu s'établir dans les esprits entre les deux religions. Des chrétiens se convertissaient quelquefois [3], le clergé catholique était entouré d'hérétiques et d'incrédules qui le provoquaient à la controverse avec eux ou avec les juifs, l' « obsédaient »

1) Controverse de R. Iehiel (texte hébr.), p. 12, l. 10, de l'édition de Thorn.

2) Baronius, t. XXIII, p. 92. Ajoutons que Pierre le Vénérable, dans son traité contre les juifs (livre II. chap. 2) se croit obligé d'expliquer que les chrétiens, quoique moins anciens que les juifs, ont pu, sans choquer les règles de préséance, accepter la vraie religion avant les juifs.

3) A Metz, vers l'an 1000; Güdemann, *Erziehungsw. in Frankr. u Deutschl.*, p. 21; la conversion de Bodo, jeune prêtre placé à la cour de Louis le Débonnaire, fit sensation: Graetz, V, 233.

de leurs questions et objections, l'entraînaient malgré lui à des discussions pour lesquelles il était insuffisamment préparé et où il avait rarement les rieurs de son côté[1]. Il fallait donc lutter contre le laisser-aller du peuple, contre l'hérésie qui pullulait, contre les juifs, mettre entre le judaïsme et le christianisme une haute et forte barrière, s'armer pour soutenir, par la parole et la plume, le choc des adversaires. Agobard et Amolo écrivent principalement pour éloigner les chrétiens des juifs. Cette œuvre de séparation s'acheva par les croisades ; les polémistes suivants se préoccupent surtout de théorie et poursuivent le triomphe scientifique du christianisme sur le judaïsme.

Savaient-ils l'hébreu ? C'est une question que l'on se pose souvent, sans arriver à la résoudre très nettement. Pour discuter avec les juifs, la connaissance du texte biblique leur eût été indispensable, et cependant il semble bien qu'ils n'avaient pas appris l'hébreu. Amolo et Pierre le Vénérable parlent souvent de juifs avec lesquels ils conversent sur les questions religieuses, et des juifs baptisés, en trop petit nombre, à leur gré, qu'ils connaissaient, et qui auraient pu leur servir de maîtres d'hébreu, mais on dirait qu'ils se sont contentés de se faire renseigner sur la religion et la littérature juives, sans pousser plus loin. La traduction grecque des Septante leur faisait l'effet, à ce que nous croyons, d'être l'équivalent du texte original de la Bible. On a déjà vu plus haut l'erreur de Grégoire de Tours sur ce point. Quand Amolo veut discuter un verset de la Bible[2], il semble tourner et évoluer autour du texte sans y pénétrer, il invoque les traducteurs chrétiens, puis les rejette, parle de l'ordre des mots hébreux, et finalement patauge et s'empêtre. Pierre le Vénérable ne paraît pas plus fort en hébreu. Abélard se plaint qu'on néglige, en France, l'hébreu et le grec[3], et en général, si les clercs savaient un peu d'hébreu, ce n'était guère. Au XIIIe siècle, il y a progrès ; en 1240, il y avait beaucoup de prêtres à Paris « qui savaient lire dans les livres des juifs[4] » et qui s'instruisaient pour cet objet chez des

1) *Revue des Études juives*, V, 238 (Pierre de Blois et le Traité d'un Anonyme contre les juifs).

2) Chap. XXX de son traité contre les juifs.

3) Cf. Gudemann, *Erzieh. in Fr. u. Deutschl.*, p. 17, note 5 (Opp. Abelardi, p. 263).

4) Controverse de Iehiel de Paris, édit. Thorn, 1873, p. 10, ligne 21.

juifs. Le rabbin Iehiel de Paris s'imaginait même que le pape connaissait parfaitement toute la littérature talmudique [1].

L'illusion d'Iehiel était un peu forte. Même à cette époque, nous doutons qu'il y ait eu à Paris des chrétiens qui fussent capables de lire le Talmud, et sûrement on n'en aurait pas rencontré de cette force dans les siècles antérieurs. Pierre le Vénérable est si étonné de connaître seulement l'existence de ce livre, qu'il n'est pas éloigné de croire que c'est un miracle [2]. Cela n'empêchait cependant pas les écrivains chrétiens d'être souvent fort bien renseignés, grâce aux juifs baptisés, sur le Talmud et le *Midrasch*. Agobard connaît déjà dans le détail les prescriptions rabbiniques sur la viande de boucherie, les lésions qui font rejeter la bête comme impropre à la consommation. Il a des informations sur un certain nombre de *midraschim*, sur le *Toledot Jesu*, et, ce qui est est plus curieux, sur des élucubrations cabbalistiques qui ne sont pas beaucoup plus anciennes que lui et qui avaient cependant déjà trouvé le moyen de passer de la Palestine ou de quelque autre région de l'Orient jusqu'à Lyon [3]. Amolo et Pierre le Vénérable sont encore mieux au courant que lui, ils connaissent même des morceaux de la liturgie juive. Pierre le Vénérable donne tout au long la traduction de passages talmudiques et de *midraschim ;* il a, entre autres, sur le fameux voyage au ciel et aux enfers de Iosué b. Lévi, une version qu'il nous a été impossible de retrouver, sous cette forme, dans les textes hébreux [4]. Le *Toledot Jesu*, cité par Agobard a des détails que l'on ne retrouve pas non plus dans les versions connues.

Les juifs de nos pays également ne se laissèrent pas attaquer sans se défendre ; on n'a pas, sans doute, d'ouvrage de controverse

1) *Ibid.*, p. 2, l., 5. Au lieu de *Ierioma haggallah*, il faut lire *hakkadosch de Roma haggallah*, comme l'a le ms. d'Oxford. Cette leçon seule donne un sens au contexte : le pape, qui connaît le Talmud, l'aurait depuis longtemps supprimé, s'il le trouvait si coupable.

2) Son Traité contre les juifs, col. 565 de l'édit. Migne.

3) Graetz, dans sa *Monatsschrift*, année 1859, p. 110-111.

4) Son Traité contre les juifs, édit. Migne, col. 631 ; cf. *Bet Hammidrasch*, de Jellinek, II, 1853, n° 5 ; Steinschneider, catal. Bodl., col. 600 et 610. La version de Pierre le Vénérable contient, entre autres, un dialogue entre Iosué b. Lévi et la fille de Pharaon que nons n'avons pas retrouvé ailleurs. Sur les traces de *midraschim* chez les Pères de l'Église, voir Graetz dans la *Monatsschrift*, 1854 et 1855 (*Haggadische Elemente bei den Kirchenvater*).

juive aussi ancien que ceux de saint Isidore ou d'Amolo. Dans ces premiers temps, la polémique juive écrite était tout entière, à ce qu'il semble, dans les commentaires de la Bible. Du reste, tout exégète biblique, juif ou chrétien, devenait forcément un polémiste. Déjà pour expliquer la première page du Pentateuque, il fallait prendre position pour ou contre le christianisme ; il en était de même lorsqu'on arrivait à l'histoire d'Abraham et des anges, à la bénédiction de Jacob et au spectre de Juda, au cinquante-troisième chapitre d'Isaïe, aux semaines de Daniel et mille autres passages de la Bible. On a pu composer un gros volume de toutes les polémiques juives sur le LIIIe chapitre d'Isaïe [1], et ce n'est pas un volume, mais dix ou vingt, qu'on obtiendrait si on réunissait tout ce que les polémistes et exégètes chrétiens du moyen âge ont écrit sur ce sujet. Les discussions sur d'autres passages célèbres de l'Ancien Testament ne sont pas moins abondantes et fourniraient matière à d'intéressantes monographies [2].

La position des exégètes juifs vis-à-vis de leurs adversaires était d'ailleurs très forte. Il est clair que l'exégèse chrétienne, qui voulait absolument trouver Jésus et la Trinité dans l'Ancien Testament, faisait fausse route et se condamnait d'avance à une œuvre stérile. On doit compatir aux efforts de tant d'esprits distingués qui s'appliquent naïvement et de toute leur âme à une tâche si ingrate ; mais tout en respectant leur bonne foi et leur zèle, il est permis de dire que toute leur œuvre n'est qu'un tissu de sophismes, d'inventions bizarres et extravagantes. L'exégèse juive avait donc beau jeu, on le sentait parfaitement dans l'école des rabbins français du Nord, école de bon sens, de candeur et de bonhomie. Ces rabbins ne recherchaient pas la polémique avec les chrétiens, mais ils ne la craignaient pas, ils abordaient sans appréhension et sans embarras les passages contestés de la Bible. Josef Kara et Samuel b. Méir, dans la première moitié du XIIe siècle, Josef Bekhor Schor à la fin du XIIe et au commencement du XIIIe siècle, savent relever habilement ou prévenir les attaques des chrétiens. Autour d'eux, la polémique religieuse entre juifs et chrétiens était vivante et active [3]. Les apos-

1) Ad. Neubauer, *The fifty third Chapter of Isaiah*, Oxford, 1876.

2) Sur les semaines de Daniel, voir Fraidl, *Die Exegese der siebzig Wochen Daniels in der alten und mittleren Zeit*, Graz, 1883.

3) Voir sur eux, Geiger, *Proben jüdischer Vertheidigung gegen christl. An-*

tats juifs, qui pullulaient dans la région[1], y apportaient leur levain et leur ferment; ils s'attiraient quelquefois des réponses assez vertes, surtout de la part de Josef Bekhor Schor, qui avait la dent cruelle[2]. Ces rabbins connaissaient la Vulgate, saint Jérôme. Josef l'Official, dont nous parlerons plus loin, cite souvent les Évangiles en latin; Iehiel de Paris, au contraire, quoiqu'il parle des Évangiles, ne paraît guère les connaître[3].

La plus curieuse œuvre de cette époque et de cette région est, sans contredit, ce recueil de *Réponses aux infidèles* attribué à Josef l'Official et à d'autres membres de sa famille, et dont les matériaux sont du XIIe et du XIIIe siècle[4]. Ce recueil est un commentaire des passages bibliques qui faisaient l'objet de la polémique chrétienne contre les juifs. Il a dû servir de modèle et de principale source à l'ouvrage de controverse connu sous le nom de *Nizzachon Vetus*[5], et qui, dans le fond, est une œuvre française. Le *Nizzachon* de Lip-

griffe im Mittelalter, dans *Jahrbuch* de Breslauer, et dans *Deutsch-israelitischer Volkskalender*, de Ruhemann; I, *Jahrbuch*, 5611 (1850-51); II, *Jahrbuch*, 5612 (1851-52); III, *Volkskalender*, 1854. Sur les rabbins que nous venons de nommer, voir *Proben*, I, p. 38-39. Sur Samuel b. Méir, voir Rosin, *Samuel ben Meir*, dans *Jahresbericht* du séminaire de Breslau, année 1880. Cf. Geiger, *Parschandata*; Geiger, *Nité naamanim'*; Berliner, *Pletath soferim*, Breslau, 1872; Gross, *Magazin* de Berliner, I, 93; Zadoc Kahn, dans *Revue des Etudes juives*, III, 6; Kaufmann, *ibid.*, IV, 220, nos 48, 50, 52 de cette page; *Rabbins français* (t. XXVII de l'*Hist. littér. de la France*), Samuel b. Méir, Joseph Qara et Joseph Bekor Schor, dans la table des matières; Zunz, *Zur Gesch.*

1) Zadoc Kahn, dans *Revue des Etudes juives*, III, 11, et passim; *Pletath Soferim*, p. 29, et. suiv. de la partie hébraïque.

2) *Revue Ét. j.*, III, 5; *Milhémet hoba*, 33 *b*.

3) Il prétend (voir sa controverse hébraïque, p. 10, l. 14) que, dans les Evangiles, il est dit que Jean fut le fiancé de Marie, mère de Jésus; il n'a évidemment pas vu cela dans les Évangiles, mais il l'a sûrement pris dans le *Toledot Jesu*. C'est là aussi qu'il a pris (sa Controverse, p. 6, l. 2) que le Jésus chrétien, différent du Jésus du Talmud, a vécu du temps de la reine Hélène. Iehiel est le premier, à ce qu'il semble, qui ait fait deux personnages différents du Jésus de l'Évangile et de celui du Talmud.

4) Décrit dans l'excellente étude de M. Zadoc Kahn, *Etude sur le livre de Joseph le Zélateur*, dans *Revue Ét. j.*, I et III. Le titre d'official donné à Joseph lui vient probablement de ce qu'il percevait, pour l'évêché, les impôts des juifs; il remplissait donc une fonction *analogue* à celle de l'official chretien.

5) Édité par Wagenseil, dans *Tela Ignea*, t. I. Le mot *nizzachon* signifie « controverse »

man Mühlhausen, rédigé après 1399, en Allemagne [1], n'en est qu'une autre forme, modifiée et élargie. Les *Réponses* de Josef l'Official et des autres rabbins cités [2] sont des plus intéressantes par leur origine et leur caractère. L'ouvrage a été fait sur des notes recueillies au jour le jour, après les conversations des rabbins avec leurs adversaires chrétiens. Ce sont de petits procès-verbaux, très vivants et très vifs, des entretiens des juifs avec des juifs baptisés ou avec des chrétiens. Parmi les interlocuteurs figurent très souvent les membres les plus éminents du clergé français : l'archevêque de Sens, dont Josef et son père étaient des familiers ; le chancelier de Paris (Eudes de Châteauroux ?), le confesseur de la reine, les évêques de Meaux, du Mans, de Poitiers, d'Angoulême, d'Angers, de Vannes, de Saint-Malo, l'abbé de Cluny, des Frères prêcheurs, et deux fois le pape lui-même, probablement Grégoire X [3]. Ce qui est étonnant et extraordinaire dans ces *Réponses*, c'est la liberté d'esprit du clergé chrétien et la liberté de parole des juifs. On voit bien que des deux côtés le jeu est moitié sérieux, moitié badin ; très souvent il a l'air de n'être, pour les uns et les autres, qu'un agréable passe-temps. Ces petits dialogues sont remplis de jeux de mots, de calembours, d'inventions drôlatiques, de traits d'esprit, et on y trouve même quelquefois des plaisanteries salées [4], mais pas ombre de méchanceté ou d'aigreur. Ils sont gais et à la bonne franquette.

Ces gauloiseries où Dieu est traité si familièrement ne pouvaient naître que dans le nord de la France ; elles ont, au plus haut point, le goût du terroir et le bouquet du cru. L'Espagne chrétienne, à cette époque, n'a rien à nous offrir de pareil, ni presque aucune autre chose. Nous avons déjà parlé plus haut des auteurs juifs qui écrivaient, au XIe et au XIIe siècle, dans l'Espagne arabe. Chez les chrétiens, nous ne pourrions guère citer que les *Dialogues* de Petrus Alfonsi, juif qui se fit baptiser en 1106 [5]. La fameuse lettre de

1) Édité par Hackspan, Nuremberg, 1644.

2) Une réponse de Josef Kara, *Revue Ét. j.*, I, 239.

3) *Rev. Ét. j.*, III, 10 à 13. La plupart des petits dialogues doivent avoir eu lieu à l'archevêché de Sens, dans les visites que recevait l'archevêque de la part de ses collègues.

4) Voir, par exemple, le ms. des *Réponses*, n° 712 des mss. hébr. de Paris, f° 4 *b*.

5) Steinschneider, *Polem.*, p. 224 ; Catal. Bodl., col. 733. Le traité contre les

Samuel Maroccanus, juif qui, au XIe siècle, se serait converti au christianisme et aurait adressé ensuite cette lettre contre les juifs à un R. Isaac de Segelmesse, est une lettre apocryphe. C'est une imitation des plus libres de l'ouvrage de Samuel ibn Abbas, juif qui s'était converti à l'islamisme en 1163, et qui avait ensuite écrit contre ses anciens coreligionnaires [1]. La lettre de Samuel Maroccanus, qui a eu un si prodigieux succès et a été tant de fois imprimée, se donne pour une traduction latine de l'arabe, faite par un certain Alfonse Bonhomme, mais en réalité, ce nom semble être aussi fictif que l'ouvrage même. Le véritable auteur de la lettre serait ce juif espagnol qui s'appela, après le baptême, Paul de Valladolid, et dont nous aurons à parler plus loin. Il aurait écrit ce petit ouvrage en 1339, en se servant de celui de Samuel ibn Abbas, mais en y mettant beaucoup du sien [2]. On a aussi un ouvrage d'un juif devenu mahométan, écrit en 1380, et dirigé contre le christianisme et le judaïsme [3].

On le voit, l'Espagne, jusqu'au XIIIe siècle, ne fournit pas de matériaux bien importants à l'histoire des controverses, et, d'autre part, le nord de la France ne paraît pas avoir toujours traité le sujet avec beaucoup de gravité. C'est dans le midi de la France que naissent les premiers traités de polémique écrits par les juifs. Le Languedoc a été dans le moyen âge, au moins à un certain moment de son histoire, un pays de liberté et de fermentation religieuse. Les hérésies chrétiennes qui, dans le nord, auraient été promptement étouffées, trouvaient ici un terrain plus propice et une tolérance plus grande. C'est là que se produit et que s'agite, au XIIe et XIIIe siècle, la secte des Vaudois ou Pauvres de Lyon, tandis que dans le voisinage, vers la fin du XIIe siècle, naît la secte des Cathares.

juifs de Petrus Alfonsi se trouve Bibl. Patr., t. XXI, p. 172, et Migne, t. CLVII; cf. *Hebr. Bibliographie*, t. XXI, p. 38. La lettre de Samuel Maroccanus dont il va être question se trouve Biblioth. Patr. t. XVIII, p. 358, et Patrolog. lat. Migne, t. CXLIX.

1) Voir sur lui, entre autres, Neubauer, dans *Revue. Ét. j.*, V. 52.

2) Cette thèse a été soutenue et mise en lumière par M. Steinschneider; voir son Catal. Bodl., col. 2436 et suiv. ; son ouvrage *Polem. u. apolog. Liter.*, p. 26-27, p. 37 et p. 408, en bas. Cf. *Hebr. Bibliographie*, t. XXI, p. 119, et *Monatsschrift* de Graetz, 1880, p. 521 (réponse d'Isaac Natan à Samuel Marrocanus). Cf. aussi Munk, *Notice sur Josef b. Jehouda*, p. 4.

3) Steinschn., *Polem*, n° 19, p. 37.

On comprend que dans ces provinces, où les questions religieuses furent discutées avec passion, les juifs aient senti, plus tôt qu'ailleurs, le besoin de condenser leur polémique et de rédiger des manuels à l'usage des controversistes. Il n'est pas impossible qu'ils y aient été plus ou moins amenés à la sollicitation des sectes hérétiques, que, du reste, on accusait volontiers de judaïser. Ces sectes, d'un autre côté, exerçaient une certaine attraction sur les juifs eux-mêmes, elles avaient réveillé dans les esprits l'instinct de liberté et le goût de l'innovation religieuse. On nous dit formellement que les incrédules et les sceptiques étaient devenus nombreux dans le judaïsme de ces régions.

Quoi qu'il en soit, il est certain que les deux plus anciens traités hébreux de polémique contre le christianisme ont été écrits dans le midi de la France, vers le milieu du XII[e] siècle. Le premier de ces ouvrages est de Josef b. Isaac Kimhi, venu d'Espagne et demeurant à Narbonne. Ce livre porte le titre de *Séfer ha-berit* (Livre de l'Alliance), et est écrit, comme tant d'autres, sous la forme de dialogue qui était et est restée à la mode pour ces sortes d'écrits[1]. On a aussi un dialogue attribué à David Kimhi, fils du précédent, le commentateur bien connu de la Bible; mais cet ouvrage n'est qu'un recueil de notes qui ne se suivent guère, et il n'est pas certain qu'il soit de notre David[2]. Il existe aussi un recueil des passages de polémique extraits d'un commentaire des Psaumes de David Kimhi[3]. On ne doit pas s'étonner que ce soit justement dans ce commentaire des Psaumes qu'on a été chercher cette polémique. Quand on lit les controversistes chrétiens, on est étonné de l'emploi fréquent et presque immodéré qu'ils font des psaumes ; il ne semble pas, de prime abord, que ce livre de la Bible puisse fournir tant d'aliments à la polémique. Cependant les auteurs chrétiens le citent avec une préférence marquée, et déjà Grégoire de Tours y cherche des arguments fort inattendus. Cela ne vient-il

1) L'ouvrage se trouve imprimé dans le recueil intitulé *Milhémet hoba* (hébr.) f° 18 et suiv. Il est incomplet et interpolé : f. 28 *a*, figure une réponse d'Isaac Hallévi, rabbin français du Nord ; f. 33 *b*, une réponse de Josef Kara ; enfin, à partir de f. 34 *a*, le reste de l'ouvrage paraît appartenir à un auteur dont le grand-père s'appelait Eléazar b. Samuel et qui (f. 37 *b*) paraît avoir écrit après 1268. Cf. Geiger, *Proben*, I, 42 ; Steinschn., catal. Bodl., *s. v. Joseph Kimchi*.

2) Texte, dans *Milhémet hoba*, f. 13 et suiv. Voir Geiger, *Proben*, I, 44.

3) Imprimé à la fin du *Nizzachon* de Lipmann Mülhausen, édit. Hackspan.

pas de ce que, de tous les livres de l'Ancien Testament, les psaumes étaient celui que les chrétiens connaissaient le mieux et avec lequel la liturgie les avait forcés de se familiariser? Les Juifs durent, dans leur polémique, suivre les chrétiens sur ce terrain. Dans les livres de polémique écrits plus tard en Espagne par des juifs (Semtob Saprut, Moïse de Tordesillas), dans celui de Jacob b. Ruben dont nous allons parler de suite, et où des chapitres spéciaux sont consacrés aux divers ouvrages bibliques, les psaumes viennent immédiatement après le Pentateuque et avant tous les autres livres de l'Ancien Testament.

Cet ouvrage de Jacob b. Ruben auquel nous venons de faire allusion est le second ouvrage de controverse qui fut écrit dans le midi de la France, en Gascogne, à ce qu'il semble [1], en 1170 ou un peu plus tard. Il porte le titre de *Milhémét ha-Schem* (Guerre du Seigneur), et est également en dialogues [2]. Ce sont des objections d'un prêtre chrétien qui amenèrent Jacob b. Ruben à rédiger ce livre ; avant de l'écrire, il se mit à lire et à étudier les épitres de saint Paul, saint Jérôme, saint Augustin. Son ouvrage a été, pour les juifs du sud-est de l'Espagne, ce que fut pour ceux du nord celui de Josef l'Official. Il devint classique et servit de modèle et de guide aux controversistes futurs. Comme les *Réponses* de Josef l'Official, il suit également pas à pas le texte de la Bible et discute les passages controversés. Le plan des ouvrages de Semtob Saprut et de Moïse de Tordesillas, dont nous avons déjà dit un mot plus haut, est presque exactement celui de Jacob b. Ruben. Notre auteur a déjà, comme Semtob, une introduction philosophique, et, après les livres de l'Ancien Testament, un chapitre consacré à l'examen des Évangiles, et un autre à la question du Messie.

Jusqu'ici la polémique, avec ses violences et ses amusements, allait un peu au hasard ; du côté des juifs comme du côté des chrétiens, elle était abandonnée à l'initiative individuelle et restait, en

1) Graetz, VIII, 488, note.

2) Voir Wolf, *Biblioth. hebr.*, IV, p. 871, et catalogue *Ocerot hayyim*, par Steinschneider, p. 370. M. Neubauer, *Controversy*, p. 92 et suiv., a donné une description de l'ouvrage d'après le ms. qui est à Oxford ; il en existe également une copie au séminaire rabbinique de Breslau. Pour le lieu où Jacob b. Ruben aurait composé son ouvrage, le ms. d'Oxford a une leçon qui n'est pas exactement le mot « Gascogne ». La lecture de l'ouvrage prouve, sans conteste, qu'il est impossible que Jacob ait été caraïte. Voir Geiger, *Proben*, I, 61.

grande partie, sur le terrain purement littéraire et scientifique. Tout à coup un changement se produit dans l'attitude du clergé chrétien ; il devient plus agressif et plus âpre, les dialogues imaginaires des controversistes, où tout se passait sur le papier, sont remplacés par des colloques véritables, organisés officiellement ; la polémique devient plus pressante, une campagne acharnée est menée contre les juifs.

Elle est due, sans le moindre doute, aux événements qui s'étaient produits dans le sein de l'Église. Tout d'abord les croisades avaient exalté au plus haut points les sentiments religieux des chrétiens et excité leur haine contre les juifs. Puis, la papauté avait été occupée ailleurs, par l'organisation des premières croisades, la lutte contre les hérésies, la grande querelle de l'investiture (1075-1123), le schisme de Frédéric Barberousse (fini en 1179) ; elle n'avait guère eu le temps de penser beaucoup aux juifs, quoiqu'elle ne les ait jamais complètement perdus de vue. Enfin, et surtout, il venait de monter sur le trône pontifical un pape énergique et entreprenant, Innocent III (1198-1216), dont l'œuvre a été considérable et à qui l'Église doit en grande partie le pouvoir étonnant qu'elle a exercé pendant des siècles. L'esprit qui anime les catholiques à partir du XIIIe siècle est l'esprit d'Innocent III, impétueux et agressif. Une guerre atroce va être déclarée aux hérétiques; elle ne pouvait manquer d'atteindre ce qu'on appelait les infidèles, et, parmi eux, les juifs étaient au premier rang. L'inquisition créée pour combattre l'hérésie du Languedoc jette tout de suite un regard louche de leur côté. La croisade contre les Albigeois amène la croisade contre les juifs.

Par un singulier concours de circonstances, il se fonde, sous le pontificat d'Innocent III, deux ordres religieux, celui des Frères mineurs, celui des Dominicains ou Frères prêcheurs, qui furent, pour les papes, d'infatigables auxiliaires. L'inquisition, qui avait végété en France dans les premiers temps, devint une puissance redoutable lorsque Innocent III, en 1215, en eut confié la direction aux Dominicains, et que ses successeurs, Grégoire IX et Innocent IV, eurent étendu ses pouvoirs. Les juges de la « perversité hérétique », quand ils en eurent fini avec les Albigeois, pensèrent aux juifs. Les mesures prises à l'égard des juifs au fameux concile de Latran de 1215, présidé par Innocent III, ne laissèrent rien augurer de bon, elles contribuèrent sûrement à animer contre eux le zèle des inquisiteurs. A partir de cette époque, il y eut, en France et en

Espagne, une corporation qui se croyait chargée de surveiller les juifs, de poursuivre leurs prétendues hérésies, de censurer leur littérature. Dans presque toutes les persécutions et vexations qui atteignent dorénavant les juifs, on retrouve la main des Dominicains, souvent aussi celle des Frères mineurs. Des juifs baptisés entrent dans les ordres, les Dominicains les recueillent pour s'initier, sous leur direction, à la littérature juive ; avec l'aide de ces transfuges, ils se mettent à apprendre l'hébreu et commencent à déchiffrer les écrits talmudiques et rabbiniques. L'ère des grandes controverses avec les juifs va commencer.

Ce n'est évidemment pas un pur hasard que les juifs soient attaqués coup sur coup et provoqués à la discussion en 1240, à Paris; en 1245, dans le midi de la France[1] ; en 1263, à Barcelone. Déjà en 1233, à Montpellier, les Dominicains étaient intervenus dans la querelle entre les partisans et les adversaires juifs de Maïmonide[2] ; mais les grandes opérations contre les juifs commencent en 1240, avec cette célèbre controverse qui eut lieu à la cour de Saint-Louis entre le rabbin Iehiel et trois de ses collègues d'une part, et le juif baptisé Nicolas Donin d'autre part[3]. L'histoire de cette controverse a été racontée en détail[4]; elle fut préparée par

1) Nous faisons allusion aux faits racontés par Méir b. Simon, sur lequel nous reviendrons et nous nous bornons a renvoyer provisoirement à *Rabbins français* (*Hist. littér. de la France*, t. XXVII), p. 559 et suiv. Il faut tout de suite mentionner aussi les controverses de Mordekai b. Jehosifia, dont nous parlerons également plus loin (*Rabb. fr.*, p. 564; *Hebr. Bibliographie*, entr'autres au t. XXI, p. 88).

2) Graetz, VIII, 59.

3) Le nom de Nicolas fut pris par lui après le baptême; le nom de Donin est probablement la traduction française du nom hébreu *Natan* (qui vient lui-même de Netanel, *Dieudonné*) ou *Mattatia*. Donin était de La Rochelle, mais il y a, en France, plusieurs La Rochelle; on peut penser au La Rochelle de la Charente-Inférieure, à celui de la Haute-Saône, où il y avait sûrement des juifs, et enfin à celui de la Manche. Comme la relation hébraïque de la controverse (édit. Thorn, 1873, p. 1) dit que Donin venait du Nord, c'est à ce dernier La Rochelle que nous donnerions la préférence. Il y a toujours eu des Juifs en Bretagne; une rue des Juifs existe encore aujourd'hui à Granville. — Sur Donin, voir encore Jacob de Venise, dans *Ginzé Nistarot*, Bamberg, 1868, 2e partie, p. 29, et *Jeschurun* (journal hébr.), VII, 85.

4) *Monatsschrift* de Graetz, 1869 et 1874; Isidore Loeb, *La controverse de 1240 sur le Talmud*, Paris, 1881. Le texte de la relation hébraïque sous le titre

Donin, qui était allé solliciter, pour cet objet, des bulles du pape. La disputation eut lieu en grande pompe, devant un public nombreux et choisi, et, au moins le premier jour, en présence de la « reine » [1]. Ce qui la distingue entre beaucoup d'autres du même genre, c'est qu'elle porte uniquement sur la littérature talmudique et rabbinique, et néglige complètement la Bible. Du reste, Donin ne se proposa pas du tout, comme d'autres controversistes, de prouver la vérité de la religion chrétienne soit pour convertir les juifs, soit pour raffermir la foi des chrétiens ; son unique but était de jouer un mauvais tour au Talmud, contre lequel il paraît avoir eu une rancune personnelle [2], et où il prétendait trouver, à côté d'insultes contre Jésus, contre la religion chrétienne et les chrétiens, des absurdités, malpropretés, immoralités et blasphèmes sans nombre. Nicolas Donin eut gain de cause ; le Talmud fut condamné, proscrit en France ; vingt charretées d'exemplaires de l'ouvrage, saisis dans toute l'étendue du royaume, furent brûlés sur la place publique de Paris [3]. Enfin, Eudes de Châteauroux, chancelier de Paris, pour mettre dorénavant les chrétiens en mesure de discuter sur ces questions, fit rédiger en latin, avec le concours de deux chrétiens experts en hébreu, à ce qu'il prétend, et sûrement avec la collaboration de Nicolas Donin, un ouvrage où se trouvent réunis les passages talmudiques incriminés. C'est ce livre des *Extractiones de Talmut* que nous avons décrit ailleurs [4]. Il nous paraît avoir servi de modèle pour les ouvrages postérieurs de ce genre et de manuel pour les procès ultérieurs intentés au Talmud par l'inquisition [5].

de *Vikkuah rabbi Iehiel mi-Paris*, a été imprimé dans des *Tela Ignea* de Wagenseil, t. II (sur un ms. incomplet). et dans cette édit. de Thorn, 1873, déjà plusieurs fois citée.

1) Peut-être la reine-mère Blanche de Castille. La liste des dignitaires de l'Église, maîtres en décret et en théologie, qui prononcèrent le jugement contre le Talmud a été publiée par M. Kisch, *Monatsschrift*, 1874, p. 208. On ne peut pas dire que les Dominicains ou les Frères mineurs y occupent une grande place.

2) Sa conduite, aussi bien que certaines paroles de R. Iehiel, le prouvent.

3) *Revue des Et. j.*, II, 253.

4) Dans la *Controverse de* 1240, *etc*. Le ms. lat. n° 16.558 de la Bibliothèque nationale est peut-être le ms. original. Un autre exemplaire, d'une époque postérieure, incomplet et incorrect, se trouve à la Bibliothèque de Carpentras.

5) Par exemple, celle de 1428, à Trévoux, racontée par nous dans *Revue Ét.*

Ce fut la première et la dernière controverse que les juifs eurent à soutenir dans le nord de la France. La destruction des exemplaires du Talmud et l'étroite surveillance que le clergé ne cessa d'exercer sur les juifs furent la perte des écoles juives de cette région; Iehiel quitta Paris pour aller mourir en terre sainte, la science juive épuise peu à peu, sans chance de renouvellement, les forces acquises et accumulées depuis trois siècles au móins. Les générations nouvelles ne comptent plus un seul rabbin remarquable, et lorsque arrive l'expulsion de 1306, le judaïsme du royaume de France, que les rois d'ailleurs ne ménageaient pas, n'était plus que l'ombre de lui-même. L'affaire de 1240 l'avait frappé à mort. Les juifs revinrent sous Louis le Hutin, mais leur existence fut si précaire, que le clergé dédaigna de s'en occuper. Ce n'était plus la peine de s'attaquer à un si misérable adversaire[1].

ISIDORE LOEB.

(A suivre.)

j., X, 33, d'après le ms. latin 12,722 de la Biblioth. nation.; voir aussi *Revue Et. j.*, n° 33, sur d'autres Extractiones de Talmud.

1) Voir, sur cette dernière période de l'histoire des juifs en France, *les Expulsions des Juifs de France au* XIVe *siècle*, dans la *Jubelschrift* de Graetz, Breslau, 1887, p. 39.

LES TRAVAUX

DE M. JEREMIAS ET DE M. HAUPT

SUR

LA RELIGION ET LA LANGUE DES ANCIENS ASSYRIENS

A. Jeremias. *Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode, nach den Quellen mit Berücksichtigung der alttestamentlichen Parallelen dargestellt.* — Leipzig. Hinrichs. 1887 ; in-8 de VI et 126 p.

Paul Haupt. *Prolegomena to a comparative assyrian grammar. Reprint from the Journal of the American Oriental Society*, vol. XII. — *Proceedings for Oct.*, 1887.

I

Le mémoire de M. A. Jeremias, ainsi que son titre l'indique, traite des idées que les Assyro-Babyloniens se faisaient de la vie après la mort. Ce sujet a déjà occupé plusieurs assyriologues. Moi-même je lui ai consacré deux écrits successifs destinés tout particulièrement à appuyer un mémoire antérieur qui revendiquait pour la race sémitique la croyance à l'immortalité de l'âme que quelques savants lui avaient refusée. Depuis ce moment, on a signalé très peu de textes nouveaux se rapportant à cette matière; néanmoins le travail de M. J. se recommande par beaucoup de qualités qui en font un manuel utile et de lecture agréable. Il se distingue surtout par une disposition méthodique et bien ponderée qui témoigne que le jeune auteur a été à bonne école. Nous ne trouvons qu'un point à reprendre : dans les cas, d'ailleurs peu nombreux, où il contredit ses prédécesseurs, ce qui est son droit, il se sert d'un langage qui dépasse parfois la mesure. Souvent

même il s'étonne de choses qui sont dues à un manque d'attention. Mais ces légères imperfections sont loin de diminuer la valeur réelle de la plupart des remarques.

Le mémoire dont il s'agit se compose de cinq chapitres portant les suscriptions suivantes : La descente d'Ishtar aux Enfers ; la mort et la sépulture; le monde souterrain ; les campagnes des bienheureux ; la possibilité d'être délivré du monde souterrain.

Le premier chapitre apporte la pièce principale de nos renseignements, le poème relatif à la descente de la déesse Ishtar aux Enfers afin de chercher les eaux de la vie, pièce que, après beaucoup d'autres, M. J. traduit et commente avec un soin particulier. Notons une explication de ces paroles affligées qu'Allat, la déesse de l'Hadès, prononce quand elle reçoit la nouvelle qu'Ishtar veut entrer dans son royaume :

Comme les flots des torrents, comme les ondes des torrents nombreux, ainsi coulent mes larmes.
Je veux pleurer sur les hommes qui ont abandonné leurs femmes,
Je veux pleurer sur les femmes qui ont été [séparées] du sein de leurs époux,
Je veux pleurer sur les petits enfants qui ont été [enlevés] avant leur temps.

On voyait dans ces paroles l'expression de divers griefs contre les actes d'Ishtar, actes qui auraient provoqué la colère d'Allat. M. J. les considère comme étant dues plutôt au pressentiment exact de ce qu'avec le départ d'Ishtar toutes relations d'amour et de tendresse cesseraient sur la terre. Je ne fais qu'une réserve. Le dernier verset ne semble pas renfermer une allusion aux enfants morts faute de soins maternels, comme le pense l'auteur, mais viser les embryons qui n'ont pas pu venir à maturité. La lecture *lut habanat er* « les récipients » de la ville (col. I, 15), au lieu de la lecture antérieure *lut-ha banat er* « les récipients des filles de la ville », acceptée par moi faute de mieux, est une bonne acquisition. Mais si M. J. me cite pour me contredire, il aurait dû aussi me citer à propos de *letka* (28) « par ta force » qu'il m'emprunte.

Quant aux rites funéraires des Assyro-Babyloniens, les documents qui les mentionnent sont d'une grande rareté. D'anciens cimetières viennent seulement d'être découverts par la mission allemande. On sait maintenant que ces peuples faisaient usage

de la crémation des morts. On n'a pas encore retrouvé une seule épitaphe. Contrairement aux Égyptiens dont la vie n'était pour ainsi dire qu'une préparation continuelle à la mort, les peuples sémitiques ont conçu la vie comme un don précieux des dieux. La mort leur parut comme une fatalité inévitable et peu enviable. A l'exception des héros et des hommes de grande vertu qui étaient reçus dans la suite des dieux, les morts communs n'étaient que des ombres faibles et habitaient le monde souterrain qu'on imaginait comme un dortoir immense, hébergeant sur des couchettes séparées tous les trépassés qui ont reçu la sépulture. Ceux dont le corps n'a pas été enterré étaient condamnés à errer éternellement sans trouver de repos. Les morts étaient pourvus de nourriture et surtout de boisson. La libation funeraire incombait au fils et, à son défaut, aux proches parents. J'ai parlé ailleurs de ces usages, et M. J. n'ajoute pas beaucoup de renseignements nouveaux à ce sujet (p. 46-58).

Le chapitre relatif au monde souterrain commence par la « Montagne de l'Univers », *Bit-Hurish-rab-shadani* (non *Harsag-gal-kurkura*), l'Olympe assyrien, qui était situé dans les monts Arali donnant accès au monde des ombres. Je doute beaucoup que les noms *e-kur* et *e-shar-ra* désignent une localité identique et que le premier soit une simple abréviation de *e-kur-bad*, « maison de la montagne des morts ». L'existence du mot *shuâlu* (= héb. *sheôl*) ne me paraît pas non plus bien démontrée. Le nom de la ville de *kûtu*, en rébus : *gu-du-a*, semble devoir être rapproché de *kètu*. Le caractère des démons infernaux (?), *I-shum* et *Martu*, reste encore bien indécis. En ajoutant un point d'interrogation à la note 1 de la quatrième page de mes *Documents religieux*, M. J. n'a pas remarqué que cette note appartient à la ligne 38-39, où, par une faute typographique, se trouve le chiffre 3. La constatation des rapports existant entre les divinités infernales et celles de la fertilité et de l'agriculture (p. 74) est très importante. L'idéogramme de l'épouse d'*Ea*, *dam-gal-nun-na* signifie « Dame de la grande domination » et non « Herrin der grossen Wasserwohnung ». Le commentaire sur le relief babylonien représentant une scène de l'Hadès (p. 78 80) a un réel intérêt.

L'élaboration du quatrième chapitre laisse quelque peu à désirer. D'après le titre, on s'attend à une description des champs réservés aux bienheureux après leur mort. En réalité, il résume le voyage

héroïque d'*Izthubar*-Nimrod dans l'île lointaine qu'habitent Xisuthrus et sa femme, et peut-être d'autres hommes vertueux qui ont été enlevés à la terre sans passer par la mort. Pour les hommes justes descendus dans l'Hadès, des textes formels en font les hôtes heureux des grands dieux. Je soutiens encore que les deux passages que j'ai produits pour démontrer la croyance à l'apothéose conservent toute leur valeur. Cela résulte indubitablement de l'expression *ilâni talimuka*, « les dieux tes frères aînés. » Rien n'indique qu'il s'y agisse d'une incantation de prêtre (*Priesterspruch*) à l'occasion d'un festin divin célébré par un roi, ainsi que l'affirme hâtivement M. J. (p. 94). Le second passage a aussi une apothéose pour objet, bien qu'il nous soit parvenu avec un appendice contenant une formule incantatoire. On connaît la manie qu'ont les prêtres de se servir d'extraits de leurs livres sacrés dans un but magique. Ce fait a été perdu de vue par M. J. qui m'accuse d'avoir passé sous silence la formule finale, à laquelle appartient naturellement aussi la mention de la « mauvaise langue » (p. 104-105 *note*). Ce sont là des additions postérieures dont il ne faut pas tenir compte. La divinisation posthume des justes fait supposer la punition des méchants, ou tout au moins la croyance que les méchants sont consignés dans un lieu séparé et éloigné de la demeure des bienheureux. En traitant de la légende arabe sur le puits de Bourhoût, j'ai supposé que c'était l'extrême sud, lequel formerait ainsi opposition à l'Olympe assyro-sémitique situé au nord. Je ne vois pas pourquoi cette idée serait inexacte. L'objection de M. J. (p. 82) passe à côté ; je n'ai parlé que des habitants du Sheôl. Quant au lieu destiné aux justes qui n'ont pas goûté la mort, l'épopée babylonienne semble le placer au delà du continent dans la direction de l'ouest ou du sud-ouest, où les Grecs avaient aussi placé les Iles Fortunées.

Les Babyloniens croyaient que certains dieux ont le pouvoir de faire revivre les morts en les aspergeant de l'eau de la vie dont la source se trouve dans le Sheôl. Quelquefois le même effet pouvait être produit par une formule magique récitée par le dieu sauveur. C'est au fond tout ce que nous savons à ce sujet par les textes qui sont à notre disposition (p. 100-105).

Après avoir exposé les croyances assyro-babyloniennes, M. J. consacre quelques pages bien substantielles aux idées de l'Ancien Testament sur la matière (p. 106-121). Il distingue comme moi les idées populaires servant de base aux images poétiques ou d'usage

commun d'avec les théories tardives amenées par le monothéisme prophétique[1]. Les premières ressemblent beaucoup à celles que nous fournissent les textes cunéiformes. « La foi en la toute puissance de Jahwe et surtout la conception de sa justice absolue, jointe à l'idée d'une relation réciproque entre l'homme et Dieu, produisit une sorte de confiance vague que Dieu saura sauver ses serviteurs des étreintes du Sheôl. Mais malgré la nécessité impérieuse d'une solution, le sentiment populaire n'est pas parvenu à l'espérance d'une résurrection des morts. Pour cela, il a fallu que la vue prophétique franchît les bornes de la religion du pacte (Bundesreligion) et portât ces regards vers un temps où la source du connaître (die Quelle des Erkennens) ne consisterait plus en représentations populaires, mais en faits divins (Göttliche Thatsachen). » J'avoue que ce mysticisme orthodoxe est pour moi une lettre close et scellée des septs cachets de l'Apocalypse. Mais poursuivons notre tâche d'interprète. « Ézéchiel reconnaît que, sur le fond de la pensée humaine, il était impossible de conclure à la résurrection ; mais quand l'esprit de la révélation vint à contempler le « serviteur de Jahwé » qui, en se sacrifiant lui-même, devait racheter son peuple et, par là, l'humanité tout entière du fardeau du péché, il fit paraître la sortie de l'exil comme le gage de la certitude que Dieu brisera aussi un jour les chaînes de l'Hadès et essuiera les larmes de toutes les faces (Hosée, XXIII, 14; Isaïe, XXV, 8). » Si je ne me trompe, bien des personnes penseront, au contraire, que la délivrance de l'exil a été peinte par les poètes avec les couleurs que leur fournissait la croyance populaire à la résurrection exceptionnelle de certains morts. Et la preuve c'est que ces images se trouvent précisément chez les prophètes antérieurs à Ezéchiel. Celui-ci, d'ailleurs, loin de contester la possibilité de faire revivre les ossements desséchés, dit sans hésitation : « Seigneur, tu le sais » ce qui implique l'affirmation absolue de la possibilité d'un tel acte de la part de Dieu. On se demande de plus si le dogme avestéen de la résurrection générale des morts part lui aussi de la vue révélatrice dirigée sur le mystique « serviteur de Dieu » qu'une mauvaise exégèse, aujourd'hui abandonnée par la plupart des savants compétents, a mise dans le cinquante-troisième chapitre d'Isaïe ? Pour l'historien im-

1) Sur cette distinction capitale voyez *Mélanges de critique et d'histoire* (1883), p. 371-380.

partial, le dogme de la résurrection défendu si chaleureusement par les Pharisiens et par les fondateurs du christianisme, est plutôt le résultat d'une rechute dans les croyances populaires et antiprophétiques que les malheurs nationaux avaient ravivées afin d'offrir une consolation à ceux qui souffraient pour leur fidélité à la Loi. Comme corollaire indispensable, on vit surgir à la même époque l'idée d'un enfer terrible, où les méchants se tordent dans des peines éternelles. Les Saducéens, disciples de la Loi et des prophètes, ont pensé, non sans quelque raison, que les répressions les plus dures du code antique, y compris la loi du talion, étaient comparativement plus douces et plus conformes à l'idée de la justice absolue. Ils ont donc préféré s'en tenir à la doctrine prophétique, suivant laquelle le corps humain comme tout objet créé est nécessairement périssable, pendant que l'âme retourne à sa source divine (Genèse, III, 19; II, 7)[1] Quelles que fussent les lacunes que cette théorie laissât subsister, elle leur paraissait incomparablement supérieure à la conception populaire qui venait en ligne directe du matérialisme païen et qui, non seulement entretenait la croyance à l'armée sinistre des démons infernaux et à toutes les superstitions qui s'y rattachent, mais faussait singulièrement l'idée de Dieu, en faisant de l'homme un être aussi éternel que son créateur. En cela, ils ont vu juste, car c'est sur la base de l'éternité individuelle de l'homme que fut bientôt élevée la conception d'une victime transcendante unissant en elle les deux natures, humaine et divine, et opérant le salut universel au prix d'une foi absolue. Ces deux dogmes renforcés par un certain nombre d'autres, dûs au génie de l'époque, et destructifs de toute idée de nationalité et de patrie, se sont développés à leur tour en un corps de doctrine qui a beaucoup contribué au relèvement intrinsèque des classes inférieures chez les peuples qui l'ont accepté. Quand les déclassés de la société païenne entendirent pour la première fois la parole du jeune Galiléen divinisé : « Je suis la vie et la résurrection » (Jean, XI, 25), ils se sentirent divinisés eux-mêmes et comme transportés par enchantement bien loin de leurs misères terrestres. Mais il est permis de ne pas considerer cette altération de la con-

1) L'auteur de l'*Ecclésiaste* émet des doutes sur la réalisation de cette espérance (III, 21), mais par cela même il atteste qu'elle a existé de son temps.

ception prophétique comme un progrès au point de vue du développement intellectuel de l'idée religieuse.

L'addition finale (p 121-126) cherche à identifier le *har'êl* ou *ar'êl* d'Ezéchiel qui désigne l'autel du nouveau temple, avec la « montagne du monde » ou *Aralu* des Assyro-babyloniens. Je ne crois pas que cette étymologie soit admissible et je persiste à penser que le vocable assyrien correspond à l'hébreu *'arêlim* « morts ». En ce qui concerne les mots *ar'êl* (Isaïe, XXIX, 1-7) et *ar'êlim* « messagers, anges », il est impossible de les séparer de l'arabe *ariâl* « gazelle à la course rapide ». Sur Ezéchiel, XXVIII, voy. *Recherches bibliques*, IX (*Revue des Études juives*, n° 27, p. 17-25).

Un dernier point à noter. M. J. reconnait implicitement l'origine sémitique des textes qu'il commente ou dont il cite des passages. Il ne fait pas la plus légère mention du prétendu peuple initiateur de Sumer et d'Accad. C'est une nouvelle et importante recrue qui vient renforcer les rangs des antiaccadistes. Nous lui souhaitons la bienvenue.

II

Une autre adhésion nous est arrivée tout récemment et, comme nous étions loin de nous y attendre, nous nous empressons d'en prendre note. M. Paul Haupt, auteur de plusieurs travaux assyriologiques très connus, l'un des lutteurs les plus savants en faveur de l'accadien dont il a ecrit le meilleur traité grammatical qui existe, M. P. Haupt, dont la perspicacité avait découvert deux dialectes non sémitiques en Babylonie, s'est rapproché de nous d'une façon bien singulière. Dans les *Prolegomena to a Comparative Assyrian Grammar*, M. H. consacre la troisième note à la question accadienne. D'abord il constate que « le débat roule depuis dix ans sur la question de savoir si l'accadien est une langue ou une sorte de cryptographie, et que celui qui a lu son travail sur le suméro-accadien arrivera à la conclusion qu'on a affaire à un idiome non sémitique ». A cette exposition des faits, je n'ai que deux mots à dire : 1° Je n'ai jamais soutenu que le pseudo-sumérien était une cryptographie, j'y ai vu un système d'idéographie, ce qui est bien différent. 2° L'examen de mon *Allographie assyro-babylonienne* me parait de nature a amener une conclusion opposée au caractère

linguistique du sumérien. M. H. continue : « Une question toute différente est celle de savoir à quel degré les textes accadiens ont été affectés par l'influence sémitique. Nous pouvons admettre aisément (We may admit readily) que tous les textes suméro-accadiens autant qu'ils sont connus, ont été composés par des Assyriens-Babyloniens sémitiques, sans jeter nullement un doute sur l'*existence* d'un idiome présémitique dans la vallée mésopotamienne. La tentative faite par J. Halévy dans le but de réserver aux Sémites la gloire d'avoir fondé la civilisation de l'Asie occidentale conduit à des conséquences des plus curieuses. Voy. Eduard Meyer, *Geschichte des Alterthums*, § 120, note. » Je ne connais pas les curieuses conséquences que l'historien cité a pu accumuler dans sa note, mais la nécessité même de s'appuyer sur l'appréciation personnelle d'un non assyriologue, fait bien voir combien la cause de l'accadisme est désespérée. En effet, la contradiction entre les deux parties du passage qu'on vient de lire est des plus flagrantes. On avoue l'origine purement sémitique de tous les textes cunéiformes existants, y compris les bilingues et les unilinges archaïques de la collection de M. de Sarzec, c'est-à-dire l'absence complète de textes non sémitiques et, malgré cela, on refuse aux Sémites la paternité de la civilisation dont ces textes sont l'expression vivante. C'est simplement, n'en déplaise à M. H., l'inverse de toute conclusion scientifique. Elle serait encore toute gratuite, lors même qu'on prétendrait, contre la vérité, que l'écriture cunéiforme n'est pas d'origine sémitique ; car si écriture et civilisation étaient une seule et même chose, alors toutes les civilisations des peuples sémitiques et aryens devraient être attribuées aux Phéniciens.

Chose plus grave pour M. H., c'est que, par suite de son aveu, la fameuse langue dont il a écrit la grammaire déchoit au rang d'un jargon populaire; ce n'était vraiment pas la peine d'en devenir le législateur! M. H. fait, il est vrai, bonne figure à mauvaise fortune, car par l'expression *We may admit readily*, il se donne l'air de n'avoir fait aucune concession, mais d'avoir toujours soutenu le sémitisme de la littérature assyro-babylonienne. Cependant il devrait se rappeler encore sa profession de foi sumérienne dans la préface de ses *Sumerische Familiengesetze*, p. 5 et 6 que je prends la liberté de lui mettre sous les yeux en traduction abrégée.

« L'étude assyriologique suivante est destinée à donner un aperçu de la langue sumérienne, de ses mots, ses formes et ses construc-

tions, afin de mettre tous les philologues en état de décider s'il y a une langue sumérienne ou non.

« L'importance de cette étude est justifiée par les résultats que la philologie sumérienne, âgée à peine de huit ans, a déjà obtenus. Plusieurs mots hébreux-bibliques, réfractaires à toutes les tentatives étymologiques ont été expliqués par M. Friedrich Delitzsch au moyen du sumérien. Le nombre de ces vocables empruntés s'accroît tous les jours. Beaucoup de noms d'apparence sémitique remontent essentiellement à la langue de cet antique peuple civilisé, ce qui est un indice significatif pour l'histoire intellectuelle (Culturgeschichte) de la première antiquité sémitique (*Semitische Urzeit*).

« Cette science récente a un intérêt tout particulier pour les exégètes de l'Ancien Testament. Les récits primordiaux de la Genèse viennent de trouver leurs pendants dans les narrations cunéiformes de la création, de la chute, du déluge et de Nemrod, narrations qui, à un examen approfondi, se montrent clairement comme issues d'un génie non sémitique : tous les vestiges nous conduisent à la conviction que nous n'avons pas ici des originaux assyriens, mais plutôt des traductions de chants sumériens de la plus haute antiquité, dont les originaux sumériens seront certainement mis au jour dans l'avenir par suite de fouilles nouvelles. »

Entre cet engouement excessif de 1879 qui sumérise les récits de la Bible et les textes cunéiformes rédigés en assyrien, et la déclaration actuelle qui reconnaît *aisément*, huit ans après, le sémitisme des textes les plus archaïques rédigés en sumérien seul, il y a une opposition radicale, tranchée, absolue, que tous les artifices du langage ne peuvent dissimuler ou affaiblir. Eh bien, M. le professeur Delitzsch a agi tout autrement, il a avoué sans détours que sa récente adhésion à la théorie antiaccadienne est due à la lecture de mes écrits. Chose triste à dire, M. H. profondément dépité de cette *alarmante* (*alarming*) adhésion, s'en prend à son *Hochverehrter Lehrer* qu'il ne craint pas de soupçonner d'avoir renoncé à l'accadien, afin de faire accepter plus facilement par moi ses opinions sur le domaine du sémitisme ; il espère même voir M. Delitzsch retourner prochainement au bercail sumérien[1]. Ainsi,

1) La nouvelle déclaration de M. Delitzsch en tête de la deuxième livraison de son *Dictionnaire assyrien* est de nature à lui enlever toute illusion à cet égard.

M. H. le fait suffisamment sentir, l'accord survenu entre M. Delitzsch et moi à propos de l'accadien, après dix ans de lutte acharnée, cacherait un trafic de services mutuels! Ici M. H. se met en dehors de la discussion scientifique. Au fond, cependant, toutes ces misères n'ont aucune importance. L'essentiel est que M. H. reconnaît maintenant, lui aussi, le sémitisme de toute la littérature cunéiforme et l'absence complète de tout original accadien, ne fût-il que d'une seule ligne. Comme M. H. applique à M. Delitzsch le proverbe allemand : « Il jette l'enfant avec le bain (*Er schüttet das Kind mit dem Bade aus*) », il oublie que lui-même ne conserve plus que l'eau trouble du bain, son hypothèse toute gratuite d'une langue préhistorique dont les Sémites auraient fait une sorte de *latin monacal* ou d'après l'expression énergique de M. Sayce, de *latin de cuisine* (*dog-latin*) employé pendant cinq mille ans, pour le moins, et cela en deux dialectes principaux appelés l'un « langue des nobles » et l'autre « langue des femmes » (*womans langage*), sans compter un nombre respectable de sous-dialectes dont la pénétration sumériste aura encore à déterminer la nature et la provenance.

J. Halévy.

Note additionnelle. — Pendant la correction des pages précédentes, il m'a été donné de prendre connaissance de deux nouveaux articles assyriologiques dont les auteurs se rapprochent notablement de la théorie antisumérienne. Je m'empresse de les signaler aux lecteurs de cette *Revue*.

Dans un travail aussi sagace que solide qu'il vient de consacrer à l'inscription bilingue de Hammourabi dans le dernier numéro de la *Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale*, p. 4-19, mon savant ami, M. A. Amiaud, tout en maintenant encore *in abstracto* l'existence du sumérien qu'il cherche à classer dans la famille des langues monosyllabiques et à *intonations*[1], exprime clairement sa conviction que le sumérien de Hammourabi est exactement le même que celui des textes du premier volume des WAJ. Quant aux documents du roi précité et même aux textes de Goudéa, M. A. n'est

1) Cette hypothèse a déjà été discutée et définitivement repoussée dans mes *Mélanges de critique et d'histoire*, p. 275-276.

pas bien sûr qu'ils contiennent un sumérien pur de tout mélange sémitique, et il incline visiblement à n'y voir qu'un *sumérien de savants*. Cette expression, pour être plus parlementaire, équivaut cependant à celle de *sumérien monacal* dont se servent les autres assyriologues, et nous n'en retenons que cet aveu, précieux pour nous, que le sumérien *pur et vivant* fait défaut dans la littérature cunéiforme qui nous est accessible.

M. H. Zimmern, le savant commentateur des psaumes pénitentiels babyloniens, nous envoie une note intitulée *Einige Bemerkungen zu den altbabylonischen Königsinschriften*. Elle contient sept remarques dont les six premières corrigent un bon nombre d'anciennes lectures, identifient plusieurs signes archaïques avec les formes modernes et expliquent des groupes idéographiques difficiles. La septième note nous intéresse tout particulièrement parce qu'elle touche à l'origine des inscriptions du recueil Sarzec. Contrairement à son opinion antérieure, M. Z. reconnaît maintenant que les textes de Goudea sont remplis de termes et de tours de phrases éminemment assyro-sémitiques, et il en donne de nombreux exemples. On le voit, M. Zimmern, comme MM. Haupt et Amiaud, reculent le sumérien *classique* jusqu'aux époques préhistoriques d'où rien n'a été sauvé, si ce n'est quelques ossements pétrifiés de gros sauriens et de mastodontes. Nous nous garderons bien de troubler son sommeil de fossile, pourvu que ses membres n'encombrent pas le terrain historique auquel nous conduisent les monuments littéraires des Assyro-Babyloniens.

J. H.

CORRESPONDANCE

Le père Léopold de Feis, de l'ordre des Barnabites, a eu l'extrême obligeance de m'envoyer une photographie de l'inscription relative à Jupiter Beheleparus [1]. Je n'ai rien à changer à la copie que j'en ai donnée d'après les *Notizie degli scavi*. Elle est exacte, si ce n'est que la forme des caractères sur l'original n'a pas la régularité de nos capitales d'imprimerie ; elle se rapproche beaucoup de celle des capitales dites *rustiques ;* les barres transversales qui terminent les lettres sont longues et sinueuses, si bien qu'on a de la peine à distinguer notamment les I et les T. C'est là un indice particulier de l'épigraphie du Bas-Empire depuis le IIIe siècle. Je dois ajouter aussi qu'au-dessus du mot (*b*) EHELEPARO, le marbre porte la trace d'une lettre, contrairement à l'indication des *Notizie*. Par conséquent, la ligne par laquelle débute ma copie était précédée d'une ou de plusieurs autres ; non seulement le texte est incomplet du côté droit, mais il en manque le commencement, qui pouvait être assez étendu.

Le père de Feis, professeur au collège *alla Querce* de Florence, a écrit sur Beheleparus une notice, que j'avais citée sans la connaître [2]. Il a bien voulu m'en offrir un exemplaire. Il y fait preuve d'une érudition très vaste, et je suis heureux de constater qu'il est d'accord avec moi sur plusieurs points. Quelques objections que j'aie à élever contre son commentaire, je ne saurais trop le remercier de sa courtoisie. En prêtant son concours aux études classiques, il suit l'excellent exemple donné par un autre religieux de l'ordre des Barnabites, le père Bruzza, dont le souvenir est resté cher à tous ceux qui l'ont connu.

Le rituel de Beheleparus a encore été étudié par M. le professeur Lignana, doyen de la Faculté des lettres de Rome, dans le *Giornale italiano di filologia e linguistica classica* [3].

Georges Lafaye.

1) V. la *Revue de l'Histoire des Religions*, mars-avril 1888, p. 222.
2) *Di una epigrafe rituale sacra a Giove Beheleparo*, extrait du *Giornale Ligustico*. Gênes, tipografia del R. Istituto sordo-muti, anno XV, fasc. I-II, 1888 (34 p.).
3) Diretto dai dottori Luigi Cecie-Giacomo Cortese. Milano, tipografia Luigi di Giacomo Pirola, fasc. III, 1887.

REVUE DES LIVRES

Leopold von Schroeder. — **Griechische Gœtter und Heroen.** — Erstes Heft, *Aphrodite, Eros und Hephästos.* — Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1887. — VIII et 118 pages in-8.

M. von Schrœder commence par ce travail la publication d'une série d'études sur la mythologie indo-européenne dont les personnalités de l'Olympe grec forment le point de départ. Son but n'est pas de donner des monographies complètes sur chaque personnage, mais plutôt d'attirer l'attention sur ce qu'il croit son côté le plus saillant. Il cherche moins à écrire à nouveau les chapitres Aphroditè, Eros, Héphaistos qu'à fournir une masse nouvelle de suggestions et de rapprochements qui permettront de les écrire mieux à l'avenir. Cette façon de procéder, bonne en soi, résulte surtout ici de la méthode générale de l'auteur. M. v. Sch. est un indianiste que la philologie comparée a conduit aux études mythologiques. Fidèle à la méthode de Kuhn, à la mémoire duquel il dédie, d'ailleurs, pieusement son livre, il continue à donner une trop grande importance à l'étymologie. Dans sa pensée, c'est toujours elle qui doit livrer le secret du mythe. Chacune de ses explications commence par une courte dissertation philologique où il cherche à donner un sens au nom divin et les paragraphes suivants sont alors consacrés à prouver par les réalités du mythe que le sens choisi est bien le vrai. C'est suivre un chemin de traverse au lieu de la grande route.

Comme les noms propres sont en général fort obscurs, il serait plus sage d'attendre avant de les expliquer que l'on eût trouvé le sens des histoires où ils figurent ; car ce sont bien plus souvent les mythes qui éclairent les noms que les noms qui éclairent les mythes. Une étymologie exacte n'est d'ailleurs qu'un argument fort accessoire et qui ne mérite pas du tout la place d'honneur, le nom d'un dieu bien expliqué ne prouvant guère plus qu'une de ses épithètes.

Commencer l'étude d'un mythe par une étymologie, c'est de plus risquer de dévier sur un terrain stérile. Il ne suffit pas ici, pour se garder des erreurs, d'être un philologue savant et habile, comme l'est M. von Schrœder. Une explication, même inattaquable au point de vue de la philologie, n'est pas toujours historiquement vraie. Que le grec Ἀφροδίτη corresponde à une forme sanscrite

hypothétique *abhradîtâ* « celle qui se remue dans les nuages », cela est bien possible ; mais je crois, pour ma part, plus vraisemblable encore l'étymologie sémitique présentée par M. Meyer dans son compte rendu du même livre (*Gött. Gel. Anz.* 1888, n° 4, p. 137) et suivant laquelle le nom de la déesse grecque, dérivé d'un mot *aph'rodeth* « colombe », signifierait quelque chose comme la « Dame à la Colombe ».

Pour en finir avec les reproches, je constaterai que M. v. Sch., comme tous les mythologues de son école, se montre parfois (pp. 99 et 102) un météorologiste bien absolu et j'exprimerai le regret de ne pas trouver à la fin du volume un *Index rerum*, regret que je retire bien volontiers, d'ailleurs, s'il est dans ses intentions de nous donner un *Index* général à la fin du dernier cahier de la série d'études qu'il commence aujourd'hui.

Une chose dont il faut féliciter M. v. Sch., c'est d'avoir restreint ses comparaisons à trois mythologies : celle des Grecs, celle des Hindous et celle des Germains. On tire, en somme, assez peu de profit de la comparaison avec les mythes ou imparfaits ou encore mal connus des autres peuples aryens. Il me paraît cependant s'être montré trop radical. Certains rapprochements inévitables, comme par exemple celui entre Vénus et Aphrodite, eussent pu être faits au moins en note. L'auteur mérite aussi d'être félicité pour la part qu'il donne de plus en plus dans ses recherches à l'archéologie. La moindre peinture de vase nous en apprend plus sur un mythe que toutes les étymologies du monde.

Il nous reste à signaler les sujets principaux traités par l'auteur. M. v. Sch. commence son étude sur Aphrodite en rejetant l'opinion qui fait de la déesse grecque une simple reproduction de l'Astarté phénicienne. Il se borne uniquement à déclarer probable une influence sémitique à propos de son animal favori, la colombe, et de la prostitution sacrée qui se pratiquait dans quelques-uns de ses sanctuaires (p. 2, 23. n. 1, 97). C'est évidemment trop peu. Aphrodite doit à l'Orient, non seulement son type plastique et quelques rites de son culte, mais aussi l'histoire de ses amours avec Adonis, probablement son nom lui-même, comme nous l'avons déjà vu, et enfin le caractère guerrier qu'elle possède souvent, bien que, il faut le dire, M. v. Sch. apporte par sa comparaison d'Aphrodite avec les Valkyres, des raisons sérieuses à l'appui de l'opinion contraire sur ce dernier point[1]. Pour le reste, il faut lui donner raison. Aphrodite est bien d'origine aryenne. C'est une *fille des eaux*, une *ondine*, appartenant à la grande famille des *Apsaras* et des Néréides. Ce caractère résulte, entre autres preuves, des rapports entre ses amours avec Anchise et la légende indienne de Purûravas et Urvaçî, ensuite du rôle que joue le cygne dans son mythe, du moins sur les monuments figurés, ce rôle dans la littérature ne subsistant plus que dans la légende de son doublet Némésis. Toute cette étude est complétée par d'excel-

1) Voyez sur ce problème des origines d'Aphrodite quelques très judicieuses pages de M. Tiele dans cette *Revue*, t. II, 146-154.

lentes observations sur les Gandharvas et les Apsaras, ainsi que sur leurs équivalents grecs, les Centaures, les Néréides, etc. M. v. Sch., de même que M. Meyer, explique les premiers comme des génies mâles des vents, les secondes comme des génies femelles des eaux.

Le court chapitre sur Eros me satisfait moins. Le sujet n'est qu'effleuré. A propos de la légende de Psyché, M. v. Sch. voudrait faire d'Eros et de Lohengrin des Ondines transformées en génies mâles. Je ne puis le croire ; à en juger par la comparaison avec les couples Zeus-Semelé, Purûravas-Urvaçî, etc., Eros et Lohengrin ne peuvent représenter qu'une ancienne personnalité masculine. Quant à la valeur naturiste de cette personnalité, on peut admettre la théorie de M. E.-H. Meyer (cf. ce même tome de la *Revue*, p. 27), suivant laquelle le mari, dans ces histoires, représenterait le génie du ciel, que sa femme, l'ondine, ou bien ne peut voir (quand il éclaire : cas de Zeus, Purûravas, Eros ? ?), ou bien ne peut entendre (quand il tonne : cas de Pêlée, Çantanu ??). Cela s'appliquerait très bien à Lohengrin. Le chevalier conduit par un cygne est un parallèle de Zeus se métamorphosant en cygne pour séduire Némésis.

La fin du volume, consacrée à Hèphaistos, contient, à côté de choses excellentes, une idée générale que je crois complètement inexacte : c'est que ce dieu se rattacherait à la famille des Gandharvas, c'est-à-dire serait un génie du Vent. Les raisons alléguées sont insuffisantes. Aphrodite, nous dit l'auteur, étant une ondine, Hèphaistos doit être un génie du vent ; car l'époux de l'ondine est toujours un de ces génies (p. 80). La majeure du syllogisme est loin d'être prouvée. Une ondine peut avoir pour époux un génie du ciel ou du feu aussi bien qu'un génie du vent. Hèphaistos est reconnu comme un génie du feu et il faudrait pour le dépouiller de ce caractère une raison plus solide que le fait de son union avec Aphrodite. La seconde raison invoquée repose sur une étymologie. Hèphaistos correspondrait, suivant M. v. Sch., à une forme sanscrite hypothétique *yâbhayistha*, à laquelle il donne en latin le sens de *fututionis valde cupidus*. Comme philologie, cela est parfait ; l'explication est vraisemblable, pas plus toutefois. Partant ensuite du sens qu'il vient de donner au nom du dieu, l'auteur, assisté de M. Loeschcke, entreprend de prouver par les monuments figurés qu'Hèphaistos était souvent conçu comme une divinité d'une nature libidineuse, une sorte d'équivalent de Dionysos. Tout cela est très bien ; seulement, cela ne prouve pas qu'Hèphaistos soit un génie du vent. Sa nature ignée, pour moi bien établie, est loin d'être un obstacle à ce qu'il soit un dieu lubrique et en porte même la trace dans son nom propre. Ce côté de son caractère me paraît d'ailleurs assez exagéré par MM. Loeschcke et von Schröder.

Je termine par quelques notes complémentaires :

P. 75, n. 2. Au lieu de rapprocher Σιληνός, Σειληνός du sanscrit *saras* « lac », il me paraît préférable d'y voir un parent du verbe *svarati* « sonare ». Curtius a déjà rattaché à la racine qui a donné ce verbe les mots σῦριγξ « flûte » et Σειρῆνες « les Sirènes ». Il faut faire de même pour Σειληνός. Il y a le même

rapport entre les thèmes Σειρην et Σειληνο qu'entre le grec χήν (pour *χενς) et le sanscrit *hamsa*. C'est le même mot que l'on rencontre à la fois dans la déclinaison consonnantique et dans la déclinaison vocalique. Le λ de la seconde forme correspond au ρ de la première, de même que dans σέλας et σελήνη à côté de Σείριος (Gustav Meyer, *Griech. Gram*[1]. § 160 et 222). L'η des deux formes représentant le groupe primitif εσ, Σειληνός suppose une forme proethnique **Sveires-nos*, (cf. φαηνός pour *φαεσνός et d'autres exemples dans G. Meyer, *ibid.* § 64). Inutile de faire remarquer combien le sens de « musicien » ou plutôt même de « joueur de flûte », que donne cette étymologie s'accorde avec le mythe.

P. 82. L'histoire de la tentative de viol commise par Hèphaistos sur Athènè et qui aboutit à la naissance d'Erichthonios (voyez principalement Apollodore, 3, 14, 6), doit être rapprochée du mythe hindou de la naissance extraordinaire de l'ancêtre (Vasistha-) Agastya (cf. ce même tome de la *Revue*, p. 39-40). Le pot où se développe Agastya est l'équivalent du coffre (κιβωτός Paus., 1, 18, 2 ; κίστη « panier » dans Apollodore), où Athènè met le jeune Erichthonios pour le rendre immortel.

P. 92. Les neuf années que Hèphaistos passe caché au fond de l'Océan font penser à la période de neuf jours pendant laquelle les feux étaient éteints chaque année à Lemnos (Decharme, *Myth*[1]. 167). Le chiffre *neuf* me paraît ici la trace certaine d'une influence réciproque de l'usage de l'extinction annuelle du feu et du mythe du feu caché dans les eaux. Le désir de donner de l'étoffe à l'histoire de l'exil expliquerait pourquoi l'on y trouve plutôt des années que des jours.

P. 113. Au parallèle entre Hèphaistos et Tva*s*t*a*r, on pourrait ajouter les traits suivants : 1. De même qu'Hèphaistos dans *Il.*, 1, 597-600, Tva*s*t*a*r remplit les fonctions d'échanson divin dans *R. V.* 10, 53, 9 (*bibrat pâtrâ devapânâni çamtamâ* « Il porte les coupes bienfaisantes où boivent les dieux » Bergaigne *Rel. Véd.*, 3, 48). — 2. Hèphaistos façonne sur l'ordre de Zeus une femme divine, Pandore, qui est donnée au Titan Epiméthée. Pour délivrer le monde des deux Asuras, Sunda et Upasunda, Brahma fait façonner par Viçvakarman, équivalent épique de Tvaṣṭar, une femme divine, Tilottamâ, qui leur est envoyée. Les deux frères se donnent réciproquement la mort en se disputant sa possession. (Mahàbhârata, 1, 7687 et sq.) La concordance ne se borne peut-être pas seulement ici à la création d'une femme. Les deux Asuras hindous rappellent les deux Titans grecs. Il faut bien remarquer que dans l'esprit du récit de Pandore (Hésiode, *Trav.*, v. 54 et sq.), c'est pour se venger de Prométhée que Zeus fait fabriquer une femme pour Epiméthée ; c'est un bon tour qu'il joue aux deux Titans et il est bien vraisemblable de croire que Pandore, avant d'être fatale à l'humanité, était simplement une source de maux pour ceux-ci.

E. Monseur.

SOLTAU. — **Die Mythen-und Sagen-kreise im homerischen Schiffer-Epos genannt Odyssee** *desgleichen der Ilias wie auch der Argonauten-Sage.* — Berlin, Stargardt, 1887. — 1 vol. in-8 de xx et 136 pages.

L'auteur de ce livre est si honnêtement sincère qu'il serait presque cruel de ne pas le juger sérieusement. Voici une de ses principales illusions (p. 25). L'*Odyssée* qu'il reconnaît être postérieure à l'*Iliade* dans sa rédaction actuelle, lui paraît cependant reposer sur des traditions beaucoup plus anciennes qu'il divise en deux groupes. Les premières sont des souvenirs de voyages faits dans l'Océan indien et au Pôle sud de l'an 7000 à l'an 3000 avant Jésus-Christ; les secondes vont de cette dernière date jusqu'à l'an 1500 et ont pour théâtre la Méditerranée et l'Atlantique jusqu'aux Canaries. Alkinoos, par exemple, habitait Téréniffe (p. 5). Cela s'enchevêtre d'une philologie contre laquelle il y aurait mauvaise grâce à se fâcher. M. Soltau rappelle l'archéologue de la *Grammaire* de Labiche. Il ne fait pas un pas sans s'écrier : « ça sent le Scythe, ici ». Le scythe est la langue primitive, l'*ursprache* des Grecs : il était parlé par les Phéniciens et les Carthaginois, et c'est encore aujourd'hui l'idiome de l'Irlande et du pays de Galles (p. 45). De là des rapprochements fort gais entre mots grecs et mots scytho-irlandais. Un exemple entre soixante-six. (L'*Odyssée* contient soixante-deux noms scythes ; l'*Iliade*, plus jeune, n'en a que quatre.) L'épithète d'Hermès, ἀργειφόντης, dérive des mots *earc* « soleil » et *fonnadh* « char » et a, par conséquent, le sens de « char du soleil » ; quant au nom même du dieu, c'est l'égyptien *Harma(ch)is* (p. 70-71). J'ajouterai pour finir que l'auteur a découvert beaucoup de dates. Voici la plus précieuse (p. 3). L'assemblée des dieux, dont le compte-rendu se trouve au début de l'*Odyssée*, aurait eu lieu le 21 janvier 1175 avant Jésus-Christ, soit 3062 ans avant le livre de M. Soltau. Espérons qu'un prochain mémoire nous apprendra à quelle heure Zeus a agité la sonnette présidentielle pour ouvrir la séance.

E. MONSEUR.

BARONE (Dr GIUSEPPE), **Vita, precursori ed opere del P. Paolino da S. Bartolommeo (Filippo Werdin).** *Contributo alla storia degli studi orientali in Europa.* — Napoli, Cav. Antonio Morano, 1888, 247 pages in-12.

L'illustre Silvestre de Sacy, en parlant « des savants ouvrages du P. Paulin de Saint-Barthélemy », s'exprimait ainsi en 1808[1] : « Ce missionnaire ne s'est pas borné à indiquer les rapprochements très curieux qui existent entre la langue samskrite et quelques autres langues orientales et européennes; ses

1) Silvestre de Sacy, dans Dacier, *Rapport historique sur les progrès de l'histoire et de la littérature ancienne depuis 1789, et sur leur état actuel* (Paris, imprimerie impériale, 1810), p. 161. Ce passage n'a pas été connu de M. G. B.

recherches sur le système théologique et sur les dieux de l'Inde, ses travaux sur les manuscrits indiens de la bibliothèque de la Propagande, ne méritent pas moins d'estime, et pourraient fournir un article intéressant. »

Retenez ce jugement. Un article intéressant, voilà ce que méritait la mémoire de l'autrichien Jean-Philippe Werdin ou Wesdin, qui naquit le 25 avril 1748 à Hoff sur la Leitha, et qui, en prononçant ses vœux pour entrer dans l'ordre des Carmes déchaussés, se fit appeler Paulinus a Sancto Bartholomæo. C'est à tort que M. Benfey, qui lui a assigné sa place dans l'histoire de la linguistique, le considère comme un jésuite [1]. Mais, pour le reste, quelle sagesse dans le jugement que porte l'auteur des trois grammaires sanscrites sur celui qui a ouvert la voie, en 1790 d'abord, par sa *Sidharubam seu Grammatica Samscrdamica*, puis en 1804 par sa *Vyacarana seu locupletissima Samscrdamicæ linguæ institutio* ! En dehors de ces deux manuels, le moine Paulin a composé de nombreux ouvrages, dont M. Barone a donné une table, où il a fait connaître non seulement les œuvres publiées, mais encore les manuscrits contenant des ouvrages inédits. Cette bibliographie très complète fait honneur à l'érudition et à la méthode de l'auteur [2].

A la date de 1802, je remarque la plaquette *De latini sermonis origine et cum orientalibus linguis connexione*, publiée à Rome en 1802. C'est dans cet opuscule qu'ébloui par sa découverte des rapports entre le sanscrit et les langues européennes, le Père Paulin a outré sa pensée jusqu'à prétendre : *Indos veteres diceres latine locutos fuisse, Latinos indice* [3]. La critique moderne, en ramenant cette affirmation téméraire dans les limites de la réalité, ne saurait oublier qu'en la prononçant, un novateur hardi fondait la grammaire comparée des langues indo-européennes.

M. Barone me paraît, comme son héros, avoir péché par excès de zèle. Si l'on consacre un volume entier au père Paulin, qu'écrira-t-on sur des orientalistes tels que Silvestre de Sacy, Eugène Burnouf, Champollion, Lepsius, Bopp et autres maîtres ? L'artiste a placé, ce semble, une bien petite statue sur un bien grand piédestal.

Hartwig Derenbourg.

N. Tsakni. — **La Russie sectaire**. *(Sectes religieuses)*. — Paris, Plon-Nourrit, 1888. 1 vol. petit in-8 de 279 pages.

L'attention de la société occidentale se porte aujourd'hui avec persistance vers la Russie et les choses russes. Il y a, dans cet engouement, une part de curiosité éveillée par l'attrait qu'un monde relativement peu connu exerce sur des hommes

1) Benfey (Th.), *Geschichte der Sprachwissenschaft und orientalischen Philologie in Deutschland* (München, 1869), p. 352.
2) Voir le capitolo II, intitulé *Bibliografia*, p. 28-40.
3) Je cite d'après Benfey, *op laud.*, p. 353.

blasés de tout ce qu'ils connaissent. Il y a aussi une part d'émotion, de cette émotion particulière qu'éprouve l'être compliqué et positif, formé par la civilisation moderne, lorsqu'il se trouve en présence d'une société encore primesautière où l'idéalisme inhérent à la nature humaine se débat contre les rudes et grossières exigences de la vie pratique. Nulle part cette lutte entre les aspirations supérieures de l'âme russe et les conditions de son état social actuel ne se manifeste plus complètement que sur le terrain religieux. La Russie nous offre le spectacle, tout particulier à cette heure, d'une nation pour qui la réforme sociale et la réforme religieuse se confondent. Comme jadis dans la société romaine ou dans le monde chrétien du moyen âge, le malheur du peuple opprimé par l'aristocratie du pouvoir ou de la fortune s'y exhale en rêves multiples d'un nouveau royaume de Dieu sur la terre. Son mysticisme est socialiste et son socialisme est mystique ; voilà son originalité et peut-être aussi sa force pour l'avenir, puisqu'aussi bien, les seules réformes sociales vraiment efficaces ont été jusqu'à présent les réformes religieuses.

L'étude des sectes et de la vie religieuse en Russie n'offre pas seulement un intérêt d'actualité. Elle est éminemment instructive pour l'historien, en lui permettant de saisir sur le vif la psychologie des populations primitives et simples qui ont donné naissance à la plupart des religions, et de se remettre ainsi dans l'état d'esprit nécessaire pour comprendre la formation et la propagande des croyances ou des pratiques religieuses dans les milieux peu civilisés. Le petit livre de M. Tsakni, cependant, n'a pas de prétentions aussi vastes. Il est fait à l'usage des gens du monde, écrit d'un style simple, clair, sans détails inutiles au commun des lecteurs, par un homme qui éprouve une visible sympathie pour la plupart des sectaires et qui réprouve les mesures de violences prises à leur égard par le gouvernement. Quoiqu'il déflore le sujet, il ne rendra pas inutile l'ouvrage beaucoup plus détaillé que prépare M. Anatole Leroy-Beaulieu et dont plusieurs fragments ont paru dans la *Revue des Deux-Mondes* (15 avril, 15 octobre 1887, 1er mai 1888).

Le point de départ de l'évolution sectaire en Russie fut la résistance aux réformes liturgiques du patriarche Nikon, au XVIIe siècle. Le patriarche rétablissait dans leur pureté authentique des formules ou des rites qui s'étaient altérés à cause de l'ignorance du clergé et des copistes. Mais pour l'immense majorité de ses contemporains, ce restaurateur des antiques usages n'était qu'un novateur, puisqu'à leurs yeux les véritables usages antiques étaient ceux de leurs pères et de leurs grands-pères, sans qu'ils songeassent à remonter plus haut. « Pour ce peuple demeuré à demi païen sous l'enveloppe chrétienne, dit fort bien M. Leroy-Beaulieu, les invocations religieuses étaient comme des formules magiques dont la moindre altération eût détruit la vertu. Il semble que pour lui le prêtre fût resté une sorte de chaman, les cérémonies sacrées des enchantements, et toute la religion une divine sorcellerie. » De plus, à l'attachement aux formules traditionnelles, très naturel chez les héritiers des

Byzantins, se joignait, chez les vieux croyants ou starovéry, l'aversion instinctive pour les mesures civilisatrices émanant du pouvoir central.

Dans les très nombreuses variétés sectaires qui se sont greffées sur le schisme primitif du Raskol, le formalisme traditionnel ne s'est pas toujours maintenu, mais l'opposition au pouvoir centralisateur du gouvernement et à l'économie sociale de la civilisation européenne a subsisté. Depuis les Raskolnites les plus conservateurs jusqu'aux Chalapoutes communistes et rationalistes, depuis les Begouny ou fuyards, les Skoptsy ou mutilateurs, et les autres sectes ascétiques et antinomiennes jusqu'aux Négateurs anarchistes, aux Stundistes animés d'un piétisme socialiste et aux Soutaeivtsy professant l'universalisme humanitaire, tous sont d'accord sur ce point : le monde actuel est mauvais, les conditions sociales de la civilisation présente sont injustes et condamnées à disparaître; le gouvernement qui les patronne et l'Église qui les sanctionne accomplissent une œuvre néfaste contre laquelle l'homme de bien doit réagir. Pour les uns, la dépravation de la société actuelle doit être attribuée à l'Antechrist et, en attendant la catastrophe universelle qui mettra un terme à son règne, il faut fuir la société, vivre dans l'ascétisme, épuiser la chair. Pour les autres, le malheur des temps est dû à des causes purement humaines, à l'ignorance, à la mauvaise organisation politique, à l'égoïsme des puissants et, comme Rousseau, ils pensent qu'en faisant appel à l'homme naturel, à la bonté et à la fraternité inhérentes au cœur humain, en soustrayant les hommes aux conditions factices de la société actuelle, ils parviendront à réaliser sur la terre un état de bonheur, de paix et de justice. « Tandis que l'ouvrier des pays occidentaux, dit l'auteur, se groupe et s'organise autour du socialisme militant pour lutter contre la bourgeoisie, le capitaliste et l'organisation sociale actuelle, l'ouvrier et le paysan russes préfèrent la protestation, pour ainsi dire passive, et, au lieu de s'organiser en groupes militants et révolutionnaires, ils tendent à fuir le gouvernement actuel et les lois sociales; ayant fondé leur idéal sur les lois de la morale chrétienne, le droit naturel de l'homme, ils forment des groupes religioso-socialistes qui ne luttent pas contre la société actuelle, n'appellent pas à la révolution, mais qui prêchent le perfectionnement moral de l'homme et ne demandent qu'une chose, — qu'on les laisse vivre à leur guise » (p. 233-234).

On retrouve, d'ailleurs, dans les sectes russes, les mêmes phénomènes en apparence contradictoires, que l'histoire religieuse a déjà si souvent enregistrés chez d'autres peuples et dans les cultes les plus divers : l'ascétisme le plus rigide combiné avec les plus étranges débordements de la sensualité, l'hérésie commençant par le formalisme le plus étroit et le plus conservateur et puisant dans l'habitude de l'opposition à l'Église établie les principes du spiritualisme révolutionnaire, le schisme commençant par condamner la raison au nom de la révélation traditionnelle et finissant par condamner l'autorité traditionnelle au nom de la raison; les ennemis de l'ordre social constitué devenant plus riches, plus moraux et plus instruits que leurs compatriotes soumis aux lois civiles et

ecclésiastiques ; mille autres paradoxes enfin qui bouleversent la sagesse de M. Prudhomme et qui prouvent seulement combien la nature humaine est complexe. A tous égards, l'ouvrage de M. Tsakni suggère toutes sortes de réflexions intéressantes. JEAN RÉVILLE.

JULIEN VINSON. — **Les religions actuelles, leurs doctrines, leur évolution, leur histoire** (tome V de la *Bibliothèque anthropologique*). — Paris, A Delahaye et E. Lecrosnier, 1888 ; 1 vol. gr. in-8 de XXXIV et 624 pages (avec index).

M. Vinson raconte dans sa préface que pendant sa jeunesse, alors qu'il suivait les cours des pères missionnaires au collège colonial de Pondichéry, il s'amusait avec ses camarades à prodiguer les coups de pied aux idoles sculptées sur deux grandes colonnes monolithes que l'on avait déposées provisoirement sous les arbres, le long de la place. Depuis cette époque il a appris à connaître la sagesse des vieux Hindous, la sottise des maîtres de sa jeunesse et beaucoup d'autres choses encore dont le présent livre témoigne ; mais il nous semble avoir conservé le même goût pour les coups de pied à l'adresse des dieux. La seule différence, c'est qu'au lieu de se tourner vers les idoles des sculptures hindoues, il s'est retourné vers les dieux des pères missionnaires. Aujourd'hui comme autrefois, d'ailleurs, il agit avec la plus complète bonne foi, en vertu d'une conviction très arrêtée, et je dirais volontiers avec la même naïveté.

M. Vinson, en effet, n'a aucune idée de ce que c'est que le sentiment religieux ; il est animé d'une vive aversion contre les doctrines et les principes de l'Église, et c'est à travers des lunettes intellectualistes et anticléricales qu'il voit toute l'histoire religieuse de l'humanité. « Toute religion, dit-il, c'est-à-dire toute conception d'un état ou d'un principe absolu et immuable, est incontestablement mauvaise », parce qu'elle est un obstacle au développement continu de l'humanité (p. XXXI). « La religion, lisons nous encore p. XXXII, a pour objectifs la détermination des rapports de l'homme avec Dieu (c'est-à-dire avec quelque chose d'extérieur à l'humanité) et l'établissement des règles de la morale (c'est-à-dire des relations qui devront exister entre l'homme et ses semblables et sa propre conduite vis à vis de lui-même) sur une base étrangère à l'intérêt actuel et immédiat de la société ; elle ne peut, par conséquent, être considérée comme étant d'intérêt public, mais doit seulement être regardée comme d'ordre purement individuel ; et puisque les religions tendent à supprimer l'initiative personnelle, à empêcher la libre recherche et l'étude, à mettre des bornes à l'activité sociale, elles doivent être réputées mauvaises, et il convient de les surveiller comme on surveille ces établissements industriels, dangereux ou insalubres, qui peuvent produire des choses utiles, mais qui peuvent aussi causer d'effroyables catastrophes et d'irréparables calamités. »

Il ne s'agit pas, cela va sans dire, de faire ici un procès de tendance à M. Vinson. Du moment que ce sont là ses convictions, il est parfaitement légitime qu'il les exprime. Mais il suffit, à notre avis, de lire ces affirmations absolues, avec leurs contradictions et leur inexactitude historique, pour se convaincre que de pareilles prémisses ne sont pas de nature à garantir le caractère objectif et positif d'un traité d'histoire. Pour écrire l'histoire d'une religion quelconque il faut avoir un sentiment religieux quelconque, sous peine de mal comprendre l'objet de son étude, absolument comme il faut avoir le sens musical pour pouvoir apprécier les œuvres des principaux compositeurs. Et pour juger en historien les événements du passé, il faut à tout prix se garder de les voir à travers le prisme de nos passions politiques ou ecclésiastiques modernes.

Ces principes paraîtront peut-être plus difficiles à observer dans une histoire des religions *actuelles*. Mais le titre de l'ouvrage ne doit pas nous induire en erreur. En retraçant l'histoire des religions actuelles depuis leurs origines, l'auteur nous offre presque une histoire générale des religions. Il n'y manque guère que les religions de l'antiquité classique, de l'ancienne Égypte et de l'Amérique avant la conquête. C'est ainsi que le chapitre sur les Pârsis contient une étude complète du mazdéisme et une description du manichéisme, et l'histoire du judaïsme nous vaut un exposé sommaire des religions assyro-chaldéenne et phénicienne. Par contre, il manque des renseignements sur certaines religions modernes, par exemple sur les Coptes, les Abyssins, le bâbisme en Perse.

Un ouvrage aussi général que celui de M. Vinson suppose une quantité énorme de lectures et de connaissances acquises. Il faut rendre à l'auteur le témoignage qu'il a accumulé dans ces 650 pages un nombre considérable de renseignements et condensé, dans un livre accessible à tout lecteur cultivé, le fruit d'une préparation très laborieuse. Mais son travail n'échappe pas aux défauts inhérents à ce genre d'ouvrages, surtout lorsqu'ils traitent de matières encore insuffisamment étudiées. Laissons de côté des négligences de style assez fréquentes, par exemple l'emploi du mot « dont » avec un autre régime indirect (« s'attacher à un guru dont on doit auparavant s'être assuré de la science et du mérite », p. 124 ; cfr. p. 189, l. 16 et 17 ; voir aussi p. 113 avant-dernière ligne). Laissons encore certaines erreurs qui ne sont peut-être que des fautes d'impression ou de distraction, par exemple : page 298, la parabole du samaritain est dans l'évangile de Luc et non dans l'évangile de Jean ; p. 394, les Eucratites, lisez : les Encratites ; page 396, Numenus, lisez Numenius ; pages 472-3, deux fois ἐλθάτω au lieu de ἐλθέτω ; page 426, Eckmiadzin, lisez Edschmiadzin. Ce qui est plus important, ce sont les fautes dans la disposition des matières, les contradictions, les omissions et les erreurs. Nous ne pouvons naturellement que relever quelques-unes de celles qui nous ont frappé à la lecture : page 11, l'auteur conteste que le fétichisme soit une religion et, page 18, il décrit longuement le culte du serpent fétiche dans la religion de Juida ; page 29, les Djuangs n'ont

aucun dieu, mais ils offrent des volailles au soleil et à la terre ; page 47, le processus du naturisme au fétichisme et à l'animisme est contraire aux faits et à la logique ; le fétichisme proprement dit ne vient et ne peut venir qu'après l'animisme ; la part très grande faite au brahmanisme classique risque de faire oublier au lecteur que la religion indienne populaire de nos jours est quelque chose de notablement différent, comme l'observe l'auteur en passant, page 80 ; page 151, il est faux de dire que le roi Piyadasi couvre tout l'empire d'inscriptions, puisque le nombre des inscriptions dans l'Inde est malheureusement trop restreint; la sympathie professée par l'auteur pour les doctrines de Confucius, de Lao-Tseu et de Bouddha (p. 212), c'est-à-dire pour les fondateurs de religions essentiellement rituelles ou monastiques, est pour le moins étrange chez un écrivain aussi hostile aux rites et aux moines; page 213, l'animisme est déclaré essentiellement matérialiste. La description des religions chinoises est confuse ; l'auteur parle d'abord du bouddhisme chinois, puis du spiritisme et du confucéisme ; la prédominance du culte des ancêtres ne ressort pas suffisamment; le Feng-tchui est considéré comme une sorte de résidu populaire des autres religions (p. 216), alors qu'il faut bien plutôt y voir la persistance de l'animisme primitif; pages 259-260, le dualisme cathare est rattaché au manichéisme et non au dualisme des croyances slaves; page 293, Astarté est qualifiée d'épouse d'Ichtar ; page 294, la description vraiment trop sommaire des prophètes ne s'applique qu'à l'élément inférieur du prophétisme et ne contient pas un mot pour signaler la haute valeur morale des prophètes réformateurs ; page 297, la qualification de « réformateurs » à l'adresse des Saducéens est inexacte, puisque les Saducéens prétendaient justement être les conservateurs par excellence, ennemis des innovations pharisiennes ; page 300, le dualisme de la philosophie philonienne est très contestable; page 371, la description de Jésus est une caricature ; page 375, le surnom de Jacques « Obliam » ne signifie pas « le juste », mais probablement « le rempart du peuple » ; dans la description du culte des premières communautés chrétiennes (p. 381), il n'est pas fait mention de la lecture de l'Ancien Testament, quoique ce fût l'un des éléments essentiels du culte ; page 397, la dernière école néoplatonicienne fermée par Justinien en 529, était à Athènes et non à Alexandrie, etc., etc. Dans l'histoire du christianisme nous aurions trop d'observations de détail à présenter pour songer à les énumérer ici.

Mais ces inexactitudes ou ces fausses appréciations de détail ne doivent pas nous surpendre. Il est bien peu d'ouvrages d'ensemble où l'on ne pourrait pas en relever de semblables. Ce que nous avons plus de peine à excuser, c'est l'assurance imperturbable avec laquelle l'auteur affirme une foule de choses qui ne sont rien moins que certaines. Il semblerait, à le lire, qu'il n'y a pas plus d'incertitudes sur les questions historiques les plus controversées qu'il n'y en a pour lui dans la solution des problèmes philosophiques. Voici par exemple ce qu'il dit, page 291, sur la composition de la partie historique de la Bible :

« La partie historique se divise en deux, la première qui date d'environ cinq cents ans avant Jésus-Christ va de la Genèse à la fin des Rois ; la seconde (Chroniques, Esdras, Néhémie) date de 330 environ. » A la page 370, il n'y a aucun doute que Jésus n'ait été arrêté le jeudi 13 nisan. Voici un spécimen de la critique biblique relative au N. T. : « Les épîtres de Jacques et de Pierre datent du milieu du IIe siècle ; celle de Jude tout au plus de la fin du Ier ; celles de Jean ont la même origine que son évangile et l'Apocalypse : ces derniers documents sont le produit d'une école mystique orientale affiliée au gnosticisme, qui date du IIe siècle avant Jésus-Christ et à laquelle on rapporte les livres bibliques de Daniel, de Hénoch, d'Esdras, etc » (p. 406).

Qu'ils sont donc heureux les gens qui savent si bien toutes ces choses! Quand on a, comme l'auteur de ces lignes, consacré une partie de son temps, pendant toute une année, à étudier l'organisation des premières communautés chrétiennes, on éprouve un véritable bonheur à apprendre que « les réunions (des chrétiens) étaient présidées par un *ancien* élu par les fidèles ou désignés par Paul lui-même, qu'on appelait le *surveillant*, en grec *episcopos*. Il y avait des diacres et des diaconesses pour le service temporel, ainsi que des catéchistes pour l'enseignement des recrues et pour la propagande parmi les infidèles » (p. 380).

Tout cela est peut-être vrai ; mais ce sont des hypothèses. Le livre de M. Vinson en fourmille ; mais le lecteur qui n'a pas étudié les questions par lui-même ne s'en douterait pas. Voilà, à notre avis, le grand inconvénient et même le danger d'un ouvrage qui témoigne d'ailleurs, comme nous l'avons déjà dit, d'une érudition très étendue et d'une curiosité très éveillée.

JEAN RÉVILLE.

CHRONIQUE

FRANCE.

Le Musée des Religions. — Mercredi 20 juin, à quatre heures de l'après-midi, M. Lockroy, ministre de l'instruction publique et des beaux-arts, a pris officiellement possession du Musée Guimet, ou Musée des Religions. Le ministre était accompagné de son chef de cabinet, M. Dupuy, de M. Larroumet, directeur des beaux-arts, et d'une délégation du Conseil municipal, ayant à sa tête M. Darlot. Il a été reçu par M. Guimet, directeur, et M. de Milloué, conservateur du Musée, entourés de tous les fonctionnaires et employés. Un certain nombre de notabilités scientifiques assistaient à cette cérémonie, entre autres : M. Gréard, vice-recteur de l'Academie ; Schefer, directeur de l'École des Langues orientales ; Perrot, directeur de l'École normale supérieure ; Bertrand, directeur du Musée de Saint-Germain ; Hamy, conservateur du Musée du Trocadéro, et différents professeurs de l'enseignement supérieur. Le ministre et les invités ont parcouru les différentes salles sous la conduite de M. Guimet qui donnait lui-même des explications succinctes sur les objets les plus curieux exposés dans les vitrines.

Nous avons déjà plusieurs fois parlé du Musée des Religions de la place d'Iéna. Construit par M. Terrier, architecte du gouvernement, sur le modèle du musée que M. Chatron avait élevé à Lyon pour M. Guimet, il n'est encore qu'à moitié achevé. La seconde moitié, en arrière des bâtiments déjà terminés, commence à sortir de terre et ne tardera pas à être couverte. Le placement des objets qui constituent les collections réunies par M. Guimet n'est pas non plus terminé. Les galeries consacrées aux religions grecque et romaine, par exemple, ne sont pas encore garnies. Aussi l'inauguration officielle, qui précédera l'ouverture du Musée au public, n'aura-t-elle pas lieu avant le mois d'octobre ou de novembre. Mais, dès à présent, le ministre et ses invités ont pu constater, en visitant les galeries de l'Inde, de la Chine, du Japon et de l'Égypte, avec quel goût et, l'on peut même ajouter, avec quel luxe sont disposées les pièces qui constituent les collections.

M. Lockroy a témoigné sa satisfaction en remettant les palmes d'officier d'instruction publique à MM. de Milloué, Jean-Baptiste Guimet (le peintre auquel on doit la charmante décoration des salles), à M. Tomii, professeur de

droit à l'École de Tokio, et à M. Ymaïzoumi, attaché au ministère de l'instruction publique au Japon, qui, tous deux, ont aidé M. Guimet dans ses recherches et ses travaux.

Congrès des Sociétés savantes. — Le Congrès des Sociétés savantes, qui s'est réuni cette année à la Pentecôte et non, comme d'habitude, pendant les vacances de Pâques, a provoqué la lecture d'un certain nombre de mémoires relatifs aux antiquités religieuses. Nous en donnons une courte indication, d'après les comptes rendus publiés par M. Delaunay dans le journal *Le Temps*. Dans la section d'archéologie, M. *Voulot* a décrit l'exploration de sépultures préhistoriques à Martigny-lès-Gerbonvaux (Vosges) et à Rougemont. Il mentionne un couronnement de cippe trouvé à Escles avec l'inscription : *Marti Samogeni Fil*, ainsi qu'un lion et une petite statue de Mercure. — M. *Guignard* constate que les tombes mérovingiennes du Blésois ont toujours donné des silex et souvent des haches de pierre brisées. Il demande si nous n'avons pas dans ces débris le témoignage d'un rite religieux funéraire. — M. *Morel* répond affirmativement à la question ; à l'appui de son opinion, il rappelle que nos paysans, en certaines contrées, attachent des idées superstitieuses aux silex, qu'ils appellent des *pierres de tonnerre*, et aux cailloux roulés, qu'ils nomment des *œufs de serpent*. — M. *de Goy* décrit plusiers stèles funéraires gallo-romaines, portant des inscriptions et des bas-reliefs, dont l'un représente un enfant accompagné d'un chien, trouvées dans un cimetière de Bourges.

Dans la section d'histoire et de philologie, M. l'abbé *Arbellot* communique un travail sur les anciens jeux et divertissements, notamment ceux de la *Quintaine* et des feux de Saint-Jean, ayant un caractère de périodicité. M. Geffroy est d'avis que ces feux sont une tradition de l'époque païenne, où les fêtes du feu étaient célébrées au moment du solstice d'été. — M. *Veuclin*, répondant à la question du programme relative aux transformations et à l'abolition du servage, donne des détails sur l'origine présumée d'une coutume religieuse, en vigueur depuis le XIe siècle dans la paroisse de Serquigny (Eure). Elle se rapporte probablement à l'abolition du servage par Judith de Bretagne, duchesse de Normandie. Chaque année, un *obit* est célébré pour le repos de l'âme de cette princesse. M. *Delisle* fait observer qu'il y a un grand intervalle entre la donation de Judith de Bretagne ou sa mort et la mention de l'*obit*, qui est du XVIe siècle. Ce qui est surtout intéressant, c'est la persistance du souvenir, rappelé encore aujourd'hui au prône de la messe paroissiale. — M. *Boucher de Molandon* donne des détails circonstanciés et précis sur les anciens pèlerinages en faveur dans l'Orléanais, notamment sur *le puits de Saint-Sigismond*, dans lequel Chlodomir, roi d'Orléans, fit jeter Sigismond, roi de Bourgogne, sa femme et ses fils, qu'il avait faits prisonniers. Une chapelle fut fondée près de ce puits. Elle devint une église en grand honneur et qui, encore aujourd'hui, attire un grand nombre de pèlerins.

M. *Vignat* expose les résultats de ses recherches sur les noms de baptême

en usage dans l'Orléanais, du XIIe au XIVe siècle ; il constate la popularité du nom de *Jean* pendant cette période et s'étonne de l'exclusion de celui de Paul. Les noms de *Lié*, d'*Euverte* et d'*Aignan*, si fréquents au XVIe siècle, ne se rencontrent pas encore dans les temps antérieurs. — M. *Saint-Roman* étudie la même question en ce qui concerne le Haut-Dauphiné. — M. *Paul Meyer* exprime le vœu que, dans les travaux de cette nature, on emploie simplement l'expression de *nom*, sans y ajouter *de baptême*, attendu qu'au moyen âge le nom de baptême était ce qu'on appelait le *nom*. Le nom de famille était alors le surnom (*cognomen*) ; il ne faut pas perdre de vue ces deux acceptions pour ne pas commettre d'erreur.

M. *Veuclin* lit une étude sur des corporations d'assistance mutuelle, vulgairement appelées des *Charités*, instituées en Normandie, à Caen et à Rouen. Ces corporations, très bien organisées, avaient leurs biens, leurs administrateurs (prévôts et échevins) et leurs statuts. L'assistance que les frères se prêtaient entre eux ne se bornait pas aux funérailles et aux accidents survenus dans le cours de la vie, tels que : infirmités, maladies, incendies, dénuement, etc., elle s'étendait aussi au règlement à l'amiable, par l'intermédiaire des susdits prévôts et échevins, des différends qui pouvaient naître entre les membres de l'association.

M. *Depoin* expose l'origine et montre l'importance de six foires existant avant la Révolution dans le Vexin français et la partie du Parisis comprise aujourd'hui dans l'arrondissement de Pontoise. De ces foires, quatre sont antérieures au XIVe siècle, celle de Sainte-Croix, à Saint-Ouen-l'Aumône; de Saint-Christophe, à Cergy; de Saint-Martin et de Septembre, à Pontoise. Ces deux dernières sont dues à des pèlerinages, dont l'un remonte à 1153, l'autre au règne de Philippe-Auguste.

Publications récentes. — 1° A. *Sabatier. Les origines littéraires et la composition de l'Apocalypse de saint Jean* (in-8 de 37 p. ; extrait de la « Revue de théologie et de philosophie »). Depuis le publication du travail de M. Vischer sur l'Apocalypse, l'étude critique de ce livre biblique a été reprise avec une nouvelle ardeur dans tous les pays civilisés. On remplirait au moins une page de cette Revue rien qu'à citer les titres des articles qui ont paru sur cette question depuis dix-huit mois. Les théologiens de langue française ne sont pas restés en arrière. Après M. Ménégoz et M. Bovon, est venu M. Schoen (cfr. t. XVI, p. 375), et voici M. Sabatier qui s'attaque, à son tour, au problème dans une substantielle brochure qui contient à la fois une critique de l'hypothèse de M. Vischer et un essai de solution différente. Pour le jeune théologien allemand, l'Apocalypse que nous lisons aujourd'hui n'est que l'édition chrétienne, augmentée d'une préface et d'une conclusion (ch. I à III, XXII, 6 à la fin) et ornée de notes intermittentes, d'une apocalypse primitive juive, qu'un disciple de Jésus a voulu approprier à l'édification des chrétiens de son temps. M. Sabatier, suivi par M. Schoen, reproche à cette hypothèse de méconnaître

l'unité de style, le caractère personnel de l'auteur chrétien, l'homogénéité de conception qui s'affirme à travers l'ensemble de l'Apocalypse. Au lieu d'être une apocalypse juive ornée d'additions chrétiennes, elle est bien plutôt, selon lui, une apocalypse d'un auteur chrétien où sont entrés, avec des modifications légères, des oracles juifs utilisés comme d'anciens matériaux dans un nouvel édifice (les chap. XI, XII, XVII et XVIII). Prenant au pied de la lettre la vision du ch. X, M. Sabatier voit dans le petit livre avalé par le voyant le signalement du document emprunté, dont l'utilisation commence justement au ch. XI, et cherche à en reconstituer le contenu. Ces oracles juifs sont homogènes et sortent tous de la même situation historique, l'effroyable catastrophe de l'an 70, tandis que le reste de l'Apocalypse, la partie proprement chrétienne, ne se comprend pas avant la fin du Ier siècle.

On retrouve dans cette étude la dialectique serrée qui distingue les travaux de M. S. Est-ce à dire que la question soit résolue ? L'unité des lettres du commencement et du corps des visions est insuffisamment établie, et surtout la contradiction entre le caratère juif des oracles — qu'ils soient empruntés ou non — et les tendances johanniques de la théologie du voyant n'est en aucune façon résolue par l'hypothèse de M. Sabatier pas plus que par celle de M. Vischer. Peut-être M. Weizsäcker approche-t-il plus de la vérité en admettant des révisions successives d'une apocalypse chrétienne primitive, selon le procédé usuel de tous les faiseurs d'apocalypses de cette époque. Pourquoi n'y aurait-il pas eu une apocalypse johannique judaïsante primitive qui aurait été remaniée à la fin du Ier siècle par l'école johannique d'Asie Mineure ?

2° *A Wabnitz. L'apôtre saint Paul et le judaïsme de son temps.* (Extrait de la *Revue théologique*, oct.-nov. 1887). Le discours prononcé par M. Wabnitz à la séance publique de rentrée de la Faculté de théologie de Montauban méritait d'être publié. Frappé de la tendance de certains historiens modernes à rechercher dans le monde grec tous les antécédents de l'œuvre accomplie par l'apôtre Paul et les principaux éléments de sa formation intellectuelle, l'honorable professeur a voulu établir tout ce que Paul doit à la culture palestinienne : son langage, sa connaissance de la loi, son exégèse, l'usage des données traditionnelles de l'école. Mais si l'apôtre des gentils est resté le disciple de Gamaliel sous le rapport de la culture, de la forme et de la méthode de son enseignement, il témoigne d'une puissante originalité dans l'élaboration de sa doctrine.

La nature académique de cette étude en explique les lacunes. La question n'est guère qu'effleurée. Elle est, peut-être aussi, mal posée. Au lieu de chercher les antécédents de la formation intellectuelle et morale de Paul, soit dans l'hellénisme, soit dans le rabbinisme juif, il vaudrait mieux les chercher dans la civilisation judéo-hellénique ou hellénistique, à laquelle l'apôtre appartient par sa naissance, ses procédés dialectiques, son langage et dans laquelle il a vécu pendant la plus grande partie de son existence. Enfin au lieu d'attribuer à l'enseignement de Jésus la transformation des idées rabbiniques de Paul, il serait

plus exact d'attribuer à la philosophie judéo-hellénique dont il était pénétré la transformation considérable qu'il fit subir à l'enseignement de Jésus.

3° *Ed. Rabaud. Michel Nicolas, professeur à la faculté de théologie de Montauban.* (Paris, Fischbacher ; in-8 de 48 p.) M. Rabaud a retracé dans cette brochure (extraite de la *Vie chrétienne*) la vie et les travaux du vaillant professeur qui fut l'un des premiers en France à faire prévaloir les principes de la critique dans l'étude des origines du christianisme, sans être pour cela le moins du monde animé d'un esprit hostile au christianisme. Les lecteurs de cette Revue ont été à même d'apprécier la solide érudition et la perspicacité de Michel Nicolas, en qui nous avons perdu un de nos collaborateurs les plus autorisés.

4° *A.-F. Lièvre. Les Fana ou vernements, dits piles romaines, du sud-ouest de la Gaule.* (Paris, Thorin ; 28 p.). M. Lièvre, bibliothécaire de la ville de Poitiers, consacre une charmante plaquette à l'étude de ces tours pleines qu'on trouve dans le sud-ouest de la France et que l'on désigne ordinairement sous le nom de « piles romaines ». Il montre, en s'appuyant sur des noms locaux conservés jusqu'à nos jours ou recueillis dans les documents du passé, que le nom de ces tours était, en latin, *fanum*. C'étaient des lieux consacrés aux divinités païennes ; cela ressort des textes d'Isidore de Séville, de Grégoire de Tours, etc. Mais on est embarrassé de leur trouver des précédents chez les Romains. M. Lièvre a trouvé dans les œuvres de Fortunat (l. I. ch. IX) leur nom gaulois *vernemet* = lieu très sacré, et grâce à cette indication, il constate l'existence de noms de lieux, composés de *nemet*, dans la plupart des régions où il y a eu des Gaulois. Comme les tours pleines qui se sont conservées jusqu'à nos jours appartiennent toutes à une période relativement peu ancienne, l'auteur se demande quels ont été les monuments plus primitifs érigés à même fin, et émet l'hypothèse que ce sont les menhirs. Malheureusement il s'arrête à l'entrée du sanctuaire après avoir à peine soulevé le voile qui en cache l'entrée.

5° *Paul Monceaux. Le grand temple du Puy-de-Dôme, le Mercure gaulois et l'histoire des Arvernes.* La *Revue historique* de mars-avril contient la fin du remarquable travail de M. Paul Monceaux dont nous avons déjà signalé les deux premières parties. Ce dernier article n'ajoute pas grand'chose aux précédents en ce qui concerne le dieu Lug et l'histoire religieuse du plateau central de la France. Il est consacré au rôle des Arvernes en Gaule, du temps de l'indépendance, pendant la lutte contre les Romains et sous la domination romaine. L'auteur avait déjà parlé du Mercure gallo-romain et des superstitions chrétiennes qui se rattachent à son ancien culte, dans le premier article. Il ne pouvait guère y revenir. Il passe très rapidement sur la conversion des anciens Arvernes au christianisme et sur la transformation de Lug-Mercure en diable. Ce troisième article est, comme les précédents, écrit avec beaucoup d'entrain, d'aisance et d'esprit : on y retrouve plus encore que dans les précédents l'attachement presque passionné au vieux peuple gaulois et à son dieu. M. Mon-

ceaux ne connaît pas les objections dans sa façon d'écrire l'histoire. Mais on le lui pardonne volontiers pour avoir présenté sous une forme aussi agréable un travail de solide érudition. C'est un exemple d'autant plus précieux qu'il est plus rare.

6° *Journal asiatique de février-mars.* Cette livraison du *Journal asiatique* contient trois articles importants relatifs à l'histoire religieuse : *a. M. Feer* entretient ses lecteurs de la partie légendaire et narrative du commentaire de l'Upâli-Suttam, savoir des destructions de quatre royaumes invoquées par le Bouddha pour mieux faire comprendre la prééminence des actes de l'esprit sur ceux du corps et de la parole. — *b.* M. l'abbé *Martin* étudie l'Hexaméron de Jacques d'Édesse, d'après le ms n° 2 de la bibliothèque de Lyon, pour y puiser des renseignements relatifs aux versions syriennes de la Bible. Il aboutit à la conclusion que l'auteur a revu la Péchito, à l'aide des Septante pour l'Ancien Testament, et à l'aide de la version philoxénienne pour le Nouveau Testament. Quand aux fragments syriaques dits Curetoniens, ils sont d'origine égyptienne, du VIIe siècle, mais se rattachent au même mouvement de révision que les travaux de Jacques d'Édesse. — *c.* Enfin M. *Maspero* transcrit et traduit deux feuillets de papyrus du British Museum (collection Hood) qui renferment le commencement d'un registre où les choses et les êtres animés sont rangés par ordre de hiérarchie. La traduction est suivie d'un commentaire très instructif.

7° Le *Folklore Wolof.* M. René Basset, professeur à l'École supérieure des lettres d'Alger, chargé par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres d'une mission au Sénégal à l'effet d'en étudier les langues et les dialectes, a joint à son enquête philologique la recherche des superstitions, des usages et des pratiques des peuplades africaines qu'il visite. Il a commencé la publication de ses très intéressantes observations dans la *Mélusine* (n° du 5 mars et suiv.). Le grand avantage de cette enquête directe provient de ce que l'on a rarement l'occasion de recueillir des observations faites par un homme qui ait, comme M. Basset, l'habitude de la méthode scientifique.

M. Darmesteter et les folkloristes. — M. James Darmesteter a rendu compte récemment du livre de M. Andrew Lang sur le Mythe, le rite et la religion, dont notre collaborateur, M. le comte Goblet d'Alviella a parlé ici même. Voici le passage le plus important de ce jugement rendu par l'un des maîtres de la science des religions en France :

« Il y a bien des choses à dire contre la méthode des folkloristes : d'abord les faits sur lesquels ils opèrent ne sont pas toujours des faits bien vérifiés : les explorateurs intelligents et sûrs des religions sauvages sont rares : les relations modernes sont toutes plus ou moins viciées par le préjugé religieux, anti-religieux ou philosophique du rapporteur, qui introduit ses idées propres dans le cerveau du sauvage et l'interroge en règle suivant les catégories : les relations anciennes, écrites en toute naïveté par les missionnaires du XVIe et du XVIIe siècles, sont en général une source beaucoup plus sûre que tout le

ramassis prétentieux des voyageurs modernes. En second lieu, les faits des religions classiques auxquels les folkloristes comparent les faits sauvages ne sont pas toujours non plus bien vérifiés par eux, parce qu'ils opèrent en général de seconde main, surtout pour l'Inde, si importante pourtant dans la question dont il s'agit. Cependant, même en faisant cette double réserve et dans les termes aussi larges que possible, il reste assez des faits rapprochés pour justifier dans ses grandes lignes la thèse de M. Lang et faire reconnaître dans l'élément sauvage un des éléments essentiels de nos mythologies civilisées. Ce n'est point le plus apparent, parce que ces mythologies nous apparaissent surtout dans des œuvres littéraires, imprégnées déjà de l'esprit philosophique, de la tendance rationnelle et moralisante. Le Rig Véda et surtout Homère ont déjà écarté les traits les plus bizarres et les plus répugnants de la mythologie populaire, qui ne nous arrivent que dans des œuvres moins savantes, recueillis dans des Brahmanes qui les distordent en leur donnant un sens, ou ramassés par les mythographes et les antiquaires, à l'affût des curiosités de la légende et du culte, surtout des cultes particularistes. Cependant, même dans la mythologie littéraire, l'élément sauvage reparaît à chaque pas : les Métamorphoses d'Ovide et, d'une façon générale, toutes les métamorphoses mythiques des dieux et des hommes, sont une forme du principe universel du *totemisme* : les pouvoirs magiques des dieux sont l'extension des pouvoirs du sorcier humain ; l'élément céleste n'est point distinct de l'élément terrestre, comme il nous le semble à présent ; il en est quelquefois la forme agrandie, quelquefois il lui est identique.

« Il ne faut pas croire d'ailleurs que l'introduction de l'élément sauvage dans la mythologie soit destinée à modifier essentiellement le cadre de la science et que la mythologie de la Grèce et de l'Inde doive devenir un simple chapitre de la mythologie des Peaux-Rouges ou des Bochimen. Il reste cette différence capitale entre les deux séries de mythologies, que l'une est essentiellement populaire et sans histoire, l'autre savante et historique. Quand l'on a montré que l'aventure de Procné et de Philomèle, ou des filles de Minyas d'Orchomène, a son équivalent dans tel conte africain ou australien et que chaque animal, dans la mythologie sauvage, a son histoire et sa tradition, tout n'est pas fini ; il reste à voir quelle légende historique ou géographique est cachée dans l'adaptation grecque, ce que cachent les noms de Térée de Thrace et de Mynias d'Orchomène ; en un mot, il reste à faire l'histoire du mythe. » (*Revue critique*, 13 février.)

M. Vernes et la méthode dans les études bibliques. M. Maurice Vernes, directeur adjoint à l'École des Hautes Études de Paris, a publié dans la *Revue internationale de l'enseignement* (livr. de mai) un important article sur la méthode qu'il convient d'appliquer à l'étude de la littérature biblique. Rappelant la critique exercée précédemment par lui-même sur les procédés en usage dans l'histoire générale des religions, M. Vernes éprouve le besoin d'adresser un avertissement analogue aux principaux représentants de la critique

biblique moderne. Tel a été l'objet de sa première leçon, cette année, à la conférence sur la religion des Hébreux à l'École des Hautes Études. L'article que nous signalons n'est que la reproduction de cette leçon. — Après avoir résumé les données de la tradition relatives aux livres bibliques ainsi que les résultats généraux auxquels s'arrête actuellement l'école de l'interprétation critique, M. V. conteste en principe le bien fondé de ces résultats, parce qu'ils ne sont en dernière analyse qu'un ensemble de modifications apportées à la tradition.

Ils reposent sur elle, c'est-à-dire sur une base conventionnelle. La littérature biblique ne peut pas être étudiée à l'aide de synchronismes ou de documents contemporains ; elle repose sur elle-même. Il faut donc l'étudier en elle-même, appliquer la méthode régressive, prendre pour point de départ solide « l'époque relativement moderne et rapprochée de nous pour laquelle l'existence des livres bibliques est formellement attestée, et, à partir de cette date, remonter avec toutes les précautions nécessaires l'échelle des temps, de façon à situer les différentes œuvres dans le milieu qui paraît le plus approprié à leur composition » (p. 496). Or, il est établi que la Bible des Juifs, dans ses parties essentielles, c'est-à-dire sans les hagiographes, existait vers l'an 175 ou 200 avant notre ère. Partant de là, M. V. distingue trois périodes dans l'histoire juive : 1° de 400 à 200 la société juive est une sorte de communauté religieuse paisible ; 2° de 600 à 400 elle traverse une époque de troubles et de dispersion ; 3° de 1100 à 600, se place la période des anciens royaumes. La première et la troisième sont favorables à l'élaboration d'œuvres littéraires de longue haleine, la seconde à leur destruction. Donc la question se pose ainsi pour chaque partie des œuvres bibliques : « peut-on estimer que les circonstances de la restauration rendent suffisamment compte du contenu de tel livre ou faut-il supposer qu'il date des temps de l'ancien royaume ? » En cas de doute, il faudra par prudence adopter la date la plus rapprochée. C'est ce qui amène M. Vernes à placer tous les écrits de la Bible après la restauration, dans l'ordre suivant : 1° le document jéhoviste et le Deutéronome ; 2° les livres historiques ; 3° les livres prophétiques ; 4° le document élohiste. Toutefois certains fragments de ces écrits postérieurs à la restauration doivent être considérés comme des produits d'une période plus ancienne.

L'article de M. Vernes ne manquera pas de faire sensation. Il est difficile de le discuter dès à présent. Il se compose, en effet, d'une série d'affirmations qui toutes ont besoin d'une démonstration ultérieure, d'autant plus qu'elles sont plus hardies. On ne saurait guère discuter de simples assertions qui ne peuvent être considérées que comme des hypothèses très risquées, tant qu'elles n'auront pas été appuyées par une série d'arguments positifs. Quant à la méthode préconisée par M. Vernes, elle est excellente ; mais c'est justement celle qui a été mise en œuvre par les chefs de l'école critique. M. Kuenen part, lui aussi, d'une époque qu'il juge suffisamment connue pour remonter avec toutes les précautions nécessaires l'échelle des temps. La seule différence, c'est que

M. Vernes prend son point de départ à une époque beaucoup plus rapprochée de l'ère chrétienne. Enfin, les développements ultérieurs que M. Vernes ne manquera pas de donner à sa thèse, devront nous faire connaître sur quels documents il se fonde pour reconstruire ses trois périodes de l'histoire israélite, en l'absence de tout témoignage antérieur à l'an 400, et où il puise les éléments caractéristiques de cette troisième période qui renferme, d'après lui, toute la littérature biblique, et qui a passé jusqu'à présent pour la phase la moins connue de l'histoire israélite. Nous suivrons cette démonstration avec le plus vif intérêt.

Nouvelles diverses. — 1o L'Académie des sciences morales et politiques a fixé le sujet du prix Crouzet, de la valeur de 4,000 francs, à décerner en 1891, dans les termes suivants : « Quel est l'état actuel des questions qui se rattachent ou peuvent se rattacher à la théodicée ? Coup d'œil rétrospectif sur les systèmes philosophiques et les théories scientifiques qui ont précédé cet état. Quelles sont les conclusions qui sortent de cette comparaison entre le présent et le passé ? » — Dernier délai pour le dépôt des manuscrits au secrétariat de l'Institut : 31 déc. 1890.

— 2o *Congrès des traditions populaires.* La Société des traditions populaires vient de prendre l'initiative d'un congrès international de folklore qui aura lieu à Paris, au moment de l'Exposition universelle.

— 3o *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines.* La librairie Hachette a mis en vente, ce printemps, le XIIe fascicule de cette publication excellente, mais bien lente à paraître. On y remarque les articles Delia (Homolle), Dendrophori, Demiourgoi, Detestatio sacrorum, Devotio (Bouché-Leclerq), Diana (Pierre Paris), etc.

— 4o *Une nouvelle traduction du Nouveau Testament.* La librairie Fischbacher met en souscription, au prix de 7 fr. 50, une traduction nouvelle du Nouveau Testament, par M. Edmond Stapfer, maître de conférences à la Faculté de théologie protestante de Paris. La traduction proprement dite, faite sur les meilleures éditions grecques des critiques modernes, sera précédée d'une longue introduction historique. En outre, l'auteur a placé en tête de chaque livre du Nouveau Testament une préface, dans laquelle il expose les résultats incontestables et incontestés de la critique sur l'origine du livre, son but, la date de la composition, le plan de l'écrivain, etc. M. Stapfer a expressément laissé de côté toutes les questions controversées.

Nécrologie. — M. *M. Guyau*, l'auteur de « l'Irréligion de l'avenir » dont un compte rendu a été publié dans cette Revue, est mort prématurément à Cannes, le 31 mars. La philosophie française perd en lui un des jeunes représentants sur lesquels elle pouvait fonder les plus grandes espérances, et la science des religions l'un des philosophes qui comprenaient le mieux l'importance de l'histoire religieuse pour les études de psychologie et de sociologie. M. Guyau n'avait que trente-trois ans, et déjà il s'était distingué comme philo-

sophe, comme moraliste, comme esthéticien et comme poète (voir la liste de ses ouvrages, tome XV, p. 347).

ANGLETERRE

Publications récentes. — 1° *Alexander Roberts. Greek the language of Christ and his apostles* (Londres, Longmans). M. Roberts est persuadé que le Christ et ses apôtres se servaient de la langue grecque dans leurs prédications. Il a soutenu cette thèse il y a déjà plus de vingt-cinq ans, mais comme elle n'a pas suscité d'écho dans le monde scientifique, il revient à la charge dans un volume tout au moins curieux à lire. Nous craignons fort que ce soit encore une fois sans succès.

— 2° *E.-L. Cutts. Dictionary of the church of England.* Ce dictionnaire est publié par la « Society for promoting christian knowledge ». Il est rédigé sous une forme concise et commode et pourra être consulté avec fruit.

— 3° *Terrien de Lacouperie. The Yueh-Ti and the early buddhist missionnaries in China* (Extrait de l' « Academy » du 31 décembre 1887). M. Terrien de Lacouperie présente dans ces quelques pages une série d'observations sur la nationalité des premiers missionnaires du bouddhisme en Chine, et sur les conclusions que l'on peut en tirer relativement à la propagation antérieure du bouddhisme.

— 4° *Deux nouvelles Revues liturgiques.* On annonce la publication de deux nouvelles Revues consacrées à la science des liturgies, sous la direction de M. *James Weale*, l'auteur de la « Bibliographia liturgica ». La première, les *Analecta liturgica*, paraîtra quatre fois par an (abonnement, 25 francs). Le premier numéro, qui a paru récemment, contient un index alphabétique de la liturgie de la messe, telle qu'elle a été fixée en 1570, par Pie V, et un Corpus hymnologicum, ou du moins le commencement d'un catalogue des proses et des hymnes des plus anciens missels. Les auteurs annoncent qu'ils ont en réserve des milliers de pièces liturgiques inédites. La seconde revue est l'*Ecclesiologist* qui paraîtra toutes les six semaines, également chez Thomas Weale, 2. Orange street, Red Lion square. Londres, W. C. Elle sera consacrée aux études liturgiques.

Nécrologie. — L'Angleterre a perdu, le 15 avril, l'un de ses meilleurs écrivains et l'un de ceux qui marquent le plus dans son évolution religieuse moderne, M. *Matthew Arnold.* Ses principaux ouvrages relatifs aux questions religi uses sont : « St Paul and protestantism » (1871), « Literature and Dogma » (1873), « God and the Bible » (1875), et « Last essays on church and state » (1877).

On annonce également la mort du docteur *Beard*, le directeur de la *Theological Review*, l'auteur des *Hibbert Lectures* sur l'Histoire de la Réformation, et celle du Rev. *C.-W. King*, fellow de Trinity College, à Oxford, l'un des meil-

leurs archéologues contemporains, connu par ses ouvrages sur les pierres gravées et les sceaux de l'antiquité, et son savant livre sur les Gnostiques (2e édit. 1887).

Nouvelles diverses. — 1° *Jehovah et Elohim.* On attribue généralement à Jean Astruc le mérite d'avoir reconnu deux documents différents dans la Genèse, d'après l'emploi des noms de Jehovah ou d'Elohim pour désigner Dieu. M. Neubauer, le savant bibliothécaire d'Oxford, réclame, dans l' « *Athenæum* » du 14 avril, l'honneur de cette ingénieuse observation pour un certain Kalonymos, connu par ses traductions de textes arabes. Dès l'an 1318, celui-ci écrit en hébreu à Joseph ibn Kaspi une lettre où il signale la double dénomination de la divinité dans la Genèse et déclare que l'on peut tirer de ce fait des conclusions bien étranges. Cette lettre a été publiée en 1879 par le docteur Joseph Perthes.

— 2° *M.-J.-F. Hewitt sur la civilisation hindoue.* Dans la séance du 16 avril de la « Société asiatique » de Londres, M. Hewitt a lu un long mémoire sur l'histoire de l'Inde septentrionale, dans lequel il s'est efforcé de démontrer combien il est inexact d'attribuer aux Aryens l'introduction des croyances et des cérémonies religieuses, ainsi que des institutions sociales dans le nord de l'Inde. La comparaison avec les usages, les mœurs et les croyances de l'Inde centrale montre quelle grande part revient aux tribus dravidiennes dans la constitution religieuse et sociale des Hindous. C'est chez elles que s'est développé le culte de Siva, spécialement sous la forme du Lingam. Ce sont elles qui ont introduit la division en provinces, les formes gouvernementales et les communautés de villages. La substitution du sanscrit aux dialectes indigènes n'a pas été le résultat de la conquête des Aryens, mais d'une alliance entre ceux-ci et les tribus primitives. M. Hewitt rattache au même ordre de considérations l'explication du prodigieux succès du bouddhisme auprès des populations septentrionales.

— 3° *L'enseignement de l'histoire des religions.* Nous avons signalé dans une précédente Chronique les noms des conférenciers qui ont été choisis par deux des universités écossaises pour inaugurer l'enseignement de l'histoire des religions, sous le nom de « Théologie naturelle », en vertu du legs de M. Clifford. Il faut y ajouter M. *Andrew Lang* qui a été désigné par l'université de Saint-André.

— 4° *Fragments patristiques retrouvés dans un manuscrit copte.* Dans la séance de la « Biblical Archæological Society », du 8 mars dernier, il a été donné lecture d'une note de M. *E. Amélineau*, sur un manuscrit copte appartenant à lord Zouche, dont le texte a été publié, sans note ni commentaire, par M. Lagarde à Goettingue. M. Amélineau a étudié ce manuscrit et a constaté qu'il renfermait un nombre considérable de fragments d'œuvres patristiques aujourd'hui perdues. Le manuscrit de lord Zouche, qui n'a pas moins de 254 feuillets, contient une explication des quatre évangiles d'après les œuvres

des Pères. Parmi ces œuvres, plusieurs sont d'époque anténicéenne ; on y retrouve à l'état fragmentaire plusieurs œuvres de saint Hippplyte de Porto, de Clément d'Alexandrie, d'Eusèbe de Césarée, de Tite de Bosra ou de son homonyme, aujourd'hui perdues. Presque tout l'évangile selon saint Marc est expliqué d'après le patriarche Sévère d'Antioche, qui joua un rôle important dans l'histoire du monophysisme et dont les œuvres, perdues dans leur texte original, existent seulement dans les versions syriaque et arabe, à l'état fragmentaire. Le manuscrit semble réellement d'une importance majeure, d'autant mieux qu'il est daté et écrit en onciale : or, la date est de la fin du IXe siècle et l'écriture est du même type que les célèbres manuscrits connus sous le nom de *Codex Sinaiticus*, *Codex Vaticanus*, *Codex Alexandrinus*, qui n'ont pas de date et que l'on fait remonter, en raison de l'écriture, aux IVe, Ve et VIe siècles. Le manuscrit de lord Zouche prouverait qu'il faut rabattre beaucoup de cette antiquité.

ALLEMAGNE

M. Gebhardt et le Pasteur d'Hermas. Tout le monde connaît les remarquables éditions des Pères apostoliques publiées par MM. Gebhardt Zahn et Harnack. Une récente découverte fournit un éclatant témoignage en faveur de la perspicacité déployée par M. Gebhardt dans la reconstitution critique des textes. On ne possédait jusqu'à présent le texte grec du *Pasteur d'Hermas* (première moitié du IIe siècle) que d'une façon incomplète : dans un manuscrit dit Sinaïticus, qui ne contient que les Visions et une petite partie des Mandata ; dans trois feuillets d'un manuscrit du mont Athos (XIVe siècle), volés par un certain Simonides et vendus par lui à la bibliothèque de Leipzig, qui contiennent à peine le tiers de l'ouvrage ; enfin dans une copie des deux autres tiers faite par ce même Simonides. Cette copie, toutefois, laissait beaucoup à désirer. Le copiste, en effet, est connu par l'impudence des faux qu'il a commis en présentant comme des textes grecs retrouvés des reconstitutions de textes faites par lui-même sur des traductions latines. Elle portait des traces évidentes d'altération due à la négligence de Simonides. M. Gebhardt, en publiant le texte du *Pasteur*, fut obligé de la corriger à chaque ligne. Or, les feuillets originaux ont été retrouvés, peu de temps après son édition, dans la bibliothèque du petit cloître de Saint-Grégoire au mont Athos. La comparaison avec les trois feuillets de Leipzig établit qu'ils appartiennent au même manuscrit. Seul le dernier feuillet manque, ce qui prouve définitivement que la prétendue copie de ce feuillet par Simonides n'est que le fruit d'une imposture de celui-ci. M. J.-A. Robinson a publié à Cambridge la collation du texte retrouvé, due au savant paléographe Sp. Lambros (*Sp. Lambros. A collation of the Athos codex of the Shepherd of Hermas*, translated and edited by J.-A. Robinson. Cambridge, University Press ; in-8 de XII et 36 p.). On peut constater aujour-

d'hui, comme le fait M. Ad. Harnack dans la « Theologische Litteraturzeitung » (n° 12 de cette année), que Simonides avait mal copié le texte en plus de six cents passages, mais que près de trois cents fois M. Gebhardt a rétabli, par conjecture, le véritable texte. Déjà la découverte du manuscrit de Constantinople, contenant le texte complet des épitres de Clément Romain, avait démontré l'excellence de la méthode critique suivie par M. Gebhardt dans l'édition de ces épîtres, qu'il avait publiée très peu de temps auparavant. La découverte du manuscrit du mont Athos confirme à nouveau et la valeur de la méthode et le talent de celui qui l'applique avec tant de succès.

Publications récentes. — 1° *E. Hardy. Die allgemeine vergleichende Religionswissenschaft* (Fribourg, Herder; in-8 de 39 p.). Cette brochure renferme le discours inaugural d'un professeur de la faculté de théologie catholique de l'Université de Fribourg. L'auteur s'est proposé d'établir ce que doit être l'histoire des religions et quelle place elle doit occuper dans l'enseignement universitaire. Nous avons déjà maintes fois observé combien l'histoire des religions est négligée dans les universités allemandes, en général si richement dotées de cours de théologie ou d'histoire ecclésiastique. Nous ne pouvons qu'applaudir à la thèse plaidée par M. Hardy. Il insiste en fort bons termes sur la nécessité de traiter l'histoire des religions à un point de vue purement historique, sans idée préconçue théologique ou philosophique, de façon à ne pas la transformer en instrument d'apologétique ou de polémique antireligieuse. Il conviendrait à ce propos que les Allemands abandonnassent le terme de « Religionswissenschaft » pour désigner l'histoire des religions. La « science de la religion », dont l'existence a sa raison d'être, ne peut pas ne pas avoir un caractère théologique ou philosophique, tandis que l'histoire de la religion peut et doit se borner à la découverte de la vérité historique en dehors de toute considération dogmatique.

— 2° *Heinrich von Eicken. Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung.* (Stuttgart, Cotta; in-8 de XVI et 822 p.; 12 m.) Le livre de M. *H. v. E.* est l'un des meilleurs ouvrages d'ensemble qui ait paru dans ces dernières années sur la vie morale, religieuse et sociale au moyen âge. En présence des innombrables monographies sur les événements et les hommes de cette époque, il n'y a pas d'inconvénient à reprendre avec l'auteur l'histoire du moyen âge à un point de vue plus général, en étudiant le conflit des principes moraux et des forces sociales dans l'État, dans l'Église et dans la famille.

— 3° *Karl Pearson. Die Fronica. Ein Beitrag zur Geschichte des Christusbildes im Mittelalter* (Strasbourg, Trübner, 1887; 1 vol. de XI et 140 p.). M. *K. P.* a tenté dans cet ouvrage un essai fort intéressant de monographie sur la légende de sainte Véronique et son influence sur l'art et le sentiment religieux au moyen âge. On trouvera un bon résumé du livre, d'une lecture assez difficile pour ceux qui ne sont pas initiés, dans l'article que lui a consacré M. Marignan dans la seconde livraison de la revue nouvelle « Le Moyen Age ».

— 4° *Theologische Studien und Skizzen* (Königsberg). Sous ce titre, quelques professeurs de l'Université de Kœnigsberg ont entrepris la publication d'un nouveau recueil théologique. Ce n'est pas, à proprement parler, une revue. Il se compose d'une série de travaux indépendants qui paraissent d'abord en tirages à part et qui sont réunis en suite en volume. On trouvera le contenu du premier volume au dépouillement des périodiques.

— 5° *Kirchengeschichtliche Studien Hermann Reuter gewidmet* (Leipzig, Hinrichs ; in-8 de VII et 361 p.). Voici les principaux mémoires qui composent ce volume dédié à M. Hermann Reuter, professeur à Gœttingue, à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire : M. Loos étudie les mss. de la traduction latine d'Irénée : M. Karl Mirbt s'occupe des témoignages contemporains relatifs à la déposition de Henri IV par Grégoire VII ; M. Tschackert apporte sa contribution à l'histoire de la Réformation dans une monographie relative à Georges de Polentz, évêque de Samland ; M. Kolde publie et commente différents documents inédits sur l'histoire de la Réformation ; M. Brieger consacre un mémoire approfondi aux articles de Torgau et à leur rapport avec la confession d'Augsbourg ; M. A. Reuter étudie l'écrit contesté d'Augustin sur la rhétorique.

6° *J. H. Kurtz. Lehrbuch der Kirchengeschiehte für Studierende* (Leipzig, Neumann). L'éloge du manuel de Kurtz n'est plus à faire ; c'est un modèle dont il serait difficile de trouver le pendant. Aussi les éditions des deux volumes dont il se compose se suivent-elles rapidement. La dixième a été publiée à la fin de l'année dernière (prix, 16 m.) et, comme pour toutes les précédentes, l'auteur a complété la bibliographie par l'adjonction des ouvrages les plus récents et rectifié le texte partout où de nouveaux résultats ont été acquis par les historiens les plus compétents. Ces modifications portent surtout sur l'histoire du moyen âge. La ponctualité de l'auteur à tenir son livre au courant de la science n'est pas le moindre de ses mérites.

— 2° K. R .*Hagenbach. Kirchengeschichte von der ältesten Zeit bis zum XIX Jahrhundert. III. Geschichte der Reformation* (Leipzig, Hirzel, 1887 ; gr. in-8 de XXIV et 728 p. ; 7 m.). L'Histoire ecclésiastique, sous forme de conférences, par Hagenbach est connue et appréciée de tous ceux qui s'occupent d'histoire ecclésiastique. Aussi ne faut-il pas s'étonner qu'elle ait été déjà plusieurs fois réimprimée. Le troisième volume consacré à l'Histoire de la Réformation, spécialement en Allemagne et en Suisse, le meilleur de tous, est parvenu notamment à sa cinquième édition. La réimpression actuelle se distingue avantageusement des précédentes par les appendices que M. Nippold a ajoutés à chaque volume pour le mettre au courant des travaux modernes sur l'histoire ecclésiastique. L'érudition sobre et précise du savant professeur se retrouve ici pour le plus grand profit des jeunes gens qui consulteront l'ouvrage de Hagenbach.

— 3° *Eduard Meyer. Geschichte des alten Ægyptens* (Berlin, Grote ; 1 vol. in-8 de VII et 420 p. ; 9 m.). M. Edouard Meyer, l'auteur bien connu de l'His-

toire de l'Orient, a publié une histoire particulière de l'Égypte dans la grande collection de l'histoire universelle dirigée par M. Oncken. Cet ouvrage, destiné au public instruit plutôt qu'aux égyptologues de profession, se recommande par les mêmes qualités de bon sens et d'érudition sobre, mais solide, qui ont fait le succès des publications de M. Meyer.

— 3° **R.** *Kittel. Geschichte der Hebräer bis zum Tode Josuas* (Gotha, Perthes, 1888, 1 vol. in-8 de XII et 281 p. ; 6 m.). Voici une nouvelle histoire du peuple d'Israël. L'immense développement de la critique biblique dans les dernières années a complètement bouleversé les cadres traditionnels de l'histoire israélite. Il n'est donc pas étonnant que de tous côtés l'on cherche à la reconstruire d'après les données de la critique. Malheureusement elle en fournit bien peu pour les temps reculés. M. Kittel nous offre, dans ce premier volume, un examen approfondi des sources et un exposé de ce qu'il considère comme l'histoire israélite jusqu'à la mort de Josué. Au point de vue critique, c'est des conclusions de Dillmann qu'il se rapproche le plus.

Nécrologie. — Depuis notre dernière chronique l'Allemagne a perdu plusieurs historiens et critiques qui jouissaient d'une certaine autorité dans les études d'histoire religieuse. Le plus âgé était le professeur *Keil*, bien connu par ses travaux sur l'Ancien Testament animés d'un esprit très conservateur. Il vivait retiré à Leipzig depuis de longues années après avoir exercé le professorat à Dorpat. Son collègue de Goettingue, le professeur *Bertheau*, l'a suivi de près dans la tombe. Il s'était également consacré à l'étude de l'Ancien Testament dont il a publié des commentaires partiels justement estimés. La faculté de théologie de Halle a perdu deux de ses professeurs, M. *E. Riehm*, qui a été enlevé prématurément à ses travaux, et M. *Jacobi*, professeur d'histoire ecclésiastique.

AUTRICHE-HONGRIE

Nouvelles diverses. — 1° *Conférences de M. Goldziher.* Notre collaborateur, M. Ign. Goldziher, de Buda-Pesth, a fait cet hiver une série de six conférences sur le judaïsme et son développement, dans lesquelles il a étudié successivement l'évolution juive, les idées prophétiques, le rabbinisme, la philosophie juive du moyen âge et la science religieuse chez les Juifs modernes. Ces conférences sont publiées actuellement par la Revue hongroise des études juives (*Magyar Zsido Szemle*).

— 2° *La religion des Serbes et des Croates.* L'académie des Slaves méridionaux a publié, dans le tome XXXV de ses *Mémoires*, un important travail de M. *Modilo* sur la religion primitive des Serbes et des Croates d'après les traditions et la poésie populaire. Parmi les dernières publications de la même Académie, il faut signaler aussi les *Acta Bulgariæ ecclesiastica* qui exposent l'histoire de la propagande catholique de la Bulgarie de 1565 à 1799.

— 3° *Histoire des Juifs.* La Société israélite de Vienne a mis au concours (fondation Mor. Rappaport) une histoire des Juifs à Rome depuis leur premier établissement jusqu'à la destruction du Ghetto romain sous le règne de Humbert Ier. Les mémoires rédigés en français, en allemand ou en italien, devront être déposés le 31 décembre 1889. Le prix est de 1000 florins.

ITALIE

Le cimetière de Priscille. — M. de Rossi a découvert, en explorant le cimetière de Priscille, l'un des plus importants des anciens cimetières chrétiens, plusieurs inscriptions qui lui permettent de rattacher cette nécropole à la famille des *Acilii Glabriones*, comme il a déjà rattaché le cimetière de Calliste à la famille des *Cæcilii* et celui de Domitilla à la famille des Flaviens. Ces très intéressantes découvertes confirment les témoignages vagues et d'interprétation contestée de l'historien Dion sur la propagation très ancienne du christianisme dans quelques grandes familles romaines, chez lesquelles la sympathie pour la religion nouvelle dut se maintenir malgré les violences exercées contre elles de ce chef. Ce furent ces familles qui fournirent les terrains des premières catacombes.

BELGIQUE

Publications récentes. — 1° *Acta Sanctorum.* Les pères jésuites Ch. de Smedt, G. van Hooft et J. de Backer viennent de commencer la publication du tome I de novembre des Acta sanctorum, dans la collection des bollandistes. Le Père de Smedt s'est particulièrement attaché aux Vies de saint Hubert et aux légendes qui s'y rattachent.

— 2° *Martyrologes protestants.* MM. van der Haeghen, Arnold et van den Berghe ont publié dans les livraisons 83 à 86 de la « Bibliotheca Belgica » une série d'études sur les martyrologes protestants en ce qui concerne les Pays-Bas. On y trouve en particulier un travail utile à consulter sur le martyrologe de Crespin.

— 3° *Une nouvelle revue de folklore.* M. Pol de Mont, professeur à l'Athénée d'Anvers, et notre collaborateur M. A. Gittée, professeur à l'Athénée de Charleroi, ont fondé la *Volkskunde*, recueil périodique en flamand consacré aux traditions populaires de la Belgique et particulièrement des provinces flamandes. Prix de l'abonnement, 3 fr. par an.

AMÉRIQUE

Publications nouvelles. — *Un nouveau dictionnaire d'hébreu talmudique.* M. *Morris Jastrow*, professeur à l'université de Pensylvanie, a publié chez

Putnam à New-York (Londres, Trubner) les premiers fascicules d'un nouveau dictionnaire des Targumim, du Talmud Babbi et Yerushalmi et de la littérature midrashique. L'auteur est parfaitement qualifié pour entreprendre une œuvre aussi ardue. Il a à sa disposition actuellement des textes que ni Buxtorf ni même Levy ne possédaient, puisqu'ils n'ont été imprimés que récemment, et il peut par conséquent compléter heureusement l'œuvre de ses devanciers.

— *Les Gâthâs de Zoroastre.* Le Dr L. H. Mills, de New-York, publie actuellement son édition, depuis longtemps annoncée, des Gâthâs ou de la plus ancienne partie de l'Avesta. Le texte est accompagné des commentaires pehlevi, sanscrit et persan, avec traduction anglaise.

— *Une nouvelle revue de folklore.* Nous annoncions, il y a bientôt un an, la prochaine fondation d'une Société américaine de folklore (t. XVI, p. 124). Cette société s'est, en effet, constituée à Cambridge (Massachusetts), le 4 janvier 1888. Elle a entrepris tout de suite la publication d'un recueil, *The journal of American Folk-Lore*, qui paraîtra quatre fois par an (Boston, Hougton, Mifflin ; 3 dollars par an ; l'abonnement se confond avec l'admission dans la société). Il traitera du folklore en général et spécialement du folklore américain. Les communications porteront sur les restes des traditions populaires apportées en Amérique par les colons anglais, sur celles des nègres, des Indiens, et, ce qui doit nous intéresser d'une façon toute particulière, sur le folklore français du Canada. Les éditeurs se proposent de contribuer par tous les moyens en leur pouvoir à la diffusion des études de folklore, et nous annoncent une bibliographie du folklore américain, qui rendra certainement de grands services.

Le contenu de la première livraison est de très bon augure. En dehors des articles de M. Crane sur la diffusion des contes populaires, de M. Newell sur le culte du Vaudou, à côté des nombreuses notices de M. Orven Dorsey, nous y trouvons des variétés, une chronique, une revue des livres, un dépouillement des principaux périodiques, bref, toute l'organisation d'une revue qui veut tenir ses lecteurs au courant de tout ce qui se fait dans le domaine du folklore.

INDE

Les œuvres de Rammohun Roy. — On vient de réunir en volumes les différentes œuvres du Rajah Rammohun Roy, écrites en anglais. Elles ont été publiées à Calcutta et seront éditées en Europe par Williams et Norgate. La plus grande partie de ces écrits traite des rapports entre l'Hindouisme et le christianisme.

La littérature thibétaine. — Nous trouvons dans l' « Academy » du 7 avril, de précieux renseignements sur l'état des publications thibétaines, extraits du rapport annuel présenté à la Société asiatique du Bengale par son président, M. Atkinson. Celui-ci a déposé sur le bureau le premier fascicule du premier manuscrit thibétain imprimé aux Indes. C'est le commencement du

Shes-rab-kyi-phu-rol tu-phyin-pa (le *Sher-phyin*, prononcez *Scher-chhin*), publié par Pratapa Chandra Ghosha. Cet ouvrage est la traduction, faite au IXe siècle, du sanscrit en thibétain, du Prajña-pâramitâ bouddhique ; il appartient à la seconde division des livres sacrés du Thibet. On range sous cette rubrique vingt et un écrits différents ; mais le principal est le Scher-chhin des cent mille slokas, dont plusieurs autres numéros ne sont que des résumés plus ou moins longs (en 20000, 18000, 10000 et 8000 slokas; ce dernier résumé est publié actuellement en sanscrit d'après un manuscrit du Népaul par le Dr Râjendralâla Mitra, sous le titre de *Ashtasâhasrikâ Prajñâpâramitâ*). Le Scher-chhin est entièrement en prose ; il comprend 303 subdivisions de 300 slokas chacune et abonde en répétitions de toute sorte. Il expose la philosophie bouddhiste théorique et pratique, et donne l'explication de la terminologie psychologique, logique et métaphysique de la foi bouddhiste, à un point de vue général et sans entrer dans les controverses d'écoles. En 108 dharmas, au sujet desquels on peut établir des jugements affirmatifs ou négatifs, il nous livre l'enseignement du Maître tel qu'il fut donné sur la montagne de G*r*idharaku*t*a, près de Râja-g*r*iha dans le Magadha. Cet ouvrage sera du plus haut intérêt pour l'étude directe du Bouddhisme ancien que nous ne connaissons le plus souvent que par le témoignage de ses adversaires.

D'autre part, l'un des membres de la Société le Bâbou Sarat Chandra Dâs, travaille à la publication de l'*Avadâna Kalpalatâ*, du poète Kshemendra, dans le texte sanscrit, avec traduction parallèle en thibétain de l'an 1279. On ne possédait jusqu'à présent que des manuscrits incomplets de ce poème qui est un véritable recueil des légendes relatives au Bouddha d'après l'école mahâyâna (du Bouddhisme septentrional). Le manuscrit complet que la Société fait éditer lui a été apporté récemment du Thibet. Il sera non moins précieux pour la philologie que pour les études religieuses. Le parallélisme du texte sanscrit du XIIIe siècle et de la traduction thibétaine de la même époque sera, en effet, très utile pour la connaissance du thibétain classique. L'œuvre de Kshemendra, composée à la cour du rajah de Cachemire, Ananta, est écrite dans un style plus simple, plus concis que la plupart des ouvrages semblables dont nous avons connaissance.

Enfin, le même Sarat Chandra Dâs se propose de donner un développement beaucoup plus considérable au vocabulaire thibétain bouddhique auquel il travaille depuis quelque temps. Il a réussi à se procurer plusieurs dictionnaires manuscrits sanscrit-thibétain et thibétain-sanscrit. Armé de ces précieux documents, il se propose de publier un *Dictionnaire thibétain-sanscrit-anglais*. Le président de la Société asiatique du Bengale fonde les plus grandes espérances sur ce dictionnaire, qui nous fera connaître des définitions de termes bouddhiques, transmises jadis par les savants bouddhistes aux Thibétains et conservées par eux, alors qu'elles s'altéraient ou se perdaient dans l'Inde.

Une nouvelle Revue. — Les Anglais ont créé une nouvelle Revue,

l'*Indian Church Quarterly Review*, sous la direction du Rév. A. Saunders Dyer et avec le patronage de l'évêque de Calcutta, destinée à étudier les questions religieuses dans l'Inde moderne et spécialement les intérêts du christianisme dans ces régions. Ses représentants à Londres sont MM. Fisher et Unwin. Dans le premier numéro, nous remarquons, en dehors des articles-programmes, un travail du Rév. J. Mackey sur la musique ecclésiastique aux Indes, et un article de M. J.-A. Colbeck sur le Bouddhisme dans la Birmanie supérieure.

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES[1]

I. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 10 février :* M. *Edmond Le Blant* annonce la découverte, près du pont Fabricius, non loin du temple d'Esculape, à Rome, de plusieurs torses en terre cuite, sans tête ni membres, mais ouverts par devant de façon à laisser voir les organes intérieurs. Il signale aussi une statue colossale d'Apollon Citharède, sans tête ni bras, trouvée en face du port de la Ripetta. Cette statue rappelle l'Apollon Musagète du Vatican. M. *Wallon* présente la première partie d'un ouvrage de l'abbé *Raboisson :* « En Orient. Récits et notes d'un voyage en Palestine et en Syrie par l'Égypte et le Sinaï. »

Séance du 17 février. M. *Joachim Menant* est nommé membre libre de l'Académie. — M. Barbier de Meynard annonce la mort du célèbre orientaliste, M. *Fleischer*, qui fut pendant vingt ans l'un des associés étrangers de l'Académie. — M. de Barthélemy présente l' « Obituaire du chapitre de Saint-Mary de Forcalquier, » par M. *Joseph Roman.*

Séance du 24 février. M. *Héron de Villefosse* annonce la découverte d'un fragment de table de bronze, à Narbonne, par M. *Thiers*, membre de la commission archéologique de cette ville. Il porte une partie du règlement de l'assemblée provinciale de la Narbonaise (*Lex concilii provinciæ Narbonensis*). Les paragraphes 2, 3 et 5 se rapportent aux flamines (honneurs à leur rendre ; leur remplacement en cas d'absence ; les fonds mis à leur disposition). — M. Georges Perrot présente l'ouvrage de M. *Paul Monceaux* : « Le grand Temple du Puy-de-Dôme, le Mercure gaulois et l'histoire des Arvernes. » — M. d'*Arbois de Jubainville* explique de quelle façon le samedi se substitua au vendredi comme jour de jeûne à Rome, dès le ve siècle, pour atténuer l'exagération des rigoristes qui étendaient au samedi le jeûne traditionnel du vendredi Le jeûne primitif du mercredi et du vendredi seul se maintint dans l'Église gallicane jusqu'au IXe siècle.

Séance du 3 mars. M. *Le Blant* signale de Rome la découverte d'une stèle

1) Nous nous bornons à signaler les articles ou les communications qui concernent l'histoire des religions.

relative aux fils de sainte Félicité. — M. *Bergaigne* annonce, d'après une lettre de M. Senart, datée de Lahore, la découverte, à Shahbaz-Garhi, d'une nouvelle inscription du roi Açoka, contenant probablement le texte des douzième et quatorzième édits qui manquaient jusqu'à présent à la version de Shahbaz-Garhi. — M. *Oppert* a découvert le premier document authentique où l'on retrouve la mention du fameux Sardanapale qui, d'après la légende grecque, se brûla avec toutes ses femmes. C'est un contrat de vente daté de la dix-huitième année du roi Saosduchin (an 650 av. J.-C.) et contemporain d'une famine terrible qui régna dans Babylone assiégée par les Assyriens, sous la conduite d'Assurbanabal, frère de Saosduchin. Ce dernier fut brûlé sur un bûcher par les habitants épuisés. La légende reposerait sur ce fait historique.

Séance du 9 mars. M. *Croiset,* appuyé par M. Oppert, combat l'opinion de M. Sayce, d'après lequel Hérodote aurait trompé ses lecteurs en leur faisant accroire qu'il leur raconte ce qu'il a vu lui-même. Ses voyages à Babylone et à Eléphantine ne sont pas imaginaires. — M. *de Mély* analyse un ouvrage inédit conservé à l'Escurial, les « Cyranides » d'Hermès Trismégiste. C'est un recueil de formules magiques pour la guérison des maladies, disposées dans un ordre alphabétique. Chaque formule comprend un oiseau, une plante, une pierre et un poisson dont les noms grecs commencent par une même lettre et qui symbolisent les quatre éléments : l'air, la terre, le feu et l'eau. A ce propos, M. de Mély étudie le rôle des poissons dans la magie. Déjà dans les vieilles religions orientales le dieu-poisson est un dieu révélateur, servant d'intermédiaire entre les dieux et les hommes. Le rôle du poisson dans la symbolique chrétienne est également très ancien, soit à cause de l'assimilation du Christ au poisson nourrissant les hommes, soit parce que le nom grec du poisson, Ichthus, est composé des premières lettres des mots composant la formule : Ἰησοῦς Χρίστος Θεοῦ υἱὸς σωτήρ. Il n'est donc pas étonnant que les chrétiens et plus tard aussi les thaumaturges aient recherché les pierres ichthyophores. M. de Mély a étudié la série de ces pierres conservées au Cabinet des médailles et y a reconnu diverses espèces de poissons. Il a relevé, d'autre part, les textes des auteurs anciens qui viennent à l'appui des vertus curatives des talismans au poisson. — M. *Maspero* présente la série des récentes publications de M. *Amélineau* (1° Essai sur le gnosticisme égyptien ; 2° De historia lausiaca ; 3° Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IVe et Ve siècles).

Séance du 16 mars. M. *E. Le Blant* communique des renseignements sur diverses inscriptions chrétiennes récemment découvertes à Rome. — M. le Dr *Carton* envoie les estampages de deux inscriptions néo-puniques trouvées à Kesseur-Métameur (sud de la Tunisie). L'une d'elles se rapporte à un cippe funéraire. — M. *Noël Valois* achève la lecture d'un mémoire sur le rôle de Charles V au début du grand schisme, dans lequel il cherche à démontrer qu'après avoir reconnu Urbain VI du mois d'avril au mois de juillet 1378, Charles V, circonvenu par l'ambassadeur d'Urbain qui travaillait en secret pour

le rival de son maître, prit parti pour Clément VII et que le clergé de France ne fut consulté que pour la forme. — M. l'abbé *Raboisson* commence la lecture d'un mémoire tendant à prouver que la ville de Béthulie, devant laquelle Holopherne avait mis le siège lorsqu'il fut tué par Judith, a réellement existé en Samarie. L'auteur s'efforce de rendre ainsi un fondement géographique et historique au livre de Judith, que l'on s'accorde généralement à regarder comme une œuvre d'imagination.

Séance du 23 mars. M. *E. Le Blant* décrit une coupe de verre trouvée en 1880 à Sambuca Zabut (province de Girgenti, en Sicile), dans un sarcophage chrétien renfermant aussi des monnaies romaines du IVe siècle. Le principal sujet de la décoration est la résurrection de Lazare. Il n'y a pas de tombeau; Lazare n'est entouré de bandelettes que des pieds à la ceinture, et le Christ tient une baguette levée.

Séance du 6 avril. M. *Maspero* expose les travaux de la mission archéologique française au Caire. Il convient de signaler ici l'exploration de Philæ, entreprise par MM. Bénéditte et Baillet. Ces deux membres de la mission ont trouvé de nombreuses inscriptions égyptiennes et grecques dans cette localité qui fut le dernier refuge du paganisme en Égypte. Le culte d'Isis ne fut aboli que sous Justinien. — M. Barbier de Meynard présente un texte arabe publié par le comte *C. de Landberg* : « Imad-ed-din. Conquête de la Syrie et de la Palestine. » — M. Ravaisson offre de la part de M. *Revillout* le tome II du Corpus papyrorum Ægypti, publié par MM. Revillout et Eisenlohr, contenant les « Papyrus démotiques du British Museum » (1er fasc.).

Séance du 13 avril. M. *Félix Robiou* combat l'hypothèse de M. Krall d'après lequel le dieu Set serait devenu chez les Égyptiens une divinité malfaisante à la suite d'une invasion des Herouscha, population limitrophe de l'Égypte, dont Set aurait été la divinité nationale. M. Robiou admet l'invasion du temps de la VIIIe et de la IXe dynastie. Mais il se refuse à voir une relation entre cet événement historique et le changement de caractère du dieu Set. L'hostilité entre ce dieu et Horus est antérieure aussi bien à l'invasion des Herouscha qu'à celle des Hyksos. Elle apparaît déjà dans des textes funéraires plus anciens. Peut-être Horus et Set ne sont-ils, à l'origine, que le double aspect, à la fois bienfaisant et terrible, d'une même divinité. Toutefois le culte exclusif des Hyksos pour Set a sans doute accentué son caractère de divinité ennemie chez les Égyptiens. Quant aux Herouscha, nous ne savons rien de leur religion, et rien n'autorise à faire coïncider un changement des croyances égyptiennes avec la période de leur prépondérance en Égypte.

Séance du 20 avril. M. *de Miklosich* est élu associé étranger en remplacement de M. Fleischer, décédé.

Séance du 28 avril. M. *E. Le Blant* signale un bas-relief antique provenant d'une tombe du ve siècle et conservé dans la cour de l'hospice des pèlerins allemands, près de l'église Santa Maria dell' anima. Il représente le sacrifice

d'Abraham et offre cette particularité que l'autel, au lieu d'être un objet architectural comme dans la plupart des représentations analogues, est formé d'un simple amoncellement de pierres brutes, ce qui dénote un souci de la vérité historique le plus souvent étranger aux artistes de l'antiquité. — M. *Alexandre Bertrand* signale l'exploration d'un tumulus renfermant une sépulture à incinération, à Ker-huella (Landivisiau, Finistère), par M. Paul du Châtelier. — M. l'abbé *Raboisson* achève la lecture de son mémoire sur le livre de Judith. Il retrouve Béthulie, telle qu'elle est décrite dans ce livre, près de Médinet. — Thouïlé, sur les hauteurs de Koroun-Hattin. MM. Derenbourg, Oppert et Renan repoussent les conclusions de M. Raboisson ; alors même que ses identifications géographiques seraient exactes, le livre de Judith n'en serait pas moins une agada, écrite après le siège de Jérusalem par Titus, où l'on trouve déjà l'esprit talmudique. Il est certainement postérieur à Josèphe.

Séance du 4 mai. M. *Mispoulet* étudie le fragment de bronze trouvé à Narbonne et signalé à la séance du 24 février par M. Héron de Villefosse. Il porte, comme nous l'avons dit, une partie de la « lex concilii provinciæ Narbonensis », concernant spécialement les attributions et les fonctions du flamine provincial. Ce personnage, qui présidait au culte de Rome et d'Auguste, correspondait au flamen dialis de Rome. Les prérogatives accordées au flamine sortant de charge lui étaient acquises de plein droit. Il avait le « jus signandi », c'est-à-dire le droit d'attester l'authenticité des documents de l'assemblée provinciale pour les envoyer à l'empereur. M. Mispoulet examine à ce propos ce que l'on sait du rôle des flamines provinciaux et cherche à définir la portée des mots « flamen in civitate est ». En principe la présence du flamine est nécessaire à l'existence légale de la cité. Aussi la loi prévoit-elle les cas où il s'absente et règle de quelle façon il doit être suppléé.

Seance du 11 mai. M. *E. Le Blant* communique des détails sur les fouilles entreprises par le R. P. dom Germano dans le sous-sol de l'église des Saint-Jean et Saint-Paul, sur le mont Célius. — M. *Emile Senart* parle de son dernier voyage dans l'Inde (voir séance du 3 mars).

Séance du 18 mai. M. *Casati* annonce de Florence que des tombeaux étrusques ont été découverts à Orvieto ; on y a trouvé des amulettes, des vases peints et différents débris antiques. — M. *Halévy* achève la lecture d'un mémoire sur les rois signalés dans le XIVe chapitre de la Genèse (la 1re partie lue à la séance du 4 mai). Une vive discussion s'engage entre M. Oppert et l'auteur du mémoire, spécialement à propos du roi de Babylonie, Amraphel. M. Halévy identifie ce prince avec celui dont le nom se lit sur les inscriptions cunéiformes Ha-am-mu-ra-bi, mais doit se prononcer Kimt-rapalt ou Am-rapalt. Le nom Kimpt-rapalt n'est nullement une traduction sémitique d'Hammurabi. M. Oppert, au contraire, soutient que le roi Hammurabi ne s'est jamais appelé Kimpt-rapalt et qu'il vécut trois cents ans avant Abraham. Il ne saurait donc être question de lui au XIVe chapitre de la Genèse.

Séance du 25 mai. M. *E. Le Blant* communique de Rome différentes nouvelles archéologiques. Il signale en particulier les fouilles de M. de Rossi dans le cimetière de Priscille, à Rome. Des fragments portant le nom d'Acilius Glabrio paraissent se rapporter au personnage qui fut condamné à mort pour cause de religion et différents marbres, appartenant aux Acilii, permettent de rattacher à cette famille le cimetière même de Priscille (voir notre chronique : Italie).

Séance du 1er juin. Le premier prix Gobert est décerné à M. Élie Berger pour sa publication des « Registres d'Innocent IV ». — M. *Deloche* lit un mémoire intitulé : La Procession de la Lunade et les feux de la Saint-Jean en Bas-Limousin ; la fête du solstice d'été et la mesure du temps chez les Gaulois. » Il s'agit d'une procession qui se fait à Tulle, le soir du 23 juin, veille de la nativité de saint Jean-Baptiste. Elle commence au lever de la lune ; sur le parcours on allume des bûchers. C'est, d'après M. Deloche, un reste des pratiques païennes par lesquelles on solennisait le solstice d'été. La journée commençant chez les Gaulois à la tombée de la nuit, on a conservé l'habitude de célébrer la fête la veille de la Saint-Jean. — M. Wallon présente un opuscule de M. *J.-J. de Witte* : « Notice sur Charles Lenormant ». — M. Maspero dépose un travail de M. *W.-N. Groff* : « Études sur le papyrus d'Orbiney ». — M. Georges Perrot dépose une « Étude sur l'Iliade d'Homère », de M. *A. Bougot*, et M. Delisle le mémoire de M. *Julien Havet* : « Une charte de Metz accompagnée de notes tironiennes ».

Séance du 8 juin. M. *Bergaigne* résume les principaux résultats d'un mémoire sur les origines de la liturgie védique d'après les formes métriques des hymnes du Rig-Veda. Après avoir classé les hymnes d'après leur composition métrique, M. Bergaigne cherche à établir un rapport entre les differents mètres et la nature de la cérémonie à laquelle chacun d'eux se rapporte. La plupart ont trait à la préparation du soma et au sacrifice offert au moyen de cette liqueur mystique. Les cérémonies dont il s'agit avaient lieu trois fois par jour ; la forme des hymnes et leur contenu varient suivant qu'ils s'appliquent au sacrifice du matin, de l'après-midi ou du soir. Il y a des variations analogues et des combinaisons semblables pour les hymnes destinés à d'autres cérémonies du même genre. Les exceptions au principe du classement métrique s'expliquent souvent par ces nécessités liturgiques. Enfin, l'auteur fait ressortir les principales différences des rituels propres aux anciennes familles védiques et les compare avec le rituel commun. — Ouvrages déposés : par M. Renan : *Etudes sur les inscriptions himyaritiques rapportées par M. Glaser*, de M. *Hartwig Derenbourg* ; par M. Georges Perrot : *Antonin le Pieux et son temps*, par M. *G. Lacour-Gayet ;* par M. de Rozière : *Mélanges d'histoire du droit et de critique*, par M. *E. Esmein*.

Séance du 15 *juin.* M. *Aug. Nicaise* présente une série d'épingles en os découvertes à Lyon, dans la nécropole gallo-romaine de Saint-Just, dans une ciste soigneusement cimentée, au-dessus d'ossements calcinés et de cendres.

Plusieurs des sujets représentés sont d'un genre lascif. — M. de *Vogué* raconte sa visite aux fouilles de Cherchell, en Algérie, qui sont dirigées par M. Vaille, professeur à l'École supérieure des lettres d'Alger. A signaler des thermes, une stèle avec inscription néo-punique (« Au Seigneur Baal... parce qu'il a exaucé sa prière ») et reproduisant une scène de sacrifice dans un style où l'on sent à la fois l'influence de l'art égyptien et celle de l'art grec. Le prêtre est représenté faisant une libation sur la tête d'un bœuf. On remarque encore un sarcophage chrétien du IVe siècle, décoré d'une adoration des mages et de la scène des trois jeunes hommes dans la fournaise.

II. Société Asiatique. — *Séance du 9 décembre 1887.* M. *Halévy* commente un passage de l'inscription de Mecha : « J'ai emmené de là le אראל דודה et je l'ai traîné devant Kamoch ». Il suppose qu'il s'agit du prêtre d'une déesse israélite qui semble être une sorte de Vénus.

Séance du 10 février 1888. M. l'abbé *Quentin* explique un cylindre babylonien représentant une scène qui rentre dans le cercle d'Izdubar. — M. *de Rochemonteix* propose une explication idéographique du protocole de Snefrou. L'ensemble de ses titres signifie : 1° le roseau d'El-Kab, celui du Delta ; 2° le vautour d'El-Kab, le serpent du Delta ; 3° l'épervier d'or ; 4° l'épervier spécial nommé *nev-mât*. Il y voit une assimilation du roi à cinq des principaux « totems » des tribus égyptiennes et conclut de là que, dès les premières dynasties, le Pharaon était considéré comme une incarnation de la divinité, mais de la divinité des vieux temps du fétichisme ; son origine solaire n'était pas encore inscrite dans ses titres, bien que la religion de Râ fût déjà établie partout.

Séance du 9 mars. M. *Halévy* commente une tablette babylonienne qui énumère les mots exprimant l'idée de « dieu » et de « déesse » dans plusieurs langues parlées en Babylonie et dans les pays voisins. L'idéogramme *din-gir* vient de l'assyrien *digirû* dont le sens est expliqué par le mot *hilibu* qui signifie « protecteur ». Il n'y a pas de trace de sumérien ou d'accadien sur cette tablette.

III. Journal asiatique. — *X. 3* : *A. Bergaigne.* La division en adhyâyas du Rig-Veda = *XI. 1* : *A. Bergaigne.* L'ancien royaume de Campa dans l'Indo-Chine d'après les inscriptions. = *XI. 2* : *Léon Feer.* Le Commentaire de l'Upâli-suttam. — L'abbé *Martin.* L'Hexaméron de Jacques d'Édesse. — *G. Maspero.* Un Manuel de hiérarchie égyptienne.

IV. Revue historique. — *Mars-avril* : *Paul Monceaux.* Le grand temple du Puy-de-Dôme, le Mercure gaulois et l'Histoire des Arvernes (suite et fin). — *G. Fagniez.* Le père Joseph et Richelieu (suite). — *H.* François de la Noue et la conversion du roi = *Mai-juin* : *M. Philippson.* Études sur l'histoire de Marie Stuart. Les lettres de la cassette (suite). — *Ch. Nisard.* Des poésies de sainte Radegonde, attribuées jusqu'ici à Fortunat.

V. Mélusine. — *5 février* : *J. Tuchmann.* La Fascination (suite ; voir les nos suiv.) — *E. Lefébure.* La flèche de Nemrod. — *H. Gaidoz.* L'enfant juif;

version irlandaise. — La procédure du jeûne (du même). — *Ad. Orain.* Le monde fantastique en Haute-Bretagne (voir avril) = 5 *mars* : *René Basset.* Folklore Wolof (à suivre). — *J. Psichari.* Les deux arbres entrelacés (voir art. de M. *Gaidoz* dans le n° suiv). = 5 *avril* : Un Recueil de proverbes bosniaques. = 5 *mai* : *H. Gaidoz.* Un Dalaï-Lama irlandais. = 5 *juin. A.-G Contis.* Mœurs et coutumes de l'Épire et particulièrement du bourg de Vissani. — *H. Gaidoz.* La recommandation du vendredi ; version irlandaise. — La Légende de Faust (du même).

VI. Revue des Traditions populaires. — *Février* : *J.-M. Comault.* Le château sous la mer, légende bretonne. — *G. Le Calvez.* Pèlerins et Pèlerinages. (emblèmes ; voir mars). — *Albert Meyrac.* Usages relatifs au mariage (dans les Ardennes). — *Z. Wissendorff.* Légendes mythologiques lettonnes (suite). = *Mars* : *Girard de Rialle.* Les figures de la lune en Chine. — *E. Mac Culloch* Le folklore de Guernesey = *Avril* : *P. Ristelhueber.* Les précurseurs de nos études (Auguste Stoeber). — *A. Lefèvre.* La paille des morts. — *F. Régamey.* Les génies de la maison (au Japon, voir mai). — *D'Arbois de Jubainville.* Observations sur la légende des fils d'Usnech. — *L. Ponsinet.* Exil des fils d'Usnech. — *A. Ar. Braz.* — Représentations de mystères bretons. — *Ch. Beauquier.* Contes kalmouks. = *Mai : E. Hamonic.* Le pardon de Saint-Mathurin. = *Juin* : *P. Sébillot.* L'imagerie en Basse-Bretagne. — *E. Hins.* Légendes chrétiennes de l'Oukraine. Légendes du Nouveau Testament. — *L. Bonnemère.* Amulettes parisiens.

VII. Revue chrétienne. — *Janvier* : *Ph. Bridel.* L'évolution de la pensée religieuse dans le monde ancien, d'après M. de Pressensé. = *Mars* : *E. Sayous.* Le christianisme au moyen âge et la poésie de M. Leconte de Lisle. = *Avril* : *Dupin de Saint-André.* L'homme, d'après l'Introduction à l'étude des races humaines, par M. de Quatrefages. — *Ed. Bersier.* Henri Grégoire. Étude sur la politique religieuse de la Révolution (voir mai). = *Mai* : *A. Humbert.* Le professeur Cellérier.

VIII. Revue des Deux-Mondes. — 15 *Avril* : *J. Bourdeau.* Un historien catholique de la Réforme, M. Jean Jeanssen. = 1er *mai* : *Anat. Leroy-Beaulieu.* La religion en Russie. IV. L'évolution du Raskol et des sectes. = 15 *mai* : *Edouard Schuré.* La légende de Krishna et les origines du Brahmanisme.

IX. Journal des savants. — *Janvier* : *Barthélemy Saint-Hilaire.* Les Oupanishades (voir les nos suiv.). — *E. Müntz.* La tradition antique au moyen âge (voir les nos suiv.). = *Avril* : *Jules Girard.* Du rôle des dieux dans la Pharsale. — *Ad. Franck.* Le gnosticisme égyptien (voir mai). = *Mai* : *Hauréau.* Hymni et sequentiæ.

X. Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français. — 15 *mars* : *J. Bonnet.* Marguerite d'Angoulême, reine de Navarre et Renée de France. — *A. Bernus.* Le ministre Antoine de Chandieu, d'après son journal autographe inédit (3e article, voir les nos suiv.). — *Abel Lefranc.*

Études sur la jeunesse de Calvin et la Réforme à Noyon (2e partie ; articles très intéressants et très neufs). = 15 *avril*. *E. Delorme*. Les Méréau dans les Églises réformées de France (voir les nos suiv.). = 15 *mai* : *N. Weiss*. Épisode de la Réforme à Paris : Maître François Landry (1540-1557).

XI. Revue des Questions Historiques. — 1er *avril* : L'abbé *E. Vacandard*. L'histoire de saint Bernard. Critique des sources. — *G. du Fresne de Beaucourt*. Charles VIII et la pacification de l'Église (1444-1449). — L'abbé *C. Douais*. Le Pentateuque et la critique rationalis.

XII. Revue archéologique. — *Janvier-février* : *Sal. Reinach*. L'hermès de Praxitèle. — *Ernest Renan*. Inscription phénicienne et grecque découverte au Pirée (du Koinon des Sidoniens). — *E. Müntz*. L'antipape Clément VII. Essai sur l'histoire des arts à Avignon vers la fin du xve siècle. — *Eugène Revillout*. Une confrérie égyptienne (règlement très curieux d'une corporation de choachytes à la fin de l'époque des Lagides). — *Sal. Reinach*. Chronique d'Orient (très instructive). — *R. Cagnat*. Revue des publications épigraphiques relatives à l'antiquité romaine.

XIII. Revue pédagogique. — *Février* : L'enseignement dans l'Inde, d'après une conférence de M. Pearson. — L'instruction publique à l'exposition d'Hanoï. = *Avril* : *G. Compayré*. Éducateurs français et étrangers.

XIV. Bulletin de correspondance hellénique. — *Décembre* : *Paris*. Fouilles au temple d'Athena Cranaia ; les ex-voto (voir nos suiv.). — *Radet*. Inscriptions de Lydie. — *Fougères*. Rapport sur les fouilles de Mantinée. = *Janvier* : *Foucart*. Décrets athéniens du vie siècle (voir mars). — *Cousin* et *Diehl*. Inscriptions de Mylasa. = *Février* : *Deschamps* et *Cousin*. Inscriptions du temple de Zeus Panamaros. — *Fougères*. Bas-reliefs de Mantinée. Apollon, Marsyas et les Muses (voir mars). = *Mars* : *Lechat* et *Radet*. Inscriptions d'Asie-Mineure. — *Cousin* et *Deschamps*. Inscriptions de Magnésie du Méandre. — *Radet*. Inscriptions d'Amorgos. — *Bérard*. Inscriptions du Laurium. — *Lechat*. Les fouilles de l'Acropole.

XV. Revue égyptologique. — *V. 3* : *Pierret*. Religion et mythologie des anciens Égyptiens d'après les monuments (fin). — *Revillout*. Le comput de Ptolémée Denys et le canon des rois (suite).

XVI. Revue des Etudes juives. — *Janvier-mars* : *Pierre Vidal*. Les Juifs de Roussillon et de Cerdagne (suite). — *Is. Loeb*. Joseph Haccohen et les chroniqueurs juifs. — *J. Derenbourg*. Mélanges rabbiniques. — *David Kaufmann*. Les Marranes de Pesaro et les représailles des juifs levantins contre la ville d'Ancône. — *W. Bacher*. Le Commentaire de Samuel ibn Hofni sur le Pentateuque (fin). — *Is. Loeb*. Le procès de Samuel ibn Tibbon (fin).

XVII. Bulletin de la Société de géographie de Lyon. — *VII*. 2 : *Guinand*. Le temple de Salomon. — *Groffier*. Explorations et travaux géographiques des missionnaires.

XVIII. Revue historique de l'Ouest. — *IV*. 1 : *De Carné*. L'histoire

et la légende dans les chants populaires bretons (2e article). — *De Kersauson de Penandreff.* L'épiscopat nantais à travers les siècles. — *Verger.* L'abbaye de Bois-Grolland en Poitou.

XIX. Mélanges d'archéologie et d'histoire. — *VI. 5 : Duchesne.* Notes sur la topographie de Rome au moyen âge ; Sainte Anastasie. — *Battifol.* Inscriptions byzantines de saint Georges au Vélabre. — *Fabre.* Un nouveau catalogue des églises de Rome. — *Auvray.* Une source de la Vita Roberti Regis du moine Helgaud. — *Noiret.* Huit lettres inédites de Demetrius Chalcondyle.

XX. Revue des langues romanes. — *Janvier : Guillaume.* Le mystère de Saint-Pons. — *Lambert.* Contes populaires du Languedoc.

XXI. Bibliothèque universelle et Revue suisse. — *Février : Glardon.* La Société théosophique et le monde occulte (voir mars).

XXII. Revue d'assyriologie. — *II. 1 : Rubens Duval.* La dîme à Teima. — *Amiaud.* L'inscription bilingue d'Hammourabi. — *Smith.* An unpublished text of Asurbanipal. — *Ledrain.* Inscriptions palmyréniennes inédites.

XXIII. Revue d'Anthropologie. — *N° 2 : Bérenger-Féraud.* Notes sur la légende d'Ibiscus chez les Provençaux de nos jours.

XXIV. Revue de linguistique et de philologie comparée. — *Avril : Gaidoz* et *Sébillot.* Bibliographie des traditions et de la littérature populaire des Frances d'Outre-Mer (supplément). — *Brambach* et *Loquin* Folklore et musique basques.

XXV. Revue celtique. — *Janvier : Duvau.* La légende de la conception de Cuchulainn. — *Warren.* Un monument inédit de la liturgie celtique. — *D'Arbois de Jubainville.* Mamurra ; Saint Patrice et Sen Patrice : Saint Germain, évêque de Paris ; le Félire OEngusso ; le martyrologe hiéronymien et la liturgie gallicane. = *Avril : Bernard.* La création du monde ; mystère breton.

XXVI. Revue de théologie et de philosophie. — *XXI. 1 : Albert Revel.* La philosophie de Qohéleth. — *Louis Emery.* La théologie d'Albert Ritschl exposée dans son enchaînement logique. = *N° 2 : H. Vuilleumier.* Notice historique sur les catéchismes qui ont été en usage dans l'église du pays de Vaud depuis les temps de la Réformation (voir n° 3). — *F. C. van Goens.* La prière d'après le Nouveau Testament. = *N° 3 : C. Bruston.* Les origines de l'Apocalypse. — *Charles Byse.* La théologie de Milton.

XXVII. Revue Théologique. — 1887. *N° 4 : A. Wabnitz.* L'apôtre Paul et le judaïsme de son temps. — *L. Aubert.* Exposition du système de Wellhausen. = 1888. *N° 2 : A. Wabnitz.* Considérations exégétiques sur Rom, VII. 7-25. — *H. Schoen.* L'hypothèse d'une Apocalypse juive et les difficultés qu'elle soulève. — *F. Düsterdieck.* Remarques exégétiques sur l'Apocalypse.

XXVIII. Revue du Monde latin. — *Mai : De Puymaigre.* La légende de Marie l'Égyptienne.

XXIX. Le Lotus. — *VI. 1* : *Léon de Rosny*. La philosophie du Tao-teh-king. — *Ph. Ed. Foucaux*. La tentation du Bouddha par les filles du démon Pâpîyân (traduction). = *N° 3* : *A. Millioud*. La Corée et ses religions. — *Ph. Ed Foucaux*. Le Bouddhisme ésotérique.

XXX. La vie chrétienne. — *Mars* : *E. Massebieau*. L'apôtre Pierre. = *Mai* : *E. Rabaud*. Michel Nicolas, professeur à la Faculté de théologie de Montauban (voir juin).

XXXI. Muséon. — *Avril : P. Martin*. La Vulgate latine au XIII[e] siècle, d'après Roger Bacon (voir juin). — *J. Imbert*. Le temple reconstruit par Zorobabel (voir juin). = *Juin : E. Beauvois*. Les premiers chrétiens des îles nord-atlantiques. — *Ernst Boetticher*. La Troie de Schliemann, une nécropole à incinération préhistorique.

XXXII. Revue de Belgique. — *Avril : E. Monseur*. Les origines du catholicisme (au sujet de « La foi religieuse au IV[e] siècle », de M. Marignan). = *Mai : Ch. Potvin*. Les évangiles de la virginité.

XXXIII. Academy. — *4 février : Atkinson*. The myth of Cupid and Psyche (réfutation de l'interprétation naturiste de M. Taylor.) = *11 février : Ad. Neubauer*. Recent works on the history of Israel (ouvrages de MM. Renan et Castelli). — *E.-B. Tylor*. A picture book of comparative cosmogonies (sur l'ouvrage de M. Bastian). — *G. Bühler*. A new Asoka inscription (le 12[e] édit, découvert à Shâhbaz-Garhi). — Compte rendu d'un mémoire de M. *Robertson Smith*, à la séance du 26 janvier de la « Cambridge philological Society », sur le sacrifice d'un bélier à l'Aphrodite Cypriote). — *G. Stephens*. The Bornholm Runic font (à propos d'une publication de M. Wimmer). = *18 février : A.-H. Sayce*. Letter from Egypt (voir le n° suiv.). = *25 février : W. Robertson Smith*. The route from Syria to Egypt. — *Naville*. Rubastis and the city of Onias (suite au 17 mars).

3 mars : Max Muller. Fors fortuna (voir les art. de MM. *Bradley* et *Vigfusson*, les 10 et 17 mars). — *F.-L. Griffith*. Egypt exploration fund : the neighbourhood of Tarrâneh. = *10 mars : R. Brown*. Etruscan moonnames. — *Isaac Taylor*. The Hyksos (le type des Hyksos est Mongol ; cfr. les art. *Thomas Tyler et H.-G. Tomkins*, dans les n[os] des 17 et 24 mars).

7 avril : P. Corssen. The Codex Amiatinus (M. *C.* rouvre la discussion sur le codex Amiatinus et conteste que les huit premiers feuillets soient pris de la Bible de Cassiodore, comme M. Browne semblait l'avoir démontré ; cfr. les art. de MM. *Martin Rule*, *G.-F. Browne* et *Corssen*, dans les n[os] des 14 avril, 5 et 26 mai). — *A.-H. Sayce*. Babylonian tablets from Upper Egypt (établissant la réalité de la conquête de l'Égypte par Nebukadnezar). — Egypt exploration fund (fouilles dans le temple de Bubastis). = *14 avril : R. Brown* jun. The Etruscan Sun-name « Usil ». — *Ed. Naville*. The excavation of the great temple of Bubastis (résultat des fouilles). = *21 avril :* The finnic origin of the Aryans (controverse entre MM. *Mayhew*, *Woods* et *Isaac Taylor*). — *H. Brad-*

ley. Early christian art in Ireland (sur le livre de Mme *Margaret Stokes;* bonne vulgarisation). = *28 avril : W.-A. Clouston.* Two Indian story books (sur les recueils des contes hindous de MM. *Hinton Knowles et Natesa Sastri*). — *H.-G. Tomkins.* The Hyksos king Ra-Ian.

5 mai : Terrien de Lacouperie. The primitive home of the Aryans (le nord et l'ouest de la mer Caspienne; voir les art. de MM. *Sayce* et *Wood*, le 19 et le 26 mai). — *Am. Edwards.* A season in Egypt (1887; compte-rendu du livre de M. Flinders Petrie). = *12 mai : F. Griffith.* A visit to El Arîsh (description du « naos » trouvé en cet endroit, sur la frontière N.-E. de l'Égypte). = *26 mai : W. Robertson Smith.* Taratha and Babia (voir art. de M. Sayce, le 2 juin).

2 juin : H. Radshall. The origin of the university of Oxford in 1167. — *John Philipps.* Thomas Cromwell. — *F.-L. Griffith.* The statue of king Raian and the lion of Bagdad. = *9 juin : A.-H. Sayce.* The name of Moses in the cuneiform tablets of Tel-el Amarna (c'était Masu, le nom d'un dieu solaire). — *Terrien de Lacouperie.* The name of Oannes in the cuneiform texts. — *Flinders Petrie.* Excavations in the Fayum. = *16 juin : C. Bezold.* The etymology of Mammon.

XXXIV. Athenaeum. — *4 février : R. Lanciani.* Notes from Rome (revue des découvertes archéologiques à Rome pendant l'année 1887). = *18 et 25 février :* The science of thought (important compte-rendu critique du récent ouvrage de M. Max Müller). — *N. Pocock.* The bishop's Bible of 1568, 1572 and 1602. = *3 mars :* Exploration in Cyprus (voir les art. de MM. *Gardner*, *Guillemard* et *Hogarth* dans les nos des 7 et 14 avril et du 19 juin). = *7 avril : J.-D. C.* Coleridge marginalia hitherto unpublished on Grew's Cosmologia sacra. — *W. Aldis Wright.* M. C.-W. King (biographie du numismate et archéologue de ce nom, récemment décédé). = *14 avril : A. Neubauer.* Jehovah and Elohim in Genesis. = *12 mai :* Recent discoveries at Amorgos. = *26 mai : J.-T. Bent.* Three ancient cities on the coast of Asia Minor (inscriptions de Lydae en particulier). = *9 juin : G.-A. Grierson.* The Vikrama Samvat. — *J.-H.* Recent discoveries in Jerusalem.

XXXV. Archaeological Review. — *N° 1. E.-B. Tylor.* Anthropology and archæology. The tribes of the Gambia. — N° *2 : C.-R. Conder.* The presemitic element in Phenicia. — *N° 3. J. Romilly Allen.* A museum of christian archæology. — *Kuno Meyer.* The Wooing of Emer, an irish hero tale of the XIth century.

XXXVI. Quarterly Review. — *Février* : The Roman catholics in England. — The mammoth and the flood. — Cabot's Life of Emerson. = *Avril :* The Apocrypha.

XXXVII. National Review. — *Février :* Canon *Gregory.* The extension of the episcopate. = *Avril : A.-C. Champneys.* The character of the devil in the middle-ages. — *A. Benson.* Lavater. = *Juin : A.-C. Lyall.* Siva.

XXXVIII. Church Quarterly Review. — *Avril :* The Messiah in the Old Testament. — The first epistle of S[t] Paul to the Corinthians.

XXXIX. Classical Review. — *Mai : L.-M. Farnell.* Roscher's Lexicon of mythology, — *A.-S. Wilkins.* Robert's greek the language of Christ.

XL. English historical Review. — *Avril : Dunlop.* The plantation of Munster (1584-1589).

XLI. Contemporary Review. — *Février :* Islam and christianity in India. — *Gladstone,* The homeric Hêré. — *Dean of Peterborough.* The age of the Pentateuch. — *Smith.* The Scottish Church question. = *Mars : N. Tsakni.* Mystical pessimism in Russia. — *Dean Plumptre.* Wells cathedral and its deans. — *Avril : Mac Coll.* Islam and civilisation.

XLII. Presbyterian Review. — *Janvier : Baird.* The French synods of the Désert. — *Mair.* The contributions of christianity to science. — *Brown.* The religious poetry of Babylonia. — *Cairns.* The present struggles in the National Church of Holland. — *Briggs.* The new theory of the Apocalypse.

XLIII. Babylonian and Oriental Record. — *II. 3 : C. de Harlez.* A Buddhist repertory, Man Han Si-fan tsyeh yao. — *F.-L. Griffith.* Two egyptian monuments. — *E. et V. Revillont.* Istar Taribi. — *T.-G. Pinches.* Lament over the desolation of Ur (Mukkeyer). — *H.-A. Salmoné.* Zumru and Zamaru. — *Flinders Petrie.* — Egyptian funereal cones. — *J. Jacobs.* The Nethenim.

XLIV. China Review. — *XVI. 2 : Bullock.* The great mahomedan rebellion in Yunnan. — *Edkins.* The relationship of the Persian and Chinese calendars. = *N° 3 : Taylor.* Chinese Folklore.

XLV. Journal of the Royal Asiatic Soc. of Great Britain. — *XX. 1 : Sayce.* The cuneiform inscriptions of Van. — *Oliver.* The Chaghatai Mughals.

XLVI. Scottish Review. — *Avril :* Rev. *C.-C. Grant.* The Culdees. — *G. Stewart.* Emerson, the thinker.

XLVII Dublin Review. — *Janvier: Jeffrée.* The Jews in France (2[e] art.). — The Gospel and the gospels. — *Colinet.* Recent works on primitive Buddhism. — *Gasquet.* The teaching. of the twelve apostles. — *Grant.* Where S[t] Patrick was born, a last reply. = *Avril : Card. archbischop of Westminster.* Henry VIII and the English monasteries.

XLVIII. Bibliotheca sacra. — *Avril : Haccius.* A short history of the missionnary Society at Hermannsburg, North Germany. — *Smith.* The date of the Apocalypse. — The cosmogony of Genesis.

XLIX. Transactions of the Society of Biblical Archæology. — *IX. 1 : Budge.* The martyrdom of Isaac of Tiphre. — *Lefébure.* Le Cham et l'Adam égyptiens. — *Louis.* Ancient traditions of supernatural voices (Bath-Kol). — *Gaster.* The Apocalypse of Abraham from the Roumanian text.

L. Indian Antiquary. — *Janvier : Dikshit* Twelve year cycle of Jupiter. — *Kielhorn.* Chamba copper plate inscription of Somavarmadeva and Asata-

deva. — *Da Penha.* Folklore in Salsette II. — *Rehatsek.* A notice of the Zafar-nama-I-Ranjit Singh of Kanhayya Lal (voir les nos suivants). = *Février : Howorth.* The Yavanas of Orissa. = *Mars : Kielhorn.* A Buddhist stone inscription from Sravasti of (Vikrama)-Samvat, 1276. — *Crooke* Notes on the Gipsy tribes of the North-West provinces and Oudh. — *Wadia.* Folklore in western India (suite).

LI. Jahrbuch des kais. deutschen archæologischen Instituts. — *II. 3 et 4 : Conze.* Bronzestatuette eines Hermes. — *Sittl.* Der hesiodische Schild des Herakles. — *Morgenthau.* Athena und Marsyas. — *Von Dhun.* Charonlekyten. — *Robert.* Beiträge zur Erklärung des pergamenischen Telephosfrieses. — *Gercke.* Apollon der Galliersieger. — *Koepp.* Giganten in Waffenrüstung. — *Kuhnert.* Eine neue Leukippidenvase. — *Loeschke.* Archaische Niobidenvase. = *III. 1 : Senz.* Grabmal der Julier zu St Remi. — *Hübner.* Bildwerke des Grabmals der Julier. — *Robert.* Zur Erklärung der pergamenischen Telephosfrieses. — *Winter.* Thetisvase des Euphronios. — *Kern.* Zu den Peliadenreliefs. — *Furtwangler.* Eine Eros-und Psychegemme.

LII. Nachrichten von d. kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Gottingen. — *1888. N° 3 : Kielhorn.* The initial point of the Chêdi Era.

LIII. Sitzungsberichte der kgl. preussischen Akademie. — *LIII et LIV : Von Lingenthal.* Die Synopsis canonum. — *Curtius.* Studien zur Geschichte der Artemis. — *Kirch hof.* Inschriften von der Akropolis (voir 1888, IX et suiv.). — *Schuchhardt.* Vorläufiger Bericht ueber eine Bereisung der pergamenischen Landschaft. = *1888. I : Weber.* Ueber altirânische Sternnamen. = *VIII : Dillmann.* Ueber das Adlergesicht in der Apokalypse des Esra.

LIV. Berichte der kgl. sæchsischen Gesells. der Wissenschaften. Phil.-hist. Kl. — *1887. IV et V : Zarncke.* Zum Annoliede ; Christian Reuther als Passionsdichter. — *Von der Gabelentz.* Ueber das taoistische Werk Wên-Asï.

LV. Deutsche Litteraturzeitung. *11 février :* Seminar für orientalische Sprachen (compte rendu de la conférence du docteur Tetsujirô Inouyé sur la religion nationale des Japonais, le *Sintauisme*).

LVI. Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. — *II. 1 : Fr. Müller.* Beiträge zur Erklärung des Vendidad. = *II, 2 : Dvivedi.* The Advaita philosophy of Sankara. — *Kirste.* Gemmen mit Pehlvilegenden. — *Bühler.* Further proofs of the authenticity of Jaina tradition. — *Jacobi.* On Rudrata and Rudrabhatta. — *Goldziher.* Arabische Wiegen und Schlummerlieder.

LVII. Œsterreichische Monatsschrift für den Orient. — *1888. N° 3 : Kanitz.* Die fortschreitende Arnautisierung und Muhamedanisierung Altserbiens. — *Kühnert.* Der Stern von Bethlehem. = *N° 4 : Fritzsche.* Die Derwishe.

LVIII. Zeitschrift der deutschen morgenlændischen Gesellschaft. — *N° 4 : Hübschmann.* Sage und Glauben der Osseten. — *Schlechta-Wessehrd.* Aus Firdussis religiös-romantischem Epos « Jussuf und Suleicha ». — *Schils.* Eine neue Uebersetzung von Man-yôs-iu. — *Grünbaum.* Die verschiedenen Stufen der Trunkenheit in der Sage dargestellt. — *Roth.* Wergeld im Veda.

LIX. Sitzungsberichte der k. Akad. der Wissenschaften zu Wien. *Phil. Hist. Klasse.* — *CXV : Mussafia.* Studien zu den mittelalterlichen Marienlegenden, II. — *Geyer.* Das Kitâb al wuḥûs von Al-'Asma' î mit einem Paralleltexte von Quṭrub. — *Wotke.* Glossæ spiritales secundum Eucherium episcopum.

LX. Sitzungsberichte der phil.-phil. und hist. Kl. der k. baierischen Ak. der Wissenschaften. — 1888. *N° 1 : Schöll.* Der Process des Phidias. — *Friedrich.* Ueber die Unechtheit der Decretale de recipiendis et non recipiendis libris des P. Gelasius (1er art.).

LXI. Mitteilungen des k. deutschen arch. Instituts. Athenische Abt. — *XII. 3, 4 : Conze.* Teuthrania. — *Regel.* Abdera. — *Mordtmann.* Inschriften aus Bithynien. — *Wernicke.* Pausanias und der alte Athenatempel auf der Akropolis. — *Dörpfeld.* Der alte Athenatempel auf der Akropolis (3e art.). — *Lolling.* Mitteilungen aus Thessalien. XI. Grabinschriften. — *Wolters.* Apollo und Artemis, Relief in Sparta. — *Lolling.* Inschrift aus Delphi.

LXII. Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft. — *III. 1 : O. Lorenz.* Der Missionar Paulus. — *E. Egli.* Hans Egede, der Apostel der Grönlander (voir n° 2). — *E. Faber.* Der Tierdienst in China. — *P.-W. Schmiedel.* Eine arabische und eine japanische Kreuzigungsgeschichte. = *III. 2 : J. Fisher.* Das orientalische Seminar in Berlin.

LXIII. Theologische Studien und Skizzen aus Ost-Preussen. — *I. 1 à 5 : F. Zimmer.* Der Galaterbrief im altlateinischen Text als Grundlage für ein textkrit. Apparat der Vetus Itala. — *Klöpper.* Paulinische Studien. — *F. Zimmer.* Das Gebet nach den paulinischen Schriften. — *F. Sommer.* Das Aposteldekret (Act. xv). Entstehung, Inhalt und Geschichte seiner Wirksamkeit in der christlichen Kirche (à suivre). — *C.-F. Arnold.* Studien zur Geschichte der Plinianischen Christenverfolgung.

LXIV. Studien und Mitteilungen aus dem Benedictiner-und dem Cistercienser-Orden. — *VIII. 4 : Baumer.* Die Benedictinermärtyrer in England unter Heinrich VIII (voir IX, 1). — *Berlière.* Benedictiner und Cistercienserreformen vor dem Trienter Concil (fin). — *Lager.* Die Abtei Gorze in Lothringen (fin). — *Tomanik.* Aus dem Sonettenkranze « St Benedict und sein Orden » (fin). — *Schratz.* Beiträge zur Geschichte des Benedictinerreichsstiftes St Emmeran in Regensburg (2e art.). — *Berlière.* Die Lehranstalten der Mauriner. — *Schmid.* Die St Lambrechter Totenrotel von 1501-1502 (suite). = *IX.*

1 : *Gasser*. Das Benedictirinnenstift Sonnenburg im Pustertale (1er art.). — *Schmid*. Ueber die wissenschaftliche Bildung des heil. Benedict. — *Grashof* und *Sievers*. Das Benedictirinnenstift Gandersheim und Hrothsuitha (suite).

LXV. Archiv für Litteratur-und Kirchengeschichte des Mittelalters. — *III. 3 et 4 : Ehrle*. Petrus Johannis Olivi, sein Leben und seine Schriften; die Spiritualen, ihr Verhältnis zum Franciscanerorden und zu den Fraticel'en. — *Denifle*. Zum päbstlichen Urkunden-und Regestenwesen des XIIIe et XIVe Jh (Introduction); die entenzen Hugos von St Victor; Magister Johann von Dambach; der Chronist fr. Petrus de Areniis und Papa Luna.

LXVI. Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums.— *Novembre-décembre: Graetz*. Der Ritus mit den Weidenzweigen am Hüttenfeste, sein Alter und seine Bedeutung; Notiz ueber Gottesnamen in der heiligen Schrift; Lehrinhalt der Weisheit in dem biblischen Schrifttum; Einige Beispiele von ausgesucht türkischem Bekehrungseifer im byzantinischen Reiche.

LXVII. Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. — 1888. *N° 1 : Moore*. Alttestamentliche Studien in Amerika. — *Smend*. Ueber das « Ich » der Psalmen. — *Budde*. Die Eroberung Ost'Manasse's im Zeitalter Josuas. — *Wickes*. Paseq und Legarmeh. — *Marquart*. Schiboleth, ephraimitisch siboleth.

LXVIII. Der Katholik. — *Janvier-février :* Politische und administrative Zustände von Palästina zur Zeit Christi. — Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland im XIX Jahrh. (2e art.). — Lebensgang eines deutschen Bischofs um 1500. — Mainz, der Zuflüchtsort vertriebener Kirchenfürsten im Reformationszeitalter. — Die kirchlichen Anschauungen des heil. Ambrosius und seiner Zeit (voir n° suiv.). — Die Bischofswahlen von Münster in den Jahren 1707 und 1719. — Laudes und Vesper vom IV-VII Jahrh. (Voir n° suiv.). — Die Bekehrung Englands und die Lagen der Katholiken. = *Avril :* Die in Aethiopien gebräuchliche Liturgie des heil. Johannes Chrysostomus. — Marienverehrung am Mittelrhein bis zum Jahre 1000.

LXIX. Theologische Studien und Kritiken. — 1888. *N° 3 : Grünberg*. Die reformatorischen Ansichten und Bestrebungen Luthers und Zwinglis in Bezug auf den Gottesdienst. — *Baudissin*. Zur Erklärung des Buches Jesaia, c. 15, 16. — *Graefe*. Der Schluss des Lukasevangeliums und der Anfang der Apostelgeschichte. — *Koldevey*. Die angebliche Verstümmelung des apostolischen Glaubensbekenntnisses in der Kirchenordnung des Herzogs Julius von Braunschweig-Wolfenbüttel. — Zwei Nachträge zu der Studie Astarte-Maria.

LXX. Historisches Jahrbuch der Gœrresgesellschaft. — *IX. 1 : Seidenberger*. Die Kämpfe der Mainzer Zünfte gegen Geistlichkeit und Geschllechter im XV Jahrh. — *Ehses*. Die päbstliche Decretale in dem Scheidungspro cesse Heinrichs VIII (1er art.).

LXXI. Zeitschrift für Kirchengeschichte. — *IX. 1 et 3* : *Erbes.* Die heil. Cäcilia im Zusammenhang mit der Pabstcrypta sowie der ältesten Kirchen Roms. — *Virk.* Melanchtons politische Stellung auf dem Reichstage zu Augsburg (1530). — *Wilkens.* Geschichte des spanischen Protestantismus im xvi Jahrh. Die Litteratur der Jahre 1848-1886. — *Haupt.* Zur Geschichte der Geisler. — *L. Schulze.* Zur Thomas a Kempisfrage. — *Tesdorpf.* Die Zurückdatierung des Wormseredictes. — *Ney.* Analekten zur Geschichte des Reichstages zu Speier im Jahre 1526 (2e art.). — *Zahn.* Die Dialoge des Adamantius mit den Gnostikern. — *Sauerland.* Cardinal Johannes Dominici und sein Verhalten zu den Unionsbestrebung en wahrend der Jahre 1406-1415. — *Belling.* Ueber Jovinian. — *Dräseke.* Zu Nikolaos von Methone (voir n° 4). — *Wagner.* Zwei Beichtanweisungen aus dem xv Jahrh. = *IX. 4* : *Jacobi.* Ueber die Euchiten — *Loserth.* Die lateinischen Predigten Wiclifs. — *Gess.* Luthers Thesen und Herzog Georg von Sachsen.

LXXII. Zeitschrift für wisssenschaftliche Theologie. — *XXXI. 2* : *Jacobsen.* Ueber die lukanischen Schriften. — *Hilgenfeld.* Paulus und Korinth. — *Nöldechen.* Das römische Kätzchenhotel und Tertullian nach dem Partherkriege (voir n° suiv.). = *N° 3* : *Hilgenfeld.* Die Apokalypse des Baruch. — *Holtzmann.* Die paulinische Christologie im Verhältniss zu dem Gegensatze Sarx und Pneuma.

LXXIII. Beweis des Glaubens. — *Janvier-février* : *Martens.* Das dualistische System des Lactanz (voir n° suiv.). — *Bendixen.* Die antiochenische Rede des Paulus. — Die altbabylonische Götterlehre. — *Zöckler.* Julianus und seine christlichen Gegner (voir mars). — *Paul.* Ueber die Abfassungszeit der Evangelien. — Die Geheimnisse der Magie.

LXXIV. Zeitschrift für katholische Theologie. — *XII.* 1 : *Probst.* Die spanische Messe bis zum viii Jahrh (voir n° 2). — *Pesch.* Zinsgrund und Zinsgrenze. — *Niemoller.* Matthias Flacius und der Flacianische Geist in der protestantischen Kirchenhistorie. — *Ehrle.* Das Speculum vitæ S. Francisci in den Hss. = *N° 2* : *Zenner.* Das Wortspiel Samsons (Richt. xv, 16). — *Michael.* Kaiser Friedrich II und die Kirche.

LXXV. Jahrbücher für protestantische Theologie. — *XIV.* 2 : *Mohnhaupt.* Historische Entwicklung und dogmatische Darlegung der Lehre von der Präexistenz Christi. — *Ohle.* Die Essener. — (Du même) Ueberdie Essäer in « Quod omnis probus liber ». — *Feine.* Zur synoptischen Frage (3e art.).

LXXVI. Deutsch-evangelische Blætter. — *N° 2* : *Thikötter.* Ulrich von Hutten und Franz von Sickingen.

LXXVII. Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben. 1888. *N° 1* : *Zöckler.* Die biblische Litteratur des Jahres 1887 voir n° suiv.). — *Dräseke* Der Sieg der Christentums in Gaza = *N° 2* : *Seeberg.* Die Germanische Auffassung des Christentums in dem früheren Mittelalter (voir n° suiv.). = *N° 3* : *Wandel.* Zur Chronologie des Lebens

Pauli (voir le nº suiv.). = *Nº 4*. *Dräseke*. Vitalios von Antiochia und sein Glaubensbekenntniss. — *Hauck*. Zur Donatio Constantini.

LXXVIII. Theologische Quartalschrift. — *LXX*. 1 : *Weymann*. Ueber die Pilgerfahrt der Silvia in das heilige Land. — *Funk*. Zu dem griechischen Pastor Hermæ. — *Uhrig*. Die vierzehn heiligen Nothelfer (quatuordecim auxiliatores).

LXXIX. Theologische Studien aus Wurtemberg. — *IX*. 1 : *Haller*. Die Propheten der nachapostolischen Kirche. — *Bossert*. Briefe zur Geschichte der Reformation in Franken. = *Nº 2* : *Traub*. Züge aus dem « Bild des ersten Jahr. der Gesellschaft Jesu ».

LXXX. Ungarische Revue. — *Décembre : Abel*. Unedierte Briefe von Luther, Melanchton und Leonhard Stöckel. — *Schwicker*. Monumenta Vaticana Hungariæ (II. 2). — *Kunos*. Eine türkische Siegfriedssage. = *Février : Vambéry*. Christentum und Islam im Orient. *Kunos*. Der Pferdesohn, ein türkisches Volksmärchen.

LXXXI. Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst. — *Nº 3 : Korth*. Liber privilegiorum majoris ecclesiæ Coloniensis. Der älteste Cartular des Kölner Domstiftes.

LXXXII. Geschichtsblætter für Stadt und Land Magdeburg. — *XXII-4 : Holstein*. Die Domscholaster von Magdeburg. — *Hülsse*. Der Streit Cardinals Albrecht, Erzbischofs zu Magdeburg, mit dem Kurfürsten Johann Friedrich von Sachsen um die magdeburgische Burggrafschaft. = *XXIII, 1* : *Boehmer*. Erzbischoff Giselher von Magdeburg.

LXXXIII. Historische Zeitschrift. — *XXIII. 3 : Niese*. Die Sagen von der Gründung Roms.

LXXXIV. Zeitschrift für Geschichte und Politik. — *Nº 4 :* Ulrich von Hütten. — *Loserth*. Der Kirchen-und Klostersturm der Hussiten und sein Ursprung.

LXXXV. Ausland. — *Nºs 4 et 5 : Hiekisch*. Das Heidentum der Tscheremissen. = *Nº 13 : Hoernes*. Aus Altindien. = *Nº 20 : Braun*. Ein Besuch im Derwischkloster zu Konstantinopel. — *Pollak*. Von der neuen Punditenforschungsreise im Nepal und Tibet.

LXXXVI. Globus. — *Nº 5 :* Koranglaube und Cultur. — *Nºs 8, 10 et 19 : Boas*. Die Mythologie der nordwest amerikanischen Kustenvölker. = *Nº 9 : von Hesse-Wartegg*. Sitten und Gebräuche der Indianerstämme von British-Columbien. = *Nº 14 :* Die Stellung der Chetiter.

LXXXVII. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. — *XXIII. 1 et 2 : Boas*. Einige Mythen der Tlingit.

LXXXVIII. Grenzboten. — *Nº 7 : Hoffmann*. Die Dubarsage und der keilinschriftliche Sintflutbericht (voir nº 9). = *Nºs 14 et 15* : Ulrich von Hutten.

LXXXIX. Zeitschrift für afrikanische Sprachen. — *I. 3 : Buttner*. Marchen der Ova-Herero.

XC. Evangelisches Missionsmagazin. — *Janvier : E. Ofori.* Die Christenverfolgung in Akem. = *Mars : Lechler.* Die Chinesen in ihrem Verhältniss zur europäischen Kultur (voir Avril). = *Avril : L.-J. Frohnmeyer.* Neuere Reformbestrebungen im Hinduismus (voir les nos suiv.). = *Juillet : Kolb.* Die Jesuitenmissionen in Paraguay.

XCI. Rivista storica italiana. — *IV. 4 : Paolucci.* L'idea di Arnoldo da Brescia nella riforma di Roma.

XCII. Archivio storico italiano. — *V. 1 : Guasti.* Ricordanze di M. Gimignano Jughirami concernenti la Storia ecclesiastica e civile dal 1378 al 1452.

XCIII. Archivio per lo studio delle tradizioni popolari. — *VI. 2 et 3 : Fumagalli.* Bibliografia paremiologica italiana (fin). — *Cherubini.* Superstizioni popolari dell' alto Contado Milanese. — *Lumbrozo.* Superstitioni pesaresi nel secolo XVIII scritte da Annibale Olivieri. — Prognostici che si traggono dal miracolo di S. Gennaro in Napoli. — *Giovanni.* Diavoli e giganti nel Canavase. — *Rondoni.* Appunti sopra alcune leggende mediœvali di Piza, della Lunigiana e di S. Miniato al Tedescho. — La leggenda di S. Antonio. — *Cibele.* Acque, pregiudizi e leggende bellunesi.

XCIV. Archivio per l'antropologia e la etnologia. — *XVII. 3 : Bastanzi.* Superstizioni religiose nelle provinzie de Treviso e di Belluno. — *Karusio.* Pregiudizi popolari Putignanesi (Bari). — *Mazzucchi.* Leggende, pregiudizi e superstizioni del volgo nell'alto Polesini.

XCV. Revista de Espana. — *15 janvier : Barros.* Consideraciones historicas acerca de las antiguas basilicas de San Vicente y de San Acislo, antes de la ereccion de la Mezquita Aljama de Córdoba. = *30 janvier : Inclan.* Fiestas de beatificacion y canonizaciones en el siglo XVII.

XCVI. Theologische Studien. — *VI. 1 : Muller.* Ibn Gebirol en zyne godsleer. — *De Visser.* Nieuwe poging tot oplossing van het Joëlvraagstuk (3e art.).

XCVII. Theologisch Tydschrift. — *Mai : J. M. S. Baljon.* De verhouding tusschen den brief van Judas en den tweeden brief van Petrus.

BIBLIOGRAPHIE

GÉNÉRALITÉS

C. Pesch. Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen der Neuzeit. Eine Studie zur vergleichenden Religionswissenschaft. I et II. (Extrait de : « Stimmen aus Maria Laach »). — Fribourg. Herder, in-8 de VIII et 112 p. ; et de III et 140 p. ; 3 m. 30.

G. T. Ladd. What is the Bible? An inquiry into the origin and nature of the Old and New Test. in the light of modern biblical study. — New-York. Scribner, 1888 ; in-12 de XI et 497 p. ; 2 d.

W. B. von Repta. Religiöse Sitten, Gebräuche und Gewohnheiten in ihrer Bedeutung für die Entwicklung der Cultur. — Czernowitz. Pardini ; in-8 de 23 p.; 40 pf.

E. Hardy. Die allgemeine vergleichende Religionswissenschaft im akademischen Studium unserer Zeit (Discours académique). — Fribourg, Herder, 1887; in-8 de 39 p. ; 60 pf.

CHRISTIANISME

J. de Bonniot. Le miracle et ses contrefaçons : prodiges païens, hérétiques ; magie, spiritisme ; hypnotisme ; hystérie ; possessions. — Paris, Bray-Retaux, 1887 ; in-8 de XII et 430 p.

B. Labanca. La filosofia cristiana : studio storico-critico. II. — Turin, Loescher ; in-8 de XV et 691 p. ; 8 fr.

L. Tosti. Prolegomeni alla storia universale della chiesa (vol. XII des Œuvres complètes). — Rome, Pasqualucci ; in-8 de XIX et 481 p. ; 6 fr. 50.

Ph. Hergenrœther. Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts. — Fribourg, Herder ; in-8 de XVI et 552 p. ; 6 m.

T. A. Evetts. Rites of the Coptic church, translated from coptic mss. (Order of baptism and matrimony). — Londres, Nutt, in-8 ; 1 sh.

M. Wlassak. Rœmische Processgesetze, I. — Leipzig, Duncker et Humblot, 6 m.

Acta Sanctorum Hiberniæ ex codice Salmanticensi. — Londres, 1888 ; 34 sh. 6.

Raoul Bompard. Le pape et le droit des gens. — Paris, Arthur Rousseau, 1 vol. in-8 ; 4 fr.

M. Armellini. Le chiese di Roma dalla loro origini sino al secolo XVI. — Rome, impr. romaine, 1887 ; in-8 de III et 805 p.

E. Cauly (l'abbé). Histoire de la Religion et de l'Église (cours d'instruction religieuse). — Paris, Poussielgue ; 1 vol. in-18 de 700 p. ; 4 fr.

V. Postel. Histoire de l'Église depuis Notre-Seigneur jusqu'au pontificat de Léon XIII. — Lille. Desclée de Brouwer ; 1 vol. in-8 de 450 p. (avec grav.) ; 5 francs.

Mc. Clintock et *J. Strong.* Cyclopædia of biblical, theological and ecclesiastical literature. Supplement V. 2 (Co-Z), with addenda (A-Z). — New-York, Harper, 1887 ; in-8 de v et 1078 p. ill. ; 5 d.

J. Ker. Lectures on the history of preaching (ed. par A. R. Maceven). — Londres, Hodder ; in-8 de 412 p. ; 7 sh. 6.

E. von Bertouch. Kurzgefasste Geschichte der geistlichen Genossenschaften und der daraus hervorgegangenen Ritterorden. — Wiesbaden, Berchtold ; in-8 de XVIII et 207 p. ; 3 m. 60.

Orbis seraphicus. Historia de tribus ordinibus a seraph. patriarcha S. Francisco institutis etc. De missionibus Fratrum minorum a S. Congr. de Propaganda Fide dependentibus t. II (edd. PP. Marcellinus a Civetia et Th. Domenichelli). — Quaracchi près Florence. Imp. du Coll. de Saint-Bonaventure ; 1887 ; in-fol. de VII et 906 p. ; 25 fr.

Thiéry. Étude sur le chant grégorien. — Tournai, Desclée Lefebvre, 1887, in-8 de 829 p. ; 10 fr.

Acta pontificorum romanorum inedita III. Urkunden der Pábste vom J. 590 bis zum J. 1197, ed. J. von Pflugk-Hartung ; t. III, p. 2. Indices. — Stuttgard. Kohlhammer ; in-8 de 413 à 506 p. ; 5 m. 50.

J. Agus. Epistola beati Pauli ad Romanos analytice et logice explicata. — Ratisbonne. Pustet ; in-8 de VIII et 812 p. ; 8 m.

J. Woltjer. Pontius Pilatus. Eene studie. — Amsterdam. Wormser ; in-8 de 44 p. ; 1/2 fl.

The four gospels from the Munich ms (q) now numbered Lat. 6224 in the R. library at Munich with a fragment from Saint John in the Hof-Bibl. at Vienna (cod. lat. 502), ed. by H. J. White, with a facsimile. — Oxford, Clarendon Press : in-4 de LVI et 166 p. ; 12 sh. 4.

T. Livius. S. Peter, bishop of Rome, or the roman episcopate of the prince of the apostles. — Londres, Burns et Oates ; in-8 ; 12 sh.

Janvier. — Histoire de saint Pierre, prince des apôtres et premier pape. — Tours, Mame, in-12 de 216 p., ill.

R. Johnstone. The first epistle of Peter. Revised text with introduction and commentary. — Londres, Hamilton ; in-8 de 416 p. ; 10 sh. 6.

T. C. Edwards. The Epistle to the Hebrews. — Londres. Hodder ; in-8 de 340 p. ; 7 sh. 6.

C. Sturhan. Von Herodes dem Grossen bis zum Kriege mit den Römern.

Bilder aus dem jüdischen Volks zur Zeit Jesu Christi und seiner Apostel. — Detmold. Schenk., 1887 ; in-8 de IV et 211 p. ; 2 m.

P. Madsen. Johannes Aabenbaring indledet og fortolket. II. Fortolkning. — Copenhague. Gad ; in-8 de 456 p. ; 5 kr. 75.

H. H. Evans. St-John, the author of the fourth gospel. — Londres, Nisbet ; in-8 de 132 p. ; 6 sh.

Gédéon Chastand. L'apôtre Jean et le Quatrième Évangile. — Paris, Fischbacher ; in-12 de 350 p. ; 3 fr. 50.

Ernest Bertrand. Essai critique sur l'authenticité des épîtres pastorales. — Paris, Fischbacher ; in-8 de 165 p. ; 3 fr.

J. R. Harris. The Teaching of the apostles (Didachê) newly edited with facsimile text and commentary. — Baltimore, Agence de John Hopkins Univ., 1887 ; in-4 de VIII et 107 p. avec 10 pl. ; 20 sh.

E. de Pressensé. Le siècle apostolique, première période (2e vol. de l'Histoire des trois premiers siècles de l'Église chrétienne). — Paris, Fischbacher ; in-8 de LV et 413 p. ; 7 fr. 50.

J. Heron. The church of the sub-apostolic age : its life, worship and organisation in the ligth of the Teaching of the twelve Apostles. — Londres, Hodder ; in-8 de XI et 300 p. ; 6 sh.

C. F. Arnold. Die Neronische Christenverfolgung. — Leipzig, Richter ; in-8 de IX et 120 p. ; 4 m.

J. Bernard de Montmélian. Saint Maurice et la légion thébaine. — Paris, Plon ; 2 vol. in-8, 15 fr.

G. B. Lugari. Le catacombe, ossia il sepolcreto apostolico dell' Appia descritto ed illustrato. — Roma, Befani ; in-4 de 86 p. et 9 pl.

H. Achelis. Das Symbol des Fisches und die Fischdenkmäler der rœmischen Katakomben. — Marbourg, Elwert ; in-8 de 111 p. ; 2 m.

J. A. Robinson. Collation of the Athos codex of the Shepherd of Hermas, transl. and edited. — Londres, Cambridge Warehouse ; 1 vol. in-8 ; 3 sh. 6.

Tatianus. Evangeliorum harmoniæ arabice. Nunc primum ex duplici codice edidit et translatione latina donavit Aug. Ciasca. — Rome, typ. polygl. ; in-4 de XV et 108 p.

W. Schwarz. De Vita et scriptis Juliani imperatoris (Dissert.). — Bonn. Behrendt ; in-8 de 43 p. ; 1 m. 20.

P. de Lagarde. Agathangelus und die Akten Gregors von Armenien, neu herausgeg. — Gœttingue, Dieterich, 1887 ; in-4 de 163 p. ; 7 m.

F. Cabrol. Le manuscrit d'Arezzo. Écrits inédits de saint Hilaire et pèlerinage d'une dame gauloise du IVe siècle aux lieux saints. — Paris, Palmé ; in-8 de 48 p.

J. A. Heikel. De præparationis evangelicæ Eusebii edendæ ratione. — Berlin, Mayer et Müller, in-8 de VIII, 106 et 75 p. ; 2 m. 40.

V. Garenfeld. Die Trierer Bischöfe des IV Jahrh. — Bonn, Behrendt; 1 m. 20 pf.

A. Ceruti. Il rito ambrosiano nella festa della s. Annunziata in Quaresima. — Milan, Marchi, 1887; in-8 de 175 p.; 3 fr. 50.

Cassiani. Institutionum libri XII, etc. (t. XVII du Corpus script. eccl. lat.); éd. M. Petschenig. — Leipzig, Freytag; in-8 de CXVI et 530 p.; 20 m. 50.

A. Puech. Prudence : étude sur la poésie chrétienne au IVe siècle. — Paris, Hachette; in-8 de 320 p.; 7 fr. 50.

C. Mirbt. Die Stellung Augustins in der Publicistik des Gregorianischen Kirchenstreits. — Leipzig, Hinrichs; in-8 de V et 113 p.; 3 m.

H.-F. Tozer. The Church and the Eastern empire (Epochs of Church History). — Londres, Longmans; in-8 de 208 p.; 2 sh. 6.

W.-W. Skeat. The Gospel according to St Matthew in Anglo-Saxon, Northumbrian and Old Mercian versions, synoptically arranged with collations exhibiting all the readings of all the mss. — Cambridge, University Press. 1888.

Léon Schlosberg. Controverse d'un évêque. Lettre adressée à un de ses collègues vers l'an 514, traduite en français du texte arabe. — Paris, Vieweg; broch. in-8; 2 fr.

J. Dahmen. Das Pontifikat Gregors II, nach den Quellen bearbeitet. — Düsseldorf, Schwann; 1 m. 20 pf.

J.-F. Marcks. Die politisch-kirchliche Wirksamkeit des Ersbischofs Agobard von Lyon. — Leipzig, Fock; 1 m.

R.-W. Church. Saint Anselm. — Londres, Macmillan; in-8 de XII et 355 p.; 5 sh.

E.-A. Peloux. La doctrine de la rédemption d'après Anselme de Cantorbéry. — Toulouse, Chauvin; in-8 de 48 p.

G. de Renaldis. Memorie storiche dei tre ultimi secoli del patriarcato d'Aquileja. — Udine, Gambierasi; 6 fr.

F. Lesser. Erzbischof Poppo von Trier (1016-1047). Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Episkopats vor Ausbruch des Investiturstreites. — Leipzig, Duncker et Humblot; in-8 de IV et 80 p.; 2 m. 40.

E. Salvagnini. S. Antonio di Padova e i suoi tempi (1195-1231). — Turin, Roux, 1887; in-8 de XXIII et 312 p.; 5 fr.

C. Le Couteulx. Annales ordinis Cartusiensis ab anno 1084 ad annum 1429 nunc primum a monachis ejusdem ordinis in lucem editi. — 2 vol. Neuville-sous-Montreuil, impr. Duquat; in-4 de CXVIII, 524 et 568 p.

W. Martens. Heinrich IV und Gregor VII nach der Schilderung von Ranke's Weltgeschichte. Kritische Betrachtungen. — Dantzig, Weber, 1887; in-8 de 91 p.; 2 m.

G. Erler. Der Liber cancellariæ apostolicæ vom J. 1380 und der Stilus palatii abbreviatus Dietrichs von Nieheim. — Leipzig, Veit; in-8 de XXX et 234 p.

Clédat. Le Nouveau Testament, traduit au XIIIe siècle en langue provençale, suivi d'un rituel cathare. — Paris, Leroux; 50 fr.

R. Kayser. Placidus von Nonantula : De honore ecclesiæ. Ein Beitrag zur Geschichte des Investiturstreits. — Kiel, Toeche; in-8 de 65 p.; 1 m.

G. Sommerfeldt. Die Romfahrt Kaiser Heinrichs VII (1310-1313), I. — Koenigsberg, Gräfe; 1 m. 20 pf.

E.-C. Lesserteur. Saint Thomas et la prédestination. — Mayenne, Nézan; in-8 de 264 p.

Lavocat. Procès des frères et de l'ordre du Temple. — Paris, Plon; 7 fr. 50.

M. Prou. Études sur les relations politiques du pape Urbain V avec les rois de France Jean II et Charles V (1362-1370). — Paris, Vieweg; 1 vol. gr. in-8; 6 fr.

M. Krühne. Urkundenbuch der Klöster der Grafschaft Mansfeld (Geschichts quellen der Provinz Sachsen). — Halle, Hendel; 16 m.

A. Mussafia. Die mittelalterlichen Marienlegenden, 2e partie. — Vienne, Tempsky; in-8 de 90 p.; 1 m. 40.

A.-H. Chirat. Sainte Catherine de Sienne et l'Église au XIVe siècle. — Paris, Delhomme et Briguet; in-8 de XIV et 404 p.

J. Uebinger. Die Gotteslehre des Nikolaus Cusanus. — Paderborn, Schöningh; in-8 de VI et 198 p.: 2 m. 40.

J. Wyclif. Sermones (éd. princeps par J. Loserth). II. Super evangelia de Sanctis. — Londres, Trübner; in-8 de XXV et 476 p.

J. Neuwirth. Geschichte der christlichen Kunst in Böhmen bis zum Aussterben der Premysliden. — Prague, Calve; 10 m.

P. Fournier. Notice sur la bibliothèque de la Grande-Chartreuse au moyen âge, suivie d'un catalogue de cette bibliothèque au XVe siècle. — Lyon, Cote; 3 fr.

C. Werckshagen. Luther und Hutten. Das Verhältniss Luthers zum Humanismus in den Jahren 1518-1520. — Wittenberg, Herrose; in-8 de VII et 94 p.; 1 m. 50.

F.-H. Hedge. Martin Luther and other essays. — Boston, Roberts; in-12 de III et 326 p.; 2 d.

H. Hering. Doktor Pomeranus, Johannes Bugenhagen. — Halle, Niemeyer; in-8 de IV et 175 p.; 2 m. 40.

F.-A. Gasquet. Henri VIII and the English monasteries, an attempt to illustrate the history of their suppression, t. I. — Londres, Hodges; in-8 de 500 p.; 12 sh.

F. Leist. Quellenbeiträge zur Geschichte des Bauernaufruhrs in Salzburg (1525-1526). — Salzbourg, Kerber; 3 m. 50 pf.

J. Calvin. Institution de la religion chrétienne. Nouvelle édition sur l'édition française de 1560, par Fr. Baumgartner. — Genève, Beroud; in-8; 10 fr.

Calvini Opera. Corpus Reform., t. 64. — Brunswick, Schwetschke; in-4; 12 m.

F. Gess. Die Klostervisitationen des Herzog Georg von Sachsen. — Leipzig, Grieben; in-8 de IV et 55 p.

A. Richter. Der Reichstag zu Nürnberg (1524). — Leipzig, Fock; 1 m. 80.

G. Wolf. Zur Geschichte der deutschen Protestanten 1555-1559 (avec documents). — Berlin, Seehagen; in-8 de XII et 473 p.; 8 m.

W. Voss. Die Verhandlungen Pius IV mit den katholischen Mächten ueber die Neuberufung des Tridentiner Concils (1560) bis zum Erlass der Indictionsbulle (29 nov.). — Leipzig, Fock, 1887; in-8 de 136 p.; 1 m. 80.

J. Soffner. Geschichte der Reformation in Schlesien. II. — Breslau, Aderholz; in-8 de XIX et 462 p.; 5 m.

Abel Lefranc. La jeunesse de Calvin. — Paris, Fischbacher; in-8 de XVI et 229 p.; 6 fr.

G. Wunderli. Zürich in der Periode 1519-1531. In besonderer Berücksichtigung der Jansenschen Angriffe. — Zurich, Höhr; 2 m.

L. Schuster. Johann Kepler und die grossen kirchlichen Streitfragen seiner Zeit. — Graz, Moser; in-8 de VII et 243 p.; 4 m.

M.-A. Perk. Der Protestantismus im Groszherzogthum Luxemburg. — Weimar, Zuckschwerdt; in-8 de 19 p.; 60 pf.

H.-H. Koch. Die Reformation im Herzogthum Jülich, 2 fasc. — Francfort, Foesser, 1883 et 1888; in-8 de 112 p.; 1 m. 75.

G.-M. Pachtel. Ratio studiorum et institutiones scholasticæ Societatis Jesu per Germaniam olim vigentes. II. Ratio studiorum anno 1586, 1599, 1832. — Berlin, Hofmann; in-8 de VII et 524 p.; 15 m. (Coll. des Monumenta Germaniæ pædagogica.)

C.-A. Wilkens. Geschichte des spanischen Protestantismus im XVI Jahrh. — Gütersloh, Bertelsmann; in-8 de XV et 259 p.; 4 m.

E. Fermendziu. Acta Bulgariæ ecclesiastica ab a 1565 usque ad a 1799. — Zagrab, L. Hartmann, 1887; in-8 de XXII et 410 p.; 6 m. 40.

J. Müller. Die deutschen Katechismen der Böhmischen Brüder, etc., und eine Abhandlung ueber das Schulwesen der böhm. Brüder. — Berlin, Hofmann, 1887; in-8 de XIV et 467 p.; 12 m. (Coll. des Monumenta Germaniæ pædagogica.)

E.-A. Senft. L'église de l'Unité des frères (moraves). Esquisses historiques. — Neuchâtel, Delachaux; in-12 de 277 p.; 3 fr. 50.

G. Matthis. Die Leiden der Evangelischen in der Grafschaft Saarwerden (Alsace). Reformation und Gegenreformation (1557-1700). — Strasbourg, Heitz; in-8 de VIII et 272 p.; 3 m.

W.-H.-B. Proby. Annals of the Low church party in England down to the death of archbishop Tait. I. — Londres, Hayes; in-8 de 530 p.

Necrologium almæ reformatæ provinciæ Tyrolensis sive Leopoldi, ab a. 1580

usque ad præsens. — Quaracchi, Impr. du Coll. Saint-Bonaventure ; in-8 de 734 p.

Paul Lallemand. Histoire de l'éducation dans l'ancien Oratoire de France. — Paris, Thorin ; 10 fr.

Bizouard (l'abbé). Histoire de sainte Colette et des Clarisses en Franche-Comté. — Paris, Vic et Amat ; 1 vol. gr. in-8 de 550 p. et XIV pl. ; 10 fr.

Broglie (prince Emmanuel de). Mabillon et la Société de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés à la fin du XVII[e] siècle (1664-1707). — Paris, Plon ; 2 vol. in-18 ; 15 fr.

E. Legrand. Bibliothèque grecque vulgaire, t. IV. Epistolaire grec, ou recueil de lettres adressées à Chrysanthe Notaras, patriarche de Jérusalem, par les princes de Valachie et de Moldavie (1684-1730). — Paris, Maisonneuve ; 20 fr.

Religious life in Scotland from the reformation to the present day, by Lindsay, C.-G.-M. M'Crie, Blair, Landels, Norman, L. Walker. — Londres, Nelson ; in-8 de 312 p. ; 2 sh. 6.

L. Carrau. La philosophie religieuse en Angleterre depuis Locke jusqu'à nos jours. — Paris, Alcan ; in-8 de VII et 296 p. ; 7 fr. 50.

R. Jobst. Gœthe's religiöse Entwicklung bis zum Jahr 1780. — Colberg, Wranke ; 1 m.

Ch. M. Yonge. Eminent Women Series. Hannah More. — Londres, Allen.

J. H. Kennedy. Early days of Mormonism ; Palmyra, Kirtland and Nauvoo. — New-York, Scribner ; in-12 de VI et 275 p. ; 1 d. 50.

F. Nippold. Die Thümmelschen Religionsprocesse vom kirchengeschichtlichen und kirchenrechtlichen Standpunkte beleuchtet. II. Die Kasseler Verhandlungen und die Zwischenfälle in Weimar und Herne. — Halle, Stiren ; in-8 de 114 p. ; 1 m.

E. Friedberg. Das geltende Verfassungsrecht der evangelischen Landeskirchen in Deutschland und OEsterreich. — Leipzig, Tauchnitz ; in-8 de XV et 446 p. ; 16 m.

B. Livansky. Le protopresbytre Janischef et la nouvelle crise doctrinale dans l'Église russe (en russe). — Fribourg, Herder ; in-8 de VI et 92 p. ; 3 m.

Massaja (le cardinal). Mes trente-cinq années de mission dans la Haute-Éthiopie. I. — Paris. Mesnil ; 2 vol. in-8 ; 10 fr.

Lagrange (L'abbé). Lettres choisies de Mgr Dupanloup, évêque d'Orléans. — Paris, Gervais ; 10 fr.

Stepniak. The Russian peasantry, their agrarian condition, social life and religion. — 2 vol. Londres, Sonnenschein.

J. M. Villefranche. Dom Bosco. — Paris, Bloud et Barral ; 1 vol. in-8 ; 3 fr. 50.

Collection des circulaires de l'administration des cultes depuis dix ans. (Documents officiels.) — Paris, Dupont ; 10 fr.

Rautenberg. Rundschau ueber die Geschichte der dänisch-sächsischen evangelisch-lutherischen Mission unter den Tamulen, von Ziegenbalg bis auf die Gegenwart aufgestellt. — Leipzig. Vereinshaus ; in-8 de VI et 195 p.; 2 m.

Ed. Rabaud. Michel Nicolas, professeur à la Faculté de théologie de Montauban, sa vie, ses œuvres. — Paris, Fischbacher ; in-8 de 48 p.

JUDAÏSME ET ISLAMISME

H. C. Adams. History of the Jews. — Londres, Religious Tract Society (Histoire des Juifs de l'ère chrétienne jusqu'à nos jours).

P. Manfrini. Gli Ebrei sotto la dominazione romana. — I. Turin, Bocca ; in-8 de 310 p.; 5 fr.

D. Castelli. Storia degli israeliti dalle origini fino alla monarchia. II. La monarchia. — Milan, Hoeppli ; in-16 de 470 p. ; 5 fr.

E. Reuss. Hiob. — Brunswig, Schwetschke ; in-8 de IV et 115 p.; 2 m.

M. Dods. The book of Genesis. — New-York, Armstrong ; in-8 de V et 445 p. ; 1 d. 50.

F. Delitzsch. Neuer Commentar ueber die Genesis. — Leipzig, Dörffling et Franke, 1887 ; 12 m. = Biblical commentary on the Psalms, II. — Londres, Hodder ; in-8 de 520 p. ; 7 sh. 6.

J. P. Eremao. The serpent of Eden ; a philological and critical essay on Gen. III. — Londres, Paul ; in-8 de 170 p.; 4 sh. 6.

J. Forbes. Studies on the book of Psalms : the structural connection. — Edimbourg, Clark ; in-8 de 276 p. ; 7 sh. 6.

A. Westphal. Les sources du Pentateuque (thèse). — Toulouse, Chauvin ; in-8 de 235 p.

In Isaiam prophetam interpretatio S. Joh. Chrysostomi nunc primum ex Armenio in latinum sermonem a P.P. Mekitharistis translata. — Venise, Saint Lazare 1887 ; in-8 de XX et 468 p. ; 10 fr.

S. R. Driver. Isaiah, his life and times and the writings which bear his name. — Londres, Nisbet.

Eug. Le Savoureux. Le prophète Joël. Introduction critique, traduction et commentaire. — Paris, Fischbacher ; 1 vol. in-4 de 159 p.; 10 fr.

J. Fabre d'Envieu. Le livre du prophète Daniel traduit d'après le texte hébreu, araméen et grec, avec une introduction critique ou défense nouvelle du livre et un commentaire littéral, exégétique et apologétique. — Paris, Thorin ; 2 vol. in-8 de XIV , 909 et IV, 8 p. ; 15 fr.

W. Schulz et *H. Strack.* Die Psalmen und die Sprüche Salomos ausgelegt. — Nordlingen, Beck ; de VIII et 392 p.

L. Wreschner. Samaritanische Traditionen mitgeteilt und nach ihrer geschichtlichen Entwicklung untersucht. — Berlin, Mayer et Müller ; in-8 de XXXI et 64 p. ; 3 m.

P. Cassel. Mischie Sindbad, Secundus-Syntipas. Edirt, emendirt und erklärt.

Einleitung und Deutung des Buches der sieben weisen Meister. — Berlin, Schaeffer; 10 m.

Fl. Josephi Opera, ed. Niese. Ed. minor, 2 voll. — Berlin, Weidmann; in-8 de IV, 282 et 317 p.; 3 m.

J. P. Martin. Introduction à la critique générale de l'A. T. De l'origine du Pentateuque, t. II. — Paris, Maisonneuve; in-4 de XXVI et 485 p.; 30 fr.

Campaner y Fuertes. Bosquejo histórico de la dominación islamita en las islas Baleares. — Madrid, Murillo; 5 p.

C. Schick. Beit el Makdas oder der alte Tempelplatz zu Jerusalem, wie er jetzt ist. — Stuttgard; Steinkopf; 5 m.

J. F. Keane. Six months in the Hejaz; an account of the Mohamedan pilgrimages to Mecca and Medina. — Londres, Ward. 1887; in-8 de 306 p.; 6 sh.

RELIGIONS DU MONDE ANTIQUE

C. Wessely. Griechische Zauberpapyrus von Paris und London. — Leipzig, Freytag; 9 m. 20.

M. Duncker. Griechische Geschichte bis zum Tode des Perikles. I[er] livre, 1[re] partie. — Leipzig, Duncker et Humblot; 1 m.

Corpus inscriptionum latinarum : Vol. XI, 1. Inscriptiones Æmiliæ, Etruriæ, Umbriæ latinæ, ed. *E. Bormann.* — Vol. XII. Inscriptiones Galliæ Narbonensis latinæ, ed. *O. Hirschfeld.* — Berlin, Reimer; 62 et 90 m.

O. Kern. De Orphei, Epimenidis, Pherecydis theogoniis quæstiones criticæ. — Berlin, Nicolaï; 3 m.

A. Bougot. Étude sur l'Iliade d'Homère; invention, composition, exécution. — Paris, Hachette; 1 vol. in-8; 7 fr.

F. Wagner. De omnibus quæ ab Augusti temporibus usque ad Diocletiani ætatem Cæsaribus facta traduntur. — Iena, Neuenhahn; 2 m. 40 pf.

H. Auer. Der Tempel der Vesta und das Haus der Vestalinnen am Forum romanum. — Leipzig, Freytag; 6 m.

Herodoti. Historiæ, rec. Alfred Holder. — Editio major, II (Bibl. script. Græc. et Rom., ed. C. Schenkl). Leipzig, Freytag. 1888; 1 vol. in-8 de 420 p.; 4 m.

H. Lacour-Gayet. Antonin le Pieux et son temps. — Paris, Thorin ; 12 fr.

Die Ergebnisse der Ausgrabungen zu Pergamon. Dritter vorläufiger Bericht (1883-1886). — Berlin, Grote; 10 m.

W. Schwartz. De vita et scriptis Juliani imperatoris. — Bonn, Behrendt; 1 m. 20.

E. Luebbert. Prodromus in Pindari locum de Pelopis pueritia. — Bonn, Cohen; 1 m.

J. Paulson. Studia Hesiodea. I. — 4 m.

J. J. Wilkinson. Oannes according to Berosus; a study in the church of the ancients. — Londres, Speirs; in-8 de XX et 263 p.

J. Menant. Ninive et Babylone. — Paris, Hachette, 1887; in-18 de 320 p., ill., 2 fr. 25.

J. Rhys. Lectures on the origin and growth of religion in Celtic Heathendom (Hibbert lectures de 1886). — Londres, Williams et Norgate; in-8 de 680 p.; 10 sh. 6.

A. Gehrke. Vorstufen christlicher Weltanschauung im Altertum. Kulturgeschichtliche Abhandlung. — Rudolstadt (Progr. du Gymn.) 1887; in-4 de 34 p.

Z. A. Ragozin. Assyria from the rise of the empire to the fall of Nineveh. — New-York, Putnam; in-12 de XVIII et 450 p.; 1 d. 30.

— Chaldea from the earliest times to the rise of Assyria (treated as general introduction to the study of ancient history). — Londres, Unwin; in-8 de 392 p.; 5 sh.

RELIGIONS DE L'ASIE.

A Bergaigne. L'ancien royaume de Campa dans l'Indo-Chine d'après les inscriptions. — Paris, Leroux, 1 vol. in-8; 4 fr.

J. Darmesteter. Points de contact entre le Mahâbhârata et le Shâh-Nâmah. — Paris, Leroux, 1 vol. in-8, 2 fr.

J. Becker. Mahabharata. Der grosse Krieg (Saga I). — Leipzig, Fock, 2 m. 40.

Babá *Padmanji.* Manual of Hinduism, II. — Bombay. Tract and Book Society, 1887; in-12 de 452 p.

Vináyakráv Govind Limaye. Nhánavali áni Rithushánti, or a woman under menstruation for the first time and the ceremony performed by her husband on that occasion. — Bombay, chez l'auteur, 1887; in-8 de 60 p.

Pandit *Padmarája.* A treatise of Jain law and usages. — Bombay, chez l'auteur, 1887; in-16 de 38 p.

E. J. J. Modi. Avastá Jamánáni Gharsansári Badad (La vie sociale des disciples de Zoroastre d'après l'Avesta). — Bombay, chez l'auteur, 1887; in-8 de 92 p.

— Avastá Jamánáni Ghar Sansári Jindagi, Bhugol ane Ekarárnámun. — Bombay, chez l'auteur, 1887; in-8 de 263 p. (La vie sociale, la géographie et la profession de foi des disciples de Zoroastre).

J. F. B. Rabádi. Dinbeha Májdiyashni. — Surate. Narotamdás Govindrám, 1887; in-8 de 170 p. (Histoire et religion des disciples de Zoroastre).

G. Eug. Simon. China: its social political and religious life. — Londres, Low. 1887; in-8 de 340 p.

RELIGIONS DE L'AMÉRIQUE

Comte *F. A. de la Rochefoucauld.* Palenqué et la civilisation maya. — Paris, Leroux, 7,50.

FOLK-LORE

H. Zotenberg. Histoire d'Alâ-al-dîn ou la Lampe merveilleuse. Texte arabe. — Paris, Maisonneuve; 9 fr.

F. von Westenholz. Die Griseldis-Sage in der Literaturgeschichte. — Heidelberg. Groos; 2 m. 40.

J. Hinton Knowles. Folk-tales of Kashmír. — Londres, Trübner, 1888.

S. M. Natesa Sastri. Folklore in southern India. — Londres, Trübner.

F. Arnaudin. Contes populaires recueillis dans la grande Lande, le Born, les petites Landes et le Marensin. — Bordeaux, Moquet, 1 vol. in-12; 5 fr.

L. von Schræder. Die Hochzeitsgebräuche der Esten und einiger anderer finnisch-ungrischer Völkerschaften in Vergleichung mit denen der indogermanischen Völker. — Berlin, Ascher; 5 m.

Florence Groff. Contes arabes extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale. — Paris, Leroux; 5 fr.

C. Baissac. Le Folk-lore de l'île Maurice. Texte créole et traduction française. — Paris, Maisonneuve; in-8 écu de XIX et 466 p.; 7 fr., 50.

Sippurim. Ghettosagen, jüdische Mythen und Legenden. Volksausgabe. — Prag. Brandeis; 2 m. 50.

G. Sarrasin. Beowulf-Studien. Ein Beitrag zur Geschichte der altgermanischen Sage und Dichtung. — Berlin. Mayer et Müller; 5 m.

P. G. Heims. Seespuck : Aberglauben, Märchen und Schnurren in Seemannskreisen gesammelt. — Leipzig, Hirt; in-8 de VIII et 208 p.

G. Pitrè. Fiabe et leggende popolari siciliane. — Palerme, Pedone Lauriel; in-18 de XIII et 282 p.; 5 fr.

F. de P. Villa-Real. El libro de las tradiciones de Granada. — Grenade, chez l'auteur; in-8 de XV et 502 p.; 6 p.

John White. The ancient history of the Maori : his mythology and traditions. — Wellington, Didsbury, 1887; in-8 de XIII et 164 p.; 7 sh. 6.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME DIX-SEPTIÈME

ARTICLES DE FOND

MÉLANGES ET DOCUMENTS

REVUE DES LIVRES

Angers, imp. Burdin et Cie, 4, rue Garnier.

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME DIX-HUITIÈME

ANGERS. IMP. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

M. JEAN RÉVILLE

AVEC LE CONCOURS DE

MM. A. BARTH, membre de la Société Asiatique ; A. BOUCHÉ-LECLERCQ, professeur à la Faculté des lettres de Paris; P. DECHARME, professeur à la Faculté des lettres de Nancy; J.-A. HILD, professeur à la Faculté des lettres de Poitiers; G. LAFAYE, professeur à la Faculté des lettres de Lyon; G. MASPERO, de l'Institut, professeur au Collège de France; E. RENAN, de l'Institut, professeur au Collège de France ; A. RÉVILLE, professeur au Collège de France ; C.-P. TIELE, professeur à l'Université de Leyde, etc.

NEUVIÈME ANNÉE

TOME DIX-HUITIÈME



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1888

LES HYPOGÉES ROYAUX DE THÈBES

(*Bulletin critique de la religion égyptienne.*)

DEUXIÈME PARTIE[1]

La sixième heure nous ramène dans un monde nouveau. « La Majesté de ce Dieu Grand pénètre dans *Madit-mou nibit douaoutiou* (l'abîme d'eau, maître des dieux de l'autre monde), et adresse la parole aux dieux qui y sont, ordonnant qu'ils entrent en possession de leurs liturgies pour cette cité. Il croise en cette cité[2] muni de sa barque, attribuant aux dieux des champs pour leur nourriture, leur donnant de l'eau pour leurs bassins, en [ses] voyages en l'autre monde, chaque jour. — Le nom de la porte de cette cité est *Sopdou domoutou* (garnie d'épées), voie mystérieuse de l'Occident, sur l'eau de laquelle ce Dieu Grand navigue en sa barque pour régler les destinées des dieux de l'autre monde. Si leurs noms sont récités, si leurs corps sont connus, si leurs formes sont appréciées exactement, ainsi que leurs heures pleines de mystères et les propriétés inconnaissables de cette figure mystérieuse de l'autre monde, par un individu quelconque[3], si l'on exécute cela en peinture à l'image de ce

1) Voir la première partie dans la Revue de mai-juin, t. XVII, p. 251.

2) Deux des versions du *Tombeau de Séti Ier* (pl. XXXV, l. 179, pl. XXXIX), et plusieurs papyrus (Pierret, *Inscriptions*, p. 111) donnent *Skadoudou-f m ten âpirou*. Lanzone (*Le Domicile*, pl. X, l. 65) paraît donner *Skadoudou-f-m âa âpirou*... « Il croise comme un grand pourvu... » La légende écrite au-dessus du tableau du registre moyen (*Tombeau de Séti Ier*, pl. XXXIX) fournit la véritable leçon *Skadoudou-f m nouît ten* [*âpi*]*rou oua*.

3) Lit. : « Réciter de leurs noms, connaître de leurs corps, être renseigné exactement (*mâtenou*) de leurs formes, de leurs heures mystérieuses, des propriétés (*khirtou*) inconnues de cette image mystérieuse de l'autre monde, par homme tout... »

qui est tracé sur la maison mystérieuse de l'autre monde, au midi de la maison mystérieuse, celui qui connaît cela est un riche dans l'autre monde[1], et il a sa part des offrandes des dieux qui sont à la suite d'Osiris et il reçoit les offrandes que les siens lui font sur terre[2]. Tandis que ce dieu ordonne de donner des liturgies aux dieux qui sont dans l'autre monde, et qu'il se tient vers eux, ils le voient et ils entrent en possession de leurs domaines, de leur abondance, ils sont ce que ce Dieu Grand leur ordonne [d'être]. — *Madit mou nibit-douaoutiou* est le nom de cette contrée, et c'est la voie de la barque de Râ. Le nom de l'heure de la nuit qui guide ce Dieu Grand en cette région est *Maspirit arâït mâaou*[3]. Comme d'habitude, l'édition illustrée coupe en plusieurs morceaux le texte de l'Abrégé. C'est d'abord un sommaire en trois colonnes verticales : « La Majesté de ce Dieu Grand pénètre dans *Mâdit-mou nibit doua*[*outiou*, et ordonne] ce Dieu que ces dieux entrent en possession [de leurs liturgies pour] cette [cité]. Il croise en cette [cité], muni de sa barque, [leur] attribuant leurs [champs] pour leur nourriture, leur donnant de l'eau [pour] leurs [bassins] en [ses] voyages en l'autre monde, chaque jour. Le nom de la porte de cette cité est *Sopdou domoutou*[4]. [Le nom de cette heure] de la nuit qui guide ce Dieu Grand est *Maspirit râït maaou*[5]. » Le registre du milieu représente, selon l'usage, le fleuve céleste, et, dès le premier coup d'œil, nous voyons combien est grande la différence de ce tableau et des deux précédents. Le dieu *Afou-Râ* est de nouveau « muni de sa barque » : il a quitté, avec son équipage, le bateau-serpent qui le portait dans le domaine de Sokaris et est remonté sur le sien. Deux divinités seulement le précèdent, Thoth « le Khonti, maître de l'autre monde », un homme assis, à tête de cynocéphale qui porte un ibis sur sa main droite

1) *Aou rokhou sit m ari ioutou m douaout*, lit. : « Est qui sait cela en Gardien d'abondance en l'autre monde ».

2) *Aou mâat-naf ouatbitou-f nib m to*, lit. : « Est il lui est donné tous ceux qui lui font offrande sur terre. »

3) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, quatrième partie, pl. XXXV, l. 174-210; Pierret, *Inscriptions*, t. I, p. 111-112; Dévéria, *Catalogue*, p. 24-25; Lanzone, *Le Domicile des Esprits*, pl. X, l. 62-XI, l. 77.

4) Ecrit *Sopdou modoutou*.

5) Lefébure, *Le Tombeau de Séti Ier*, quatrième partie, pl. XXXIX; *Description, Ant.*, t. V, pl. XL-2. C'est grâce à ce dernier texte que j'ai pu combler la plupart des lacunes du texte de Séti Ier pour cette heure.

allongée, et *Amonit samou-s*, la « Mystérieuse en ces formes », une femme debout qui semble jeter deux prunelles d'yeux derrière elle. Au delà, on aperçoit une sorte de maison ou de chambre, dans laquelle seize momies sont debout : ce sont les maisons d'Osiris. « Ce Dieu Grand navigue en cette cité, muni de sa barque, sur une eau qui lui permet de se diriger à la rame, en cette contrée, vers le lieu où sont les corps d'Osiris[1]. La Majesté de ce Dieu Grand parle aux dieux qui sont en cette contrée, lorsqu'il aborde à ces maisons mystérieuses qui renferment l'image d'Osiris, et ce dieu adresse la parole [à ces formes] mystérieuses qui sont en elles ; c'est la voix de ce Dieu [qu'elles entendent], puis il passe outre après qu'il a parlé[2]. — Tandis que ce Dieu ordonne qu'on donne des liturgies aux dieux qui sont dans l'autre monde, et qu'il se tient vers eux, ils le voient, ils entrent en possession de leurs domaines, de leur abondance, et ils deviennent ce que ce Dieu [Grand] leur ordonne d'être. — [*Madit*] *mou nibit douaoutiou* est le nom de cette contrée, [qui est la voie] de la barque de Râ. » Le discours de Râ est écrit à l'intérieur de la maison d'Osiris. Les momies qui l'habitent se divisent en quatre groupes de quatre, le premier comprend les *Souton*, les rois de la Haute-Égypte, coiffés de la couronne blanche, le second de simples particuliers *Hotpoutiou* en repos ou Riches d'offrandes, la troisième les rois de la Basse Égypte, coiffés de la couronne rouge, le quatrième des mânes ordinaires *Khouou*. Elles montent la garde sur un serpent à cinq têtes *Ash-hoou* (le multiple de faces) qui replie sa queue jusqu'à l'une de ses bouches et enveloppe un homme couché sur le dos ; celui-ci tient d'une main sur sa tête le scarabée, et s'appelle *Afou*, les chairs, le cadavre d'Osiris ou de Khopri. « La Majesté de ce Dieu Grand dit aux rois de la Haute Égypte, aux Riches d'offrandes, aux Rois de la Basse Égypte, aux Mânes qui sont en cette cité : « Que vos règnes soient avec vous, que vos couronnes blanches soient avec vous ! Que vos offrandes, ô Riches d'offrandes, soient avec vous, que vos couronnes rouges soient avec vous, Rois de la Basse

1) *Skadoudou noutir pen âa m nouit ten* [*âpi*]*r oua hi mou ni irit-f hâpit m sokhit ten r-haou khîtou osîri*, lit. : « Sur une eau de il fait rame en cette contrée, vers les lieux des corps d'Osiris. » Le verbe *iri* est écrit de manière à présenter l'orthographe de *irit* ou *mirit*, *œil*.

2) Lacune comblée imparfaitement au moyen du texte de Nectanébo I[er].

3) Lit : « Donnez leur bouche aux dieux. »

Égypte. Que vos gloires soient avec vous, ô Mânes, que vos liturgies soient à vous, soyez en paix, soyez maîtres de vos âmes, soyez heureux, règnez sur vos villes, posez-vous en vos champs, unissez-vous à votre demeure mystérieuse, jouissez de vos formules, unissez-vous à vos offrandes, donnez aux dieux de quoi remplir leur bouche; vous, défendez-moi en terre, taillez en pièces le serpent Apôpi, ô Rois de la Haute-Egypte, Reposés, Rois de la Basse-Egypte, Mânes, qui êtes en terre. » Ceux qui sont en ce dessin debout à leur poste de bataille, ils entendent la voix de ce dieu grand. Le maître de ses corps [le dieu couché] c'est Khopri en ses chairs lui-même. Quant à ce serpent *Ash-hôou* qui est en cette peinture, sa queue repliée en sa bouche, ce qu'il fait c'est de se lever avec cette image [qu'il contient], de passer vers l'Occident entier et de s'unir à toute la place de l'autre monde [1] : c'est par la voix de Râ que se meuvent les figures qui sont placées en ce serpent [2] », l'homme et le scarabée [3].

Au registre supérieur, la ligne d'inscription qui court au-dessus du tableau nous dit, dans les termes mêmes de l'Abrégé, que nous avons sous les yeux « la voie mystérieuse de l'Occident, sur l'eau de laquelle ce Dieu Grand navigue en sa barque, poür régler les destinées des dieux de l'autre monde. Si leurs noms sont récités, si leurs corps sont connus, si leurs formes sont appréciées exactement ainsi que leurs heures pleines de mystères et les propriétés inconnaissables de cette figure mystérieuse de l'autre monde, par un individu quelconque, si l'on exécute cela en peintures à l'image de ce qui est tracé sur la maison mystérieuse de l'autre monde, au midi de la maison mystérieuse, celui qui connaît cela est un riche [4] dans l'autre monde, et il a sa part des offrandes des dieux qui sont à la suite d'Osiris, et il reçoit les

1) Le texte est corrompu en cet endroit. Je le rétablis, partie d'après Nectanébo Ier, partie d'après d'autres passages; *Oua...ni Amenti ni qatou-f* (au lieu de *dout)-naf r isit* (au lieu de *Osiri*) *nib nte douaout.*

2) *Khroou Râ pou iou samou amou-f*, lit. : « C'est voix de Râ, vont les images en lui. »

3) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, quatrième partie, pl. XXXIX-XLII.

4) *R-ioutou* avec la variante orthographique *Ari-ioutou*, comme *R-isit* à côté de *Ari-isit*, que nous avons rencontré plus haut. Je me demande si les formes coptes en *r-* initiale et même en *ref* ne viendraient pas, en partie au moins, de *Ari*.

offrandes que les siens lui font sur terre. » Les dieux en question sont les dieux du mythe osirien, et la procession qu'ils forment aboutit, comme celle du registre moyen, à des maisons secrètes. Ils se groupent en deux *psitou* ou neuvaines, dont la première a le corps humain, et la posture, familière aux dieux égyptiens, de l'homme qui est assis sur un siège invisible. Elle est aux ordres du dieu qui préside à la sixième heure, le dieu de l'abondance, momie à tête humaine et aux mains dégagées du maillot, qui tient en équilibre sur sa coiffure un pain et un vase de liqueur, *Hotpou Khonti douaouti,* l'Offrande chef de l'autre monde. Viennent ensuite Isis coiffée de la couronne rouge, *Isit mihit,* Isis du Nord, puis *Osiris ami-hît noutîrou,* Osiris plaisant aux dieux, Hor momie à tête d'épervier *Har-Khonti-Ahtif,* Hor chef de son champ, Thot momie à tête de cynocéphale, nommé *Benti ari-ahti-f* (var., *r-ahti-f*), le Bondisseur, gardien de son champ, un Osiris momie coiffé de la couronne blanche *Ma-hît Khonti ahti-f,* le Libéral, chef de son champ, puis trois déesses à tête humaine. « Ce Dieu Grand dit à ces dieux qui sont en cette contrée : « O dieux assis qui êtes en l'autre monde, Reposés (ou bien *Donneurs d'offrandes*[1]) gardiens de vos maîtres[2], vous à qui font votre offrande vos champs d'offrandes sur lesquels vous reposez chaque jour[3], unissez-vous à mes biens ; vous qui êtes actifs de vos mains, qui avez la libre disposition de vos pieds[4], dont les formes sont élevées, dont l'être est grand, qui êtes riches par vos biens, et puissants par ce que vous possédez, protégez Osiris de ceux qui commettent des actes de violence contre lui ! » Ce que font ces neuf dieux, dans l'autre monde, c'est de transmettre aux mains des dieux de l'autre monde leurs offrandes [prises sur] l'abondance [que produit] la bouche de ce Dieu Grand[5]. » C'est une fois de plus la fiction qu'on rencontre partout en Égypte :

1) *Hofdiou* est intraduisible. Le verbe *hofdou, afdou* signifie *se baisser pour s'asseoir, s'affaisser,* par suite, *se laisser aller* au courant d'une rivière. Il marque ici la pose des dieux qui font le mouvement nécessaire pour s'asseoir, mais ne sont assis sur rien.

2) *Ariou nibou-senou,* avec *ariou* écrit par trois *r*.

3) *Hotpou-ni-tenou, hotpou-tenou ahitou-tenou nte hotpou-tenou hotpou-tenou am-senou râ-nib ntetenou, hotpou, etc.,* avec allitération et jeu de mots sur les sens variés de *hotpou,* offrir, unir, reposer, etc.

4) *Nibou totoui mâaou rotoui,* lit. : « Maîtres de mains, exacts de pieds. »

5) *Irit-senou pen em douaout râ-hotpou ni noutîrou douaout khorpou hotpou-*

la formule, prononcée au bon moment par le dieu, suffit à assurer la réalité des offrandes aux personnes en faveur de qui il la récite. La seconde neuvaine se compose de rois figurés par neuf hachettes, armées chacune d'un couteau, et surmontées, les trois premières, de la couronne blanche, les trois suivantes de la couronne rouge, les trois dernières de l'uræus lovée. « Ce Dieu Grand adresse la parole aux Majestés des rois de la Haute et de la Basse Égypte qui sont dans l'autre monde : « Vous qui portez la couronne blanche « et ceignez la couronne rouge, moissonnez dans vos domaines à « vous de l'autre monde qui produisent votre nourriture [1]. » La fin du discours est si mutilée qu'il est difficile d'en suivre le sens. Ces deux neuvaines aboutissent à une image de lion couché, surmontée des deux yeux et du signe *at* qui orne le bas de l'Œil d'Horus : ce lion, qui s'appelle *Ka-hemhomitou*, le Taureau des rugissements, est suivi d'une Isis assise, tournée ainsi que lui vers la droite. Derrière l'Isis, un Horus nu, *Hou-Zofaou*, et une momie armée du couteau et du crochet, montent la garde sur trois des maisons de Râ, munies d'une lucarne étroite à laquelle veille un serpent debout sur sa queue : la première *Hait-amen*, la Maison du Caché, renferme pour « emblème » le train de derrière d'un lion, signe de vaillance, et probablement image abrégée du sphinx solaire ; la seconde *Haït staouou khri Ahouti*, la Maison des passages du Guerrier, renferme une aile d'épervier, image abrégée de l'épervier solaire ; la troisième *Haït Domdit*, la Maison de Domdit, renferme une tête d'homme, image de Toumou. Ici encore, le discours du Soleil est endommagé vers la fin, et ne présente pas grand intérêt [2].

Le registre du bas est occupé par une représentation analogue à celles des deux registres supérieurs, une procession de divinités qui marchent vers une Maison où sont enfermés d'autres dieux. Huit dieux et quatre déesses forment le premier peleton. « La Majesté de ce Dieu Grand dit à ces dieux : « O ces dieux

senou hi-tot m ioutou tapro ni noutir pen da, lit. : « Cela qu'ils font en l'autre monde, c'est faire joindre les dieux de l'autre monde, le présenter (ou les prémisses de) leurs offrandes sur main de l'abondance de la bouche de ce dieu Grand. »

1) Le verbe *asekhou* est écrit idéographiquement par la faucille.

2) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, quatrième partie, pl. XXXIX-XLII.

[qui vivez dans] l'autre monde à la suite du maître des dieux de l'autre monde, assis et debout du Nou, qui êtes en vos domaines, Dieux rayonnants qui êtes là en vos corps [1], et vous, déesses qui êtes assises à la suite du Scarabée au lieu où sont ses corps en l'autre monde, qui vivez [de] vos [vies], qui respirez de vos gosiers, qui rayonnez dans les ténèbres, qui êtes en possession des couronnes rouges, qui jouissez de votre nourriture, — qu'on voyage derrière moi, qui ai mon âme avec moi et qui suis uni à mes corps, afin que je passe à travers vous en paix. » — « Ces dieux entendent la voix de Râ, chaque jour, et respirent grâce à sa voix. Ce qu'ils font en l'autre monde, c'est de conduire les âmes, d'escorter les ombres, de procurer de l'eau aux mânes [2] » Devant eux le long serpent *Amou-Khouou*, le dévoreur de Mânes, rampe lentement, emportant dans ses replis quatre têtes humaines, celles des Enfants d'Horus, Amsit, Hapit, Doumaoutf, Qabhsonouf. Ce serpent est « invisible à ce Dieu Grand, [tandis qu'il a] en ses replis ces figures « de dieux qui entendent la voix de ce Dieu Grand chaque jour ; ce « qu'il fait en l'autre monde, c'est d'avaler les ombres, et de manger « les mânes des ennemis [de Râ] renversés en l'autre monde. » La maison mystérieuse renferme quatre formes humaines d'Osiris, toutes les quatre suspendues dans la posture de l'homme assis, *Gaï*, *Menrotoui* (aux pieds fermes), *Nen-rotoui* (aux pieds débiles), *Ourdou* (l'immobile), et une neuvaine de serpents armés de couteaux et vomissant la flamme, dont on ne voit que le cou et la tête dressés au-dessus du sol, Totounen, Toumou, Khopri, Shou, Sibou, Osiris, Hor, Apou, Hotpoui. « La Majesté de ce Dieu Grand dit à ces dieux (en faisant allusion à la posture dans laquelle l'artiste a arrêté leur mouvement) : « O vous qui vous tenez debout « étant assis, vous qui vous levez étant affaissés, vous qui avez « vos âmes, qui êtes unis à vos ombres, qui vous levez de vos « pieds, qui courez de vos jambes, unissez-vous à vous-mêmes en « votre chair, et que vos membres ne soient point liés (des bande- « lettes funèbres). « Ils vivent donc de la voix de ce Dieu Grand, chaque jour, et ce qu'ils font c'est d'observer les deux voyages du Soleil, en l'horizon [3]. » Ce discours s'adressait aux divinités de

1) *Ahâ-ni Khîtou-ni-tenou*, lit. : « Qui vous tenez de corps à vous. »
2) *Iri khirtou khouou m moou*, lit. : « Faire les affaires des mânes en eux. »
3) *Pouti i i ni khouti*, lit. : « Observer aller et aller du double horizon », si

forme humaine. Voici maintenant pour les serpents : « La Majesté de ce Dieu Grand dit à ces dieux mâles qui sont en cette cité : « Oh ! « cette neuvaine d'images de mânes divins[1], vous qui avez des « faces de feu et qui êtes armés de vos glaives, consumez les « ennemis de Khopri, coupez en pièces leurs ombres, car vous êtes « les gardiens[2] des chairs mystérieuses, [vous] de qui le Nou est « la demeure, vous êtes[3] les habitants de l'eau de Totounen (l'eau « primitive), ceux pour qui Khopri produit ses enchantements[4] afin « que vous respiriez par la parole de Râ, chaque jour. » Ce qu'ils font en l'autre monde, c'est mettre les morts en pièces, c'est livrer les âmes à l'anéantissement[5]. »

De même que la quatrième heure était comme le vestibule de la cinquième, la sixième était comme l'antichambre de la septième, qui renfermait la Retraite, la Châsse d'Osiris. Le texte de l'Abrégé pour cette heure est interrompu brusquement, dès le début, au Tombeau de Séti Ier : le sculpteur n'ayant plus de place s'est arrêté au milieu d'une phrase et n'a jamais repris son travail. Nous pouvons suppléer à sa négligence pour une heure encore, grâce aux papyrus de la xxe dynastie. « La Majesté de ce Dieu Grand pénètre dans la *Retraite d'Osiris*, et la Majesté de ce Dieu Grand adresse la parole pour cette Retraite aux dieux qui sont en elle[6], et ce dieu fait les pratiques [nécessaires] pour passer son chemin contre Apopi, grâce aux incantations d'Isis et aux incantations de Samsou[7]. — Le nom de la porte de cette cité que franchit ce Dieu Grand est *Routi-Osiri* (Portail d'Osiris). Le nom de cette localité est *Tophit shetaït* (Retraite mystérieuse), voie mystérieuse de l'Amentit,

toutefois la forme répétée *i i* n'est pas une faute de copiste ancien ou moderne, pour *i* suivi de la plume.

1) Le serpent qu'on voit derrière *noutîrou* n'est pas le pronom de la troisième personne, mais le déterminatif des dieux représentés chacun par un serpent.

2) Ecrit *roou*, comme le pluriel de *ro* bouche, pour *ariou*.

3) La légende, interrompue brusquement, reprend de l'autre côté de la porte.

4) *Khopriou mâkou Khopri r sorekou senou*, lit. : « Se produisent les enchantements de Khopri pour qu'ils respirent. »

5) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, quatrième partie, pl. XXXIX-XLII.

6) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, quatrième partie, pl. XXXV, l. 210-213.

7) Les Papyrus montrent que telle est dans ce cas la lecture du signe lu ordinairement *Sar* ou *oïri* ; Samsou est Thot.

à travers laquelle ce Dieu Grand voyage en sa barque secrète. — Lorsqu'il passe sur cette voie, sans courant, sans halages, il navigue grâce aux incantations d'Isis et aux incantations de Samsou, grâce aux charmes de la bouche de ce Dieu lui-même, dont l'effet est de mettre en pièces[1] en l'autre monde, pour ce cercle, le serpent Apopi dont la place est au ciel. — Si l'on fait cela selon le modèle qui est dessiné sur le nord de la maison mystérieuse en l'autre monde, cela sera utile au ciel et sur la terre; celui qui saura cela sera un mâne glorieux auprès de Râ. Si l'on fait ces incantations d'Isis et ces incantations de Samsou, ceux qui les feront seront de ceux qui repoussent Apopi loin de Râ, dans l'Amentit, et si on les fait sur terre l'effet sera le même; celui qui saura cela sera de ceux qui sont dans la barque de Râ au ciel et sur la terre, mais celui qui ne connaîtra pas ce tableau[2], ne saura pas repousser *Neha-ho*. Or l'étendue du domaine du serpent *Neha-ho* dans l'autre monde est de quatre cent quarante coudées[3] en largeur et en longueur, et il la remplit de ses replis, mais on lui réserve un espace où le Dieu Grand ne voyagera pas sur lui[4], lorsqu'il passera son chemin vers la Retraite d'Osiris, car ce Dieu Grand navigue en cette cité sous forme du serpent *Mehni* (l'enveloppeur). — Quiconque sait cela sur terre sera de ceux dont le serpent *Neha-ho* ne boira point l'eau; l'âme de qui sait cela ne sera point livrée aux violences des dieux qui sont dans ce cercle, mais quiconque sait cela sera de ceux dont le crocodile *Abou-shâou* (Corne des sables) ne mange point l'âme[5]. Le nom de l'heure de la nuit qui guide ce Dieu Grand en cette cité est *Khosfit-haou hosqit Neha-ho* celle qui repousse Haou et tranche Neha-ho. » Cette région avait des périls spéciaux que notre texte énumère longuement : elle manquait d'eau, et le passage où il est

1) Lit. : « Qui font coupements d'Apopi. »

2) *An ând-rokh samou pen at-rokh-f ni khosfi nehaho*, lit. : « Est le privé (le manquant) de connaître ce tableau, ne connaissant pas de repousser Neha-ho », avec une allitération voulue entre le mot *ândou* et la négation *at*, prononcée peut-être à la mode archaïque *anti*, *antou*.

3) Les Papyrus donnent 450 (Pierret, *Inscriptions*, t. I, p. 114; Lanzone, *Le Domicile des Esprits*, pl. XI, l. 95).

4) *Iritou âzit-f ero-f at-âpôpou noutir pen âa hi-ro-f*, lit. : « Est fait un champ de lui pour lui ne point passer ce dieu Grand sur lui, etc. »

5) Pierret, *Inscriptions*, t. I, p. 112-115; Lanzone, *Le Domicile des Esprits*, pl. XI, l. 78-97; Dévéria, *Catalogue*, p. 25-26.

dit que le serpent Neha-ho n'avalera point l'eau de qui sait les incantations nécessaires semble indiquer que ce manque d'eau était l'œuvre du serpent *Neha-ho* (à la face de tempête). Pour naviguer, il fallait donc au Soleil des moyens nouveaux et la magie les fournissait : grâce à Isis et à Samsou, la barque passait dans un chenal que le serpent Neha-ho, frappé d'immobilité et tailladé à coups d'épée, ne pouvait plus obstruer et arrivait à la Retraite, à la Châsse d'Osiris.

L'édition illustrée met en action ce que l'*Abrégé* se contente de raconter. Elle débute par trois colonnes verticales de renseignements généraux : « La Majesté du Dieu Grand pénètre dans la *Retraite d'Osiris*, et la Majesté de ce Dieu Grand adresse la parole pour cette *Retraite* aux dieux qui sont en elle, et ce Dieu fait les pratiques [nécessaires] pour passer son chemin contre Apopi, grâce aux incantations d'Isis et aux incantations de Samsou. Le nom de la porte de cette cité que franchit ce Dieu Grand est *Routi-Osiri*. Le nom de cette localité est *Tophit-Shetaït*. Le nom de l'heure de la nuit qui guide ce Dieu Grand en cette cité est *Khosfit-haou hosqit-neha-ho*[1]. » Sur le registre du milieu, la barque solaire apparait comme d'habitude; mais quelques changements se sont produits à bord, qui sont appropriés aux périls de la région. La charpente de la cabine est remplacée par un long serpent sinueux qui relève la tête en avant : c'est *Mehni*, le défenseur d'*Afou*. La « patronne du bateau », qui se tenait, coiffée de ses cornes, immédiatement avant la cabine, a mis sur sa tête le siège d'Isis et s'est placée à la proue, d'où elle récite ses incantations en allongeant les bras; enfin Sa a pris la place de la déesse le long de la cabine, et s'est transformé en *Samsou*, le magicien, comme l'indique le nom tracé en petits hiéroglyphes au-dessus de sa tête. « Ce Dieu Grand navigue en cette cité, en la voie du cercle d'Osiris, grâce aux récitations des incantations d'Isis et des incantations de Samsou, pour passer son chemin contre Neha-ho. Si on fait ces incantations d'Isis et ces incantations de Samsou, on repoussera Apopi de Râ, selon ce qui est tracé à l'Occident, dans la maison mystérieuse de l'autre monde[2], et si on les fait sur terre, l'effet sera le même ; celui

1) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, quatrième partie, pl. XLIII. Le texte de cette heure n'est pas reproduit sur le cercueil de Nectanébo Ier.

2) Le texte est écrit en abrégé et peut-être fautif. Je lis : *ni khosfou Apopi hi Râ* (au lieu de *t Râ*), *m kadou* (?) *ni Amenti m Amonit nte douaout.*

qui fera cela sera de ceux qui sont dans la barque de Râ, au ciel et en la terre, mais celui qui ne connaîtra pas ce tableau ne saura pas repousser *Neha-ho.* » L'espace qui s'étend devant la barque est rempli par « le canton de *Neha-ho* dans l'autre monde, qui a quatre cent quarante coudées en largeur et en longueur, et remplit son canton de ses replis; mais on lui réserve un espace où le Dieu Grand ne voyagera pas sur lui, lorsqu'il passera son chemin vers la *Retraite d'Osiris*, car ce Dieu Grand navigue en cette cité sous forme du serpent *Mehni.* » Ce dernier trait n'est pas exact, puisque le dieu garde sa tête de bélier et son corps d'homme, mais il est facile d'en expliquer le sens : la cabine est close, et ce que les habitants de l'heure, amis ou ennemis, aperçoivent du Dieu, c'est la tête et le corps du serpent Mehni qui le recouvre et l'enveloppe. *Neha-ho* fait face à la barque : *Neha-ho* n'est qu'un nom d'Apopi, l'ennemi du Soleil. Il est étendu de son long, le corps traversé de six épées, retenu au cou par la déesse *Selkit*, l'étrangleuse, à la queue par le dieu *Hri-tasou-f* (le chef de ses glaives), qui le lient de bandelettes solides. « Celui qui est en ce dessin, Apopi, parcourant son pays qui est dans l'autre monde — *Zaou* (le Gué) est le nom de ce canton, — il a quatre cent quarante coudées de long et de large ; c'est sa voix qui guide les dieux vers lui. Quiconque est avec le serpent[1], quand ce Dieu Grand entre dans cette cité, — car *Afou* s'arrête en face de la terre *de Neha-ho*, pouvant passer sur lui, mais cependant Selkit est à la tête [du serpent] et *Hri-tasou-f* jette son lacs destructeur à ses pieds, après qu'Isis l'a dépouillé [le serpent] de ses incantations et Samsou de sa force, — le dieu le fait profiter de leurs charmes[2]. Quiconque sait cela sur terre est de ceux dont *Neha-ho* ne boit point l'eau. » Cet obstacle franchi, le Soleil arrivait à la Retraite et à ses gardiennes. Nous savons qu'Osiris

1) *Aouf namaf.* Ici, comme en beaucoup d'autres endroits de nos textes, la préposition composée *n-am* est l'équivalent du copte *nem,* avec : *f* désigne dans le second cas le serpent. Le scribe paraît avoir voulu dire que tout mort, qui est arrivé au domaine de la septième heure et se trouve là avec le serpent, doit profiter, pour passer, des incantations faites par Isis pour Râ.

2) La phrase est fort difficile à comprendre. Je la traduis mot à mot comme il suit : « Celui qui est avec lui, lorsque ce dieu Grand entre cette ville, se fixe Afou en face terre (*âm kher âfou khoft to*, ce mot *to* désignant la contrée que possède *Neha-ho*, comme plus haut, *to-f*) pour voyager sur lui, mise *Solkit* (avec le déterminatif du *gosier*, au lieu de *h* qui ne signifie rien) à la tête, *Hri-tasou-f* il donne le lasso destructeur à ses jambes, après qu'a arraché (*nohmou*) Isis les

avait, à l'époque classique, quatre âmes figurées par quatre béliers, par le bélier à quatre têtes, par le taureau de l'Occident à quatre cornes, par les quatre éperviers : cela suppose autant de corps, et en effet la Retraite, ou mieux la Châsse, d'Osiris, se composait de quatre Retraites ou de quatre châsses quadrangulaires, surmontées de deux têtes affrontées posées chacune à un bout du coffret. A l'intérieur, un tas de sable, un véritable tumulus, cache le corps du Dieu, et la forme même de cette sépulture indique combien est ancienne l'idée exprimée par ce tableau : la première châsse « renferme l'image de Toumou[1] », la seconde « renferme l'image de Khopri », la troisième « renferme l'image de Râ », la quatrième « renferme l'image d'Osiris ». Chaque châsse était gardée par une déesse armée d'un couteau. « Ce sont les déesses[2] qui tranchent Apopi dans l'autre monde et qui repoussent les ennemis de Râ; celles qui sont en ce dessin avec leurs tranchoirs tranchent Apopi chaque jour. » Voilà pour les déesses. La légende des châsses n'est pas moins claire : « Ce sont ici les talismans mystérieux de l'autre monde, les coffres des têtes mystérieuses. Ceux qui ont atteint ce canton, les têtes [qui sont dans les coffrets en] sortent, lorsqu'elles entendent [la voix de Râ], puis elles disparaissent[3] après que ce Dieu Grand a traversé cette cité; . . . .[4]. » Deux personnages, un homme et une femme debout, complètent la garde des châsses et terminent le registre[5].

incantations, Samsou la force, il [le Soleil] donne [aux morts] des incantations d'Isis et de Samsou pour que les morts puissent passer comme lui. »

1) Dans la légende de cette châsse et dans celle des trois châsses suivantes, la préposition *khri* est écrite une fois avec l'orthographe ordinaire, une seconde fois par le signe des cornes.

2) Lire : *Noutritou pe nakitou apôpi.*

3) [*Ntesenou*] *âmou-kher-senou samou-senou*, litt. : « elles mangent leur propre forme. » Cette phrase revient plusieurs fois dans des descriptions d'objets ou de génies appartenant à l'autre monde. Le sens en est facile à saisir. Ces objets, ici les châsses, sont animés par des génies qui, en temps ordinaire, se dissimulent à l'intérieur et demeurent invisibles. Quand le soleil passe, ils sortent leurs têtes, les têtes humaines figurées sur le tableau et décrites dans l'inscription, pour apercevoir le dieu et le saluer : quand le dieu a passé, *ils mangent, ils avalent leur propre image*, ou, moins métaphoriquement, ils ramènent la tête à l'intérieur et redeviennent invisibles.

4) Plusieurs colonnes, détruites ou mutilées, ont été rétablies d'après d'autres passages de sens analogue.

5) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, quatrième partie, pl. XLIII-XLVI.

Le registre supérieur est surmonté d'une ligne d'hiéroglyphes dont le texte est emprunté à l'*Abrégé* : « Voie mystérieuse de l'Amentit, sur laquelle ce Dieu Grand voyage en sa barque secrète. — Lorsqu'il passe sur cette voie sans eau, sans halages, il navigue grâce aux incantations d'Isis et aux incantations de Samsou, grâce aux charmes de la bouche de ce Dieu lui-même dont l'effet est de mettre en pièces, en l'autre monde et pour ce cercle, Apopi dont la place est au ciel. — Si l'on fait cela selon le modèle qui est dessiné sur le nord de la maison mystérieuse en l'autre monde, cela sera utile au ciel et en terre tant qu'on vivra[1]; celui qui le saura sera un mâne glorieux auprès de Râ. » La partie gauche du registre est remplie par une scène qui représente le triomphe d'Osiris sur ses ennemis. Le dieu, appelé pour la circonstance *Afou-Osiri*, les chairs d'Osiris, est coiffé de deux longues plumes et trône, le sceptre et la croix ansée en main, sous les replis d'un serpent immense qui est une forme de *Mehni*; derrière lui sont une uræus à tête de femme, *Ankhiti* (la vivante), une déesse à tête de lionne, debout, *Hakoniti* (la crieuse), et un dieu momiforme à tête humaine, assis sur un siège et qui tient dans les mains une bandelette ou une lanière de cuir recourbée, *Shopsou* (l'auguste)[2]. Le Soleil s'adresse d'abord à ces trois personnages et les prie de le laisser passer, car « je suis venu pour éclairer [le dieu] qui est dans les ténèbres, pour introniser celui qui est dans [les anneaux de] Mehni. » Il se tourne ensuite vers Osiris « qui est en Mehni, » le « chef de l'autre monde, maître de vie, le roi de l'Amentit », et lui demande sa protection « pour passer en paix sur lui, » c'est-à-dire sur son domaine, et ne pas être confondu parmi les ennemis que le dieu fait tuer devant lui. Trois de ces derniers, agenouillés, viennent d'être décapités par un dieu à tête de tigre ou de chat; trois autres déjà liés (*Outi*) ont été renversés par un dieu à tête d'homme *Ankou* (le serreur), et attendent le même sort. « La majesté de ce dieu : « O Mânes ennemis d'Osiris « rebelles contre *Khont-douauti*, vous dont les mains sont attachées « et qui êtes liés de vos chaînes, dont les âmes sont égorgées et

1) *M to tep-to*, lit. : « En terre, étant sur terre. »

2) Un dieu de ce nom, peut-être Thot, a été représenté par Harmhabi dans le spéos de Silsilis.

« les ombres découpées[1], *Ankou* (le serreur) vous a serré de ses « cordes, si bien que vous ne pouvez jamais sortir de ses attaches. » Au delà, trois éperviers à tête humaine, tous trois coiffés du pskhent, représentent « les âmes vivantes, » probablement des dieux qui sont avec Osiris, mais les mutilations dont le texte a été l'objet ne nous permettent pas de l'affirmer. Un serpent gigantesque, qui porte, assis sur un de ses anneaux, un dieu barbu à tête humaine, les chairs de Toumou (*Afou Toumou*), termine le registre : les restes de l'inscription nous apprennent que ce serpent « lance sa flamme contre les rebelles » à Osiris, et « mange (*qaqou*) les âmes » des ennemis du dieu[2]. Le registre inférieur est rempli entièrement par une double procession de génies. Les douze premiers, couronnés d'étoiles, sont des astres et se dirigent vers un dieu à tête d'épervier, surmontée du disque solaire. « Cette figure est Hor sur son siège (*Har hi Khondou-f*). Cette image qui est en ce dessin, ce qu'elle fait en l'autre monde, c'est de passer la revue des dieux-étoiles, c'est de présider aux levées des heures en l'autre monde[3]. Hor de l'autre monde (*Har-douaouti*) à ces dieux-étoiles : « Vous qui avez le compte exact de vos chairs[4] et qui avez vos talismans, vous qui êtes unis à vos étoiles et vous dressez en faveur de Râ à l'horizon qui est en l'autre monde, chaque jour, soyez derrière lui, et que vos étoiles le guident pour traverser en paix l'Occident excellent, vous dieux [toujours] debout (*âhâïou*) qui habitez le monde terrestre, allumez pour moi vos étoiles au ciel, afin que je rejoigne le maître de l'horizon[5]. » La seconde procession, formée de femmes représentant les douze heures, tourne le dos à la première. Elle se dirige vers un énorme crocodile qui, couché sur un monceau de sable, garde l'image, le fétiche de cette heure, la « tête d'Osiris » : ce crocodile « *Abou-Shâou* au firmament » est celui qui, d'après le texte de l'*Abrégé*, ne pouvait point

1) *Ousha* (écrit par l'oiseau *Oushou*), *ni biou-tenou, askou ni khaïbit-tenou*, lit. : « Egorgés en vos âmes, découpés en vos ombres. »

2) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, IVe partie, pl. XLIII-XLVI.

3) *Irit âhâou ounnoutou*, lit : « faire les levées des heures. »

4) *Mâa ni afou-tenou*, lit : « Exacts en vos chairs. »

5) *Ntetenou* (au lieu de *nou-tenou*) *iri-tenou-ni* (au lieu de *r-tenou*) *sibouou-tenou âm*[*ou*]*-pit sout-is hotpou-*[*i*] *nib-khouti*, : « Vous donc, faites pour moi vos étoiles qui sont au ciel, alors, à savoir, je rejoindrai le maître de l'horizon. »

dévorer les âmes des morts instruits aux mystères de l'autre monde[1]. « La majesté d'*Har-douaouti* aux heures qui sont en cette cité : « O heures vivantes, ô heures étoilées, ô heures qui défendez Râ et vous battez pour le compte de *Khonti-Khouti*, vous qui prenez vos formes et vous appuyez sur vos images, levez vos têtes et conduisez ce Râ qui est dans l'horizon vers l'Occident excellent [pour qu'il passe à travers vous] en paix[2]. » Ce sont ces dieux et « ces déesses qui conduisent ce dieu grand [sur] la voie mystérieuse de cette cité. — Celui qui est en ce dessin, le crocodile *Abou-shâou*, lui, il est le gardien du fétiche de cette ville[3]. Dès qu'il entend la voix de la barque de Râ [adressée] à l'œil qui est dans sa mâchoire, la tête qui est en son pays sort ; elle disparaît après que ce Dieu Grand a passé outre[4]. — Qui sait cela, *Abou-shâou* ne mangera point son âme[5]. » Toute la partie relative au crocodile serait très obscure, sans une glose que le rédacteur a ajoutée en petits caractères près de la tête humaine : « C'est Osiris, l'œil de Râ », l'Ouza. Le soleil égyptien était poursuivi sans cesse, comme le soleil de tous les pays, par des animaux qui menaçaient de l'engloutir, serpents, pourceaux, crocodiles. Le crocodile qui monte la garde sur la tête d'Osiris était du nombre de ces monstres destructeurs. Couché sur son domaine, qui est peut-être le tumulus d'Osiris, il veille pour empêcher qu'on ne nuise au dieu. La magie peut l'enchaîner tout le temps qu'il entend la voix de Râ ; lorsque le dieu qui est « en sa mâchoire » — nous dirions « sous sa mâchoire », — a sorti sa tête de terre, il est impuissant contre quiconque vient vers lui et se présente pour aller au-delà. Les âmes qui connaissent cette particularité, profitent du moment où il est sous le charme pour passer avec le soleil, sans risquer d'être dévorées.

La septième heure n'avait qu'une importance relative, car on l'a supprimée au sarcophage de Nectanébo Ier, où la place manquait ; l'*Abrégé* s'arrête ici, et dès lors, nous n'avons plus que le texte

1) Voir plus haut, t. XVIII, p. 9

2) Le texte est incomplet ; deux ou trois colonnes ont été passées, soit par le dessinateur ancien, soit par le copiste moderne. J'ai suppléé ce qui manquait grâce aux passages correspondants des discours de Râ.

3) *Samouni nouit-tenou*, « l'image de cette ville », c'est-à-dire la tête d'Osiris.

4) *Amou kherouf samou-f* lit : « elle mange sa propre image. » Voir plus haut, p. 12, note 3, l'explication de cette métaphore.

5) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, IVe partie, pl. XLIII-XLVI.

illustré pour nous guider à travers les cinq derniers nomes de la nuit. Du moins, les papyrus viennent-ils à notre aide et nous permettent-ils de combler souvent les lacunes du texte monumental. La huitième heure est divisée en cercles, habités chacun par des dieux spéciaux et séparés l'un de l'autre par des portes. « La majesté de ce Dieu Grand pénètre dans les cercles des dieux mystérieux qui sont sur leurs sables et leur adresse la parole dans sa barque, tandis que ses dieux le halent en cette cité, grâce aux talismans secrets du serpent *Mehni*. — Le nom de la porte de cette cité est *Ahâ an ourdou-naf*. Le nom de cette cité est *Tobaït-noutîrou-s*. Le nom de l'heure de la nuit qui guide ce Dieu grand est *Nib*. . . .[1]. » Les cercles et leurs portes sont figurés aux deux registres du haut et du bas : « Cercles mystérieux de l'Occident à travers lesquels voyage ce Dieu Grand, sa barque halée par les dieux de l'autre monde. — Si on les fait selon le modèle qui est dessiné sur le nord de la maison mystérieuse de l'autre monde, quiconque les connaîtra en leurs noms sera riche en bandelettes[2] sur terre, et ne sera pas repoussé des portes mystérieuses, mais il aura les offrandes en grands tas, en vérité. » Le registre du milieu nous montre la barque solaire revenue, ou peu s'en faut, à son état primitif. Mehni recouvre encore le dieu, mais Isis a repris, avec ses cornes, sa place le long de la cabine et son titre de patronne de la barque. Huit personnages à tête humaine, les « dieux de l'autre monde qui hâlent dans la région *Tobaït-noutîrou-s*, » tirent la barque à la cordelle. « Ce dieu navigue en cette ville, halé par les dieux de l'autre monde, en sa forme mystérieuse de Mehni. Ce dieu adresse la parole aux endroits où sont tous les cercles de cette cité, ainsi qu'aux dieux qui sont en elle, et c'est leur voix (la voix des cercles) qu'il entend lorsqu'il leur a adressé la parole. Leurs figures et leurs corps se raffermissent sous [leurs] sables[3], et leurs portes s'ouvrent à la voix de ce dieu, chaque jour, puis ils se cachent [de nouveau] après qu'il a passé

1) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, IVe partie, pl. XLVII, *Description de l'Egypte, Antiquités*, t. V, pl. 40, 3.

2) *M ari* (écrit *r*) *monkhit*, lit « en gardien de bandelettes ».

3) *Aou samou-senou ni zotou-senou* [*ni-kh*]*aou-senou khritou shâou* [*senou aou*] *sibaou-senou oun ni khroou noutir pen*, lit « Sont leurs images de leurs corps établies en leurs formes qui sont sous leurs sables, et leurs portes s'ouvrent à la voix de ce Dieu. »

à travers eux. Ce qu'ils font en l'autre monde, c'est de haler Râ par les voies de cette cité. » Eux à ce dieu qu'ils halent : « Viens à ton image mystérieuse, ô notre dieu! vers toutes les syringes divines qui sont dans l'Amentit, unis-toi fortement [à elle], afin qu'il te plaise éclairer les ténèbres de ceux qui sont sur leurs sables (*Hriou shâou-senou*); unis-toi, ô Râ, à ceux qui te halent[1]. » Devant les huit dieux sont fichés en terre neuf signes bizarres, formés à l'image de l'hiéroglyphe *Shos*, qui signifie un serviteur, mais munis d'un couteau et d'une tête humaine : le signe des étoffes est placé devant chacun d'eux. Ils représentent évidemment des *serviteurs* du dieu, et les noms placés auprès d'eux indiquent leurs vertus ou leurs fonctions, *Iriou-kîmit* (formes de l'Égypte), *Hotpou-to* (paix ou union de la terre), *Amonou* (caché), *Seshtaou* (mystères), *Sokhmou-Khaibitou* (embrasseur d'ombres), *Nibourzor* (seigneur pour tout). « [Ceux qui sont en ce] dessin sur la voie où ce dieu est halé, avec leurs étoffes devant eux, en la forme [qu'a faite] le dieu [Hor] lui-même, ce dieu grand leur adresse la parole, à eux dont la vie est tout entière en ces têtes dont sont munies leurs images[2]; et quand ce dieu grand les interpelle par leurs noms, ce qu'ils font, c'est de [saisir] les ennemis de Râ en [tous] endroits de cette cité, puis de passer leurs têtes au fil de l'épée[3], après que ce Dieu a voyagé à travers eux. » En avant, quatre béliers sont rangés, chacun devant le signe des étoffes, et portent sur la tête, entre les cornes, le premier un disque solaire, le second une couronne blanche, le troisième une couronne rouge, le quatrième un disque surmonté de deux plumes. Ce ne sont pas, à proprement parler, quatre dieux, mais quatre formes de Totounen (Phtah) numérotées un, deux, trois et quatre, le numéro un répondant au bélier coiffé du disque, et le numéro quatre au bélier coiffé des plumes. « Ceux qui sont sur ce dessin en l'autre monde, avec leurs étoffes devant eux, en la forme [qu'a faite] le dieu [Hor], ce dieu [Râ] leur adresse la parole quand il est arrivé à

1) Les lacunes, qui rendent assez incertaine la fin de ce discours ainsi que le commencement du discours suivant, peuvent être comblés au moyen du texte de Nectanébo.

2) *Onkh amit-senou topou m samou-senou*, lit : « Vie qui est en eux, les têtes en leurs images. »

3) *Rât senni kher-senou topou-senou ni sifou-senou.*

eux, et eux ils adressent la parole à ce dieu de leurs voix joyeuses et mystérieuses, et ce dieu pousse des cris de joie à leur voix. Après que [le soleil] est passé à travers eux et que les ténèbres les cachent [de nouveau], ils prennent les diadèmes de Râ (le disque, les deux couronnes, les plumes) et Totounen s'unit [de nouveau] à la terre[1]. » Les cercles de cette heure sont au nombre de dix, cinq au registre supérieur, cinq au registre inférieur : toutes les portes qui mènent de l'un en l'autre ont un nom commençant par le mot *tas*, couteau. La première au registre d'en haut s'appelle *Tas-nib-zerer*... Les trois dieux qui y sont assis sur le signe des étoffes sont : « l'image de Toumou », « l'image de Khopri » et « l'image de Shou ». « Ceux qui sont en ce dessin, sur leurs étoffes, selon le mystère qu'a fait Hor, l'héritier-enfant, lorsque ce dieu [Râ] adresse la parole à leurs âmes, après qu'il est entré en cette cité des dieux qui sont sur leurs sables, on entend la voix de ceux qui sont enfermés en ce cercle comme [celle] de nombreuses abeilles[2], quand leurs âmes parlent à Râ. *Seshta* est le nom de ce cercle. » La porte du second cercle s'appelle *Tas Aâ Totounen*[3]. Les trois dieux qui y sont assis sur le signe des étoffes sont « l'image de Tafnouit », « l'image de Sibou» et « l'image de Nouit ». « Ceux qui sont en ce dessin, sur leurs étoffes, établis sur leurs sables, selon le mystère qu'a fait Hor, lorsque ce dieu [Râ] adresse la parole à leurs âmes aux lieux où ils sont, on entend la voix de ceux qui sont enfermés en ce cercle comme la voix de femmes qui crient[4], quand leurs âmes parlent à Râ. *Douaout* est le nom de ce cercle. » La troisième porte s'appelle *Tas âkhimou* (couteau des statues prophétiques), et trois divinités sont assises derrière elle, « l'image d'Osiris », « l'image d'Isis », « l'image de Hor ». « Ceux qui sont en ce dessin, sur leurs étoffes et établis sur leurs sables, selon le mystère qu'a fait Hor, lorsque ce dieu Râ adresse la

1) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, IVe partie, pl. XLVII-XLIX ; *Description, Antiquités*, t. V, pl. XL, 3 Registre moyen.

2) *Aou sotemtou khroou khetmou m qririt ten mi âfou âshou ni-ebiou*, lit : « Est entendue la voix des scellés en cette région comme mouches nombreuses de miel. »

3) *Tas hapou Totounen*, au sarcophage de Nectanébo.

4) Le texte de Séti Ier donne une version *âm*....., que je ne comprends pas ; celui de Nectanébo a *Sokrou ni s-hime*, le chant, avec frappements de mains, des femmes égyptiennes. C'est la leçon que j'ai adoptée.

parole à leurs âmes aux lieux où ils sont, on entend la voix de ceux qui sont enfermés dans ce cercle, comme la voix des hommes qui gémissent, quand leurs âmes s'adressent à Râ. *Asi-noutirou* (syringe des dieux), est le nom de ce cercle. » La quatrième porte s'appelle *Tas shotm noutîrou* : les trois dieux sont « l'image de *Ka Amentit* (taureau de l'Occident) », « l'image de *Bi-noutîrou* (bélier des dieux) », « l'image de..... *noutirou* (..... des dieux) ». « Ceux qui sont en ce dessin, sur leurs étoffes, et établis sur leurs sables, selon le mystère qu'a fait Hor, lorsque ce dieu adresse la parole à leurs âmes aux lieux où ils sont, on entend la voix de ceux qui sont enfermés dans ce cercle, comme la voix des femelles qui appellent (?) les taureaux et les maris, quand leurs âmes s'adressent à Râ. *Akebi* (le gémissant) est le nom de ce cercle. » La cinquième porte s'appelle *Tas Sama kakoui*, les trois dieux sont « l'image de l'ichneumon (*Khatiroui*) », « l'image d'*Affi* (une sorte de brochet, dont le dieu porte la tête) », « l'image de *Ari ânbi-f* (le gardien de ses deux jujubiers, un des noms de Thot cynocéphale) ». « Ceux qui sont en ce dessin, sur leurs étoffes, établis sur leurs sables, selon le mystère qu'a fait Hor, lorsque ce Dieu [Râ] adresse la parole à leurs âmes aux lieux où elles sont, on entend la voix de ceux qui sont enfermés dans ce cercle, comme la voix de Qui prie avec ferveur [1], quand leurs âmes s'adressent à Râ. *Nibit-Samou-nifou* est le nom de ce cercle. » Une dernière porte, *Tas Khaïbitou douaoutiou*, s'ouvre, au delà de laquelle une déesse se tient debout [2]. La première porte du registre inférieur est *Tas-remen-to*, et le premier cercle renferme une déesse à tête humaine, le serpent *Mehni*, replié sur lui-même, les flèches du Soleil au nombre de trois, et un homme à tête de bélier, *Nibrokhitou* (le maître des intelligents). Ce cercle paraît être une annexe du premier cercle de la rangée supérieure, et je ne serais pas étonné qu'il fallût appliquer la même observation aux cercles suivants : on dirait qu'ils sont tous une dépendance du cercle placé au-dessus d'eux. « Ceux qui sont en ce dessin, sur leurs étoffes, au mystère qu'a fait Hor, l'héritier enfant, lorsque ce dieu [Râ] adresse la parole à leurs âmes, après qu'il est entré en cette cité des dieux

1) *Nehou âa neshi-f*, lit : « le priant, grande sa violence. »
2) Lefébure, *le Tombeau de Seti Ier*, IVe partie, pl. XLVII-XLIV; *Descriptions, Antiquités*, t. V, pl. 40, 3 registre supérieur.

qui sont sur leurs sables, et lorsqu'il les salue en leurs châsses [1], on entend la voix de ceux qui sont enfermés en ce cercle comme le miaulement des chats mâles, quand leurs âmes saluent Râ. *Hotpit nibou-s* est le nom de ce cercle. » La seconde porte s'appelle *Tas-Râ Kheftiou-f* : les trois divinités sont *Nouit* (le ciel), *To* (la terre) et *Sobkou-ho* à tête de crocodile. « Ceux qui sont en ce dessin, avec leurs étoffes, établis sur leurs sables, selon le mystère qu'a fait Hor, lorsque ce Dieu [Râ] salue leurs âmes au lieu où ils sont dans leurs chapelles, on entend la voix de ceux qui sont enfermés en ce cercle comme le rugissement du Vivant, quand leurs âmes saluent Râ. *Hotmit-Khomiou* est le nom de ce cercle. » La troisième porte s'appelle *Tas-sokhmou-iriou*, mais la chambre renferme quatre personnages comme la première, quatre momies d'hommes dressées sur leurs pieds, *Hobsti* (var. de Nectanébo, *Monkhiti* le filateur), *Satiti* (le rayonnant), *Tobiti* (le pétrisseur), *Zomziti* (l'assembleur). « Ceux qui sont en ce dessin, avec leurs étoffes en face d'eux, établis sur leurs sables, selon le mystère qu'a fait Horus, lorsque ce dieu [Râ] salue leurs âmes, au lieu où ils sont dans leurs chapelles, on entend la voix de ceux qui sont enfermés en ce cercle comme les cris de guerre des champs de bataille du Nou [2], quand leurs âmes saluent Râ. *Hapou samou-s* est le nom de ce cercle. » La quatrième porte, *Tas sopdou-nasitou*, s'ouvre sur quatre autres momies, *Kakou* (les ténèbres), *Menhi*, *Zor-Biou* et *Khabs-to*. « Ceux qui sont en ce dessin, avec leurs étoffes en face d'eux, établis sur leurs sables, selon le mystère qu'a fait Horus, lorsque ce dieu [Râ] salue leurs âmes, aux lieux où ils sont dans leurs chapelles, on entend la voix de ceux qui sont enfermés en ce cercle, comme le son du cri de l'épervier divin d'Hor, quand leurs âmes saluent Râ. *Sahîrit Biou* (*àkhimou* dans le texte de Nectanébo) est le nom de ce cercle. » La cinquième porte s'appelle *Tas-Khouou*. La cinquième chambre renferme quatre uræus lovées qui sont posées sur le signe des étoffes. « Celles qui sont en ce dessin, sur leurs étoffes, établies sur leurs sables, lorsque ce dieu [Râ] les salue aux endroits où elles sont, elles qui éclairent par les rayonnements lumineux qui s'échappent de leurs

1) Corriger d'après les autres passages *em atourtiou-senou*.

2) *Mi khroou haa ni piritou m nou*, lit : « comme voix [de qui] court aux champs de bataille dans le Nou. »

bouches, mais sans sortir de leur cercle[1], et on entend la voix de ceux qui sont enfermés dans ce cercle, comme le gazouillement d'un étang de chasse [où nichent les oiseaux d'eau], quand ils saluent Râ. *Aït-tekaou* est le nom de ce cercle. » La dernière porte s'appelle *Tas amou Mîtiou m-shetaou-f;* au delà on n'aperçoit plus qu'un personnage, le dieu Nou, qui paraît présider à l'endroit où l'on anéantit les âmes en cette heure[2]. Tous ces dieux, qu'on nous représente comme munis de leurs étoffes et placés solidement sur leur sable, sont des dieux morts : nous savons, en effet, par les représentations du *Livre des Funérailles*[3], qu'on établissait la statue du mort et, par suite, le mort lui-même, sur un tas de sable, avant de commencer les cérémonies dernières de l'enterrement. C'était le rite qu'Hor avait établi pour Osiris, et qui était devenu plus tard commun à tous les morts. Sokari, le dieu des morts, était *Celui qui est sur son sable* (*Hri shâou-f*) dans la montagne libyque. Osiris avait été *établi sur son sable* à l'exemple de Sokari, et les autres dieux à l'exemple d'Osiris. La huitième heure était donc le cimetière des dieux, et le soleil y passait entre deux lignes de chapelles doubles (*Atourti*) ou de naos d'où les dieux morts le saluaient. Leurs paroles, s'ils avaient la faculté d'en prononcer, n'arrivaient pas distinctes jusqu'à lui, mais chaque cercle avait sa voix gracieuse ou terrible, que l'on comparait au bruit confus produit par une foule d'êtres animés.

La neuvième heure est, en partie au moins, sous l'influence des mêmes idées que la huitième. « Ce dieu grand pénètre en ce cercle, adresse de sa barque la parole aux dieux qui y sont, et prend à son bord les matelots qui doivent conduire sa barque pour cette cité[4]. Le nom de la porte de cette cité par laquelle ce dieu

1) *Haz kher-satiou-senou m mâdit ro-senou at-piri-senou*, lit : « Éclairant leurs rayonnements de la profondeur de leur bouche sans sortir de leur cercle. » Ce membre de phrase ne se trouve pas sur le sarcophage de Nectanébo Ier.

2) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, IVe partie, pl. XLVII-XLIX; *Description de l'Egypte, Antiquités*, t. V, pl. XL, 3, troisième registre. Le texte de Nectanébo supprime la déesse et le dieu Nou qui terminent, au tombeau de Séti Ier, les registres du haut et du bas.

3) Cfr. *Revue des Religions*, t. XV, p. 166.

4) Ce n'est qu'une paraphrase du texte égyptien : *hotpou astiou oua ni noutir pen r nouït ten*, lit. : « se joignent les matelots de la barque de ce dieu pour cette région. »

entre et pénètre sur le bassin qui est en cette cité, est *Saa-akab* (gardien de l'Océan céleste). Le nom de cette cité est *Bisit-iriou onkhit-Khopirou* (regorgeant de formes, vivant d'êtres). Le nom de l'heure de la nuit qui guide ce dieu grand est *Douaoutit mâkitit ni nibou-s* (l'habitante de l'autre monde qui protège son maître[1]). » La barque est toujours dans le même état, et la cabine d'Afou est enveloppée des replis du serpent Mehni. Devant elle marchent, la rame en main, les douze rameurs du soleil pour cette région, *Khonou*[2] (le nautonier), *Akhemi-sokou-f* (l'indestructible), *Akhem-ourdou-f* (l'immortel), *Akhem-hemi-f* (celui qui ne rebrousse jamais chemin), *Akhemi-si-f* (celui qui ne passe point), *Akhem-Komsou-f* (celui qui ne fuit point), *Khonou Ounnout-f* (celui qui navigue son heure), *Hapouti-to-f* (celui qui parcourt sa terre), *Hotp-oua* (qui est uni à la barque), *Noutir-noutîrou* (le dieu des dieux), *Za douaout* (celui qui traverse l'autre monde), *Topi*. La légende explique le tableau. « Ce dieu grand s'unit à ses nautoniers[3] pour cette cité, et ses matelots s'unissent à sa barque [où il est] en son image de Mehni. Ce dieu grand[4] adresse la parole aux dieux qui sont en cette ville, qui sont les dieux matelots de la barque de Râ, les nautoniers en la montagne d'horizon, pour qu'il arrive en l'*ârrit* orientale du ciel. Ce qu'ils font en l'autre monde, c'est de faire naviguer Râ pour cette cité, chaque jour, ils sont là pour le [service du] bassin où flotte la barque [de Râ et qui arrose] cette cité[5]; ils donnent de l'eau avec leurs rames aux mânes qui sont en cette cité[6], acclament le maître du disque, et ils font se lever l'âme [du disque] en ses formes, par leurs paroles mystérieuses, chaque jour. » Le rôle de ces matelots est double, comme on voit : tout en ramant, ils jettent de l'eau,

1) Lefébure, *le tombeau de Séti Ier*, IIe partie, pl. XV. Ce début du texte manque sur les papyrus et au sarcophage de Nectanébo Ier; il n'a pas été copié par Champollion.

2) C'est à la hauteur de ce personnage que commence la partie conservée de la copie de Champollion, *Notices*, t. I, p. 777.

3) *Hotpou-senou* (*Description*, *Antiquités*, V. 40, 4 registre moyen).

4) Le texte des papyrus du Louvre (Pierret, *Inscriptions*, t. I, p. 117; Déveria, *Catalogue*, p. 26-28) et de Turin (Lanzone, *le Domicile des Esprits*, pl. I) commence sur ces mots.

5) *Aha-senou r nit oua amit nouit ten*, lit : « Ils se tiennent pour le bassin de la barque qui [le bassin] est dans cette cité. »

6) *Ni khouou amou nouit-ten*, mais *amou* est écrit avec la plume *a* et l'eau *mou*.

avec le plat de leurs rames, aux mânes qui sont rangés sur les deux rives acclamant au passage Râ le maître du disque, et ils amènent l'âme de Râ vers le point où elle doit animer de nouveau le disque et rendre un nouveau soleil à la terre. Les deux momies d'épervier à tête d'homme, à tête d'épervier, et la vache, qui sont posées sur autant de corbeilles, représentent les dieux d'abondance : « Ceux qui sont en ce dessin dans cette cité [1], ils donnent l'abondance aux dieux qui sont en l'autre monde; quand Râ leur a donné l'abondance de pains et de cruches de bière, les dieux qui sont derrière ce dieu grand poursuivent leur voyage vers l'horizon oriental du ciel derrière lui, mais sous le nom de *Hotpou-noutîrou-douaout* (offrandes des dieux de l'autre monde [2]). » En effet, on voit à l'extrémité du tableau ce nouveau dieu, en forme de momie, qui n'est qu'un déguisement de Râ [3]. Le registre d'en haut est surmonté d'une ligne d'hiéroglyphes [4]. « Cercles mystérieux de l'Amentit où arrive ce dieu grand en l'autre monde. Si on les fait avec leurs noms à l'image du tableau qui est représenté à l'Orient de la maison mystérieuse de l'autre monde, quiconque saura leurs noms étant encore sur terre, et connaîtra leurs places (*sitou-senou*) dans l'Amentit, arrivera à sa place propre (*sit-f*), en l'autre monde, sera en tous les lieux réservés à ceux qui ont la voix juste, comme les gardiens de Râ et les Pharaons (?), et cela lui sera utile, [même tandis qu'il est encore] sur terre [5]. » La procession des divinités commence par douze figures de momies à tête d'hommes, accroupies sur le signe des étoffes, et se termine par douze déesses debout. « Ceux qui sont en ce dessin dans l'autre monde, établis sur leurs étoffes, en forme des figures qu'a faites Hor [6], à eux Râ : « Vous qui êtes enveloppés dans vos étoffes, qui êtes cachés en vos lin-

1) L'écrivain du tombeau de Séti Ier a répété deux fois, par mégarde, ce membre de phrase.

2) *Em-khet kherou-f* (var. *em khet-ro-f*) *Hotpou-noutîrou-douaout* (avec le déterminatif du dieu), lit : « derrière lui *Hotpou-noutîrou-douaout.* »

3) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, Ire partie, pl. XV-XVIII; Champollion, *Notices*, t. I, p. 777-782; Pierret, *Inscriptions*, p. 117-118; Déveria, *Catalogue*, p. 27 ; Lanzone, *le Domicile des Esprits*, pl. I; *Description*, *Antiquités*, V. 40, 4 registre moyen.

4) Elle manque dans la copie de Champollion.

5) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, IIe partie, pl. XV-XVIII.

6) Nectanébo donne *iri nni Hor*, avec l'*épervier* au lieu du signe du *chemin*, pour le nom du dieu.

ceuls, vous que Hor a enveloppés ici lorsqu'il a caché son père [Osiris] en l'autre monde qui cache les dieux, dépouillez vos têtes, ô dieux, démasquez vos faces, rendez vos devoirs à Osiris, adorez le maître de l'Amentit, soyez justes de voix contre ses ennemis chaque jour. » Ce sont les gardes du corps de ce dieu [Râ] qui défendent, par les paroles, Osiris chaque jour, et ce qu'ils font en l'autre monde, c'est de renverser les ennemis d'Osiris. — Celles qui sont en ce dessin, avec les corps qu'elles ont en l'autre monde en la figure qu'a faite Hor, ce dieu [Râ] les salue, après qu'il est arrivé vers elles, elles respirent, elles entendent sa voix; ce qu'elles font en l'autre monde, c'est de faire les récitations [de charmes] pour Osiris, c'est de saisir[1] l'âme mystérieuse par leurs paroles, c'est de faire monter la vie et la force aux lèvres de l'habitant de l'autre monde (Osiris)[2]..... » Le registre inférieur est rempli de façon analogue. Ce sont d'abord douze uræus, perchées sur le signe des étoffes et vomissant la flamme. « Noms des uræus qui allument la flamme pour le dieu qui est en l'autre monde, avec le feu qui est en leur bouche : elles ravalent leur chaleur après que le dieu [le soleil] a passé au milieu d'elles[3] » et les noms suivent en effet, significatifs du rôle que jouent ces vipères. « Celles qui sont en ce dessin en l'autre monde, avec les membres de leurs corps en flammes, elles éclairent les ténèbres en l'autre monde, auprès d'Osiris, par les flammes de leurs bouches, et produisent des massacres en l'autre monde[4]; elles repoussent tous les serpents qui sont sur terre et dont le dieu de l'autre monde ignore la nature (en d'autres termes, qui pourraient être hostiles au dieu des morts). elles vivent du sang de ceux qu'elles mettent en pièces chaque

1) *Sokhnou*, lit : « embrasser ».

2) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, IIe partie, pl. XV-XVIII, Champollion, *Notices*, t. I, p. 777-782; Pierret, *Inscriptions*, t. I, p. 115-117; Dévéria, *Catalogue*. p. 26-27; Lanzone, *le Domicile des Esprits*, pl. I; *Description*, *Antiquités*, t. V, 40, 4 registre supérieur.

3) Légende mutilée dans tous les textes, mais facile à rétablir. *Ranou [âraït]-ou sit-te[kaou]u ni [noutir] khenti douaout m nas ami-ro-senou âmou bisaou-senou m-khet âpapou noutir pen [hi] se[nou]*. Elles ravalent leur flamme comme les coffrets et le tas de sable mentionnés plus haut (cfr. p. 12, note 3, et p. 15, note 3), ravalent leur tête humaine, après que le soleil a dépassé l'endroit où elles sont.

4) Ce début, qui est mutilé au tombeau de Séti Ier, a été rétabli d'après le sarcophage de Nectanébo Ier.

jour, lorsque les incantations des morts sont mises à l'épreuve par leurs charmes mystérieux. Quiconque saura cela, verra leurs charmes sans passer par leurs flammes [1]. » Ces douze uræus sont donc des monstres propres à la neuvième heure, et différents des douze uræus que nous avons rencontrées au domaine de l'heure première : leurs flammes éclairaient le chemin du soleil, pendant le temps que le dieu demeurait dans le cercle, puis elles les ravalaient et laissaient tout autour d'elles plongé dans l'obscurité jusqu'au retour d'un soleil nouveau, vingt-trois heures plus tard. Elles étaient précédées de neuf dieux, marchant en file sous la conduite d'une momie, un bâton tordu à la main : ce sont les fellahs (*sokhittiou*) du nome. « Tous les dieux cultivateurs de cette cité ont le signe de vie et le sceptre en mains. Ceux qui sont en ce dessin avec leurs signes de vie et portant leurs sceptres, quand ce dieu grand les a salués, ils adressent [à leur tour] la parole [2] aux dieux qui sont en l'autre monde pour cette cité, ils font naître tous les arbres, toutes les plantes de cette cité. *Har hri shâou noutîrou* (Hor qui est sur les sables des dieux) est le gardien de l'image de cette contrée. » Cet Hor est le dieu-momie qui est debout en tête des dieux-campagnards [3].

Dixième heure. « Quand ce dieu grand arrive en ce cercle, il adresse la parole aux dieux qui y sont. Le nom de la porte de cette cité par laquelle entre ce dieu est *Aa-khorpou mas-iriou* (grande en principes, féconde en formes). Le nom de cette cité est *Madit qa-ouazbou* (l'Océan aux hautes berges). Le nom de l'heure de la nuit qui guide ce dieu grand aux chemins mystérieux de cette région

1) *Ni apap nte skhouou moutiou ni sheta ni khouou-senou*, lit. « au passer des incantations des morts au mystère de leurs talismans. » Autant que je puis comprendre, l'auteur veut dire que les talismans, les charmes magiques des uræus, servent à vérifier la bonté des formules d'incantation (chapitres du *Livre des Morts*, des divers *Rituels*, etc.) que tous les morts égyptiens portaient avec eux. Si ces incantations résistaient à l'épreuve, les morts passaient indemnes, sinon ils étaient détruits et servaient de nourriture aux uræus.

2) Presque tous les textes donnent ici une expression *snom moutiou* qui est inusitée. Le texte de Nectanébo donne la variante *ouaz moutiou*, qui nous permet de traduire par *adresser la parole, répondre*.

3) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, IIe partie, pl. XV-XVIII, Champollion, *Notices*, t. I, p. 777-782 ; Pierret, *Inscriptions*, t. I, p. 118-120 ; Déveria, *Catalogue*, p. 27-28 ; Lanzone, *le Domicile des Esprits*, pl. I ; *Description*, *Antiquités*, t. V, 40, 4, troisième registre.

est *Dondît ouhsît khakou-hit* (la frappeuse qui découd les obstinés de cœur[1]). Nous verrons que ce nome mérite son nom : les eaux y prédominent. La barque du soleil présente le même aspect que dans l'heure précédente, seulement le dieu tient un serpent à la main en guise de sceptre. Immédiatement en avant de la barque est un groupe formé d'un serpent à deux têtes, replié en forme de cornes et posé sur deux paires de jambes marchant en sens opposé. C'est *Zas-hoou* (le porteur de faces), et sa tête de gauche, chargée de la couronne rouge, est tournée vers une Nit coiffée également de la couronne rouge (*Shemîrti*, l'archère), et sa tête de droite, chargée de la couronne blanche, est tournée vers une déesse coiffée également de la couronne blanche. Dans la courbe décrite par le dos du serpent, *Khonti-Har*, l'épervier noir, est debout. Vient ensuite une barque basse, sur le pont de laquelle s'allonge le serpent *Onkh-to* (vie de la terre), et devant laquelle s'avancent processionnellement douze personnes divisées en trois groupes de quatre. Le premier groupe a le disque solaire en guise de tête et tient, appuyée à l'épaule, une flèche empennée, pointe en bas ; le second a la tête humaine barbue et tient une javeline courte, pointe en haut ; le troisième a également la tête humaine et tient un arc déjà garni de sa corde. Tous portent des noms appropriés à leurs fonctions, le fléchier, le piquier, l'archer, etc. « Ce dieu grand navigue en cette cité, en ce dessin, dans sa barque. Ses matelots, qui sont des dieux, le mènent rejoindre les dieux qui sont en cette cité dans l'eau de leurs rames, ils respirent grâce au son de la nage[2] de cet équipage de dieux. » — « Celles qui sont en ce dessin soutiennent de chaque côté[3] *Zas-hoou*, qui est le fils de Sokari en l'autre monde : cette figure, telle qu'elle est là, voyage à la suite de ce dieu grand vers l'horizon et entre avec lui en notre

1) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, IIe partie, pl. XIX ; Champollion, *Notices*, t. I, p. 782 ; Pierret, *Inscriptions*, t. I, p. 120-121 ; Devéria, *Catalogue*, p. 28.

2) Le verbe *Ahah*, que renferme ce passage se rapporte au mot *ahou* qui veut dire *rame*. Il signifie donc probablement *ramer*, *nager*. Le sens de la phrase me paraît être celui-ci : les habitants de l'heure, plongés dans l'eau comme nous le verrons au registre inférieur, ne respirent librement qu'au moment où le Soleil passe parmi eux, et le son que produit la rame de l'équipage divin leur rend la vie.

3) *Em remenouti zas-hoou*, lit : « à l'état d'épaulant à elles deux *zas-hoou*. » *Remenouti* est le duel féminin de *remonou*, *épauler*, *appuyer*.

monde terrestre chaque jour. » Khonthar est un de ces décans du ciel égyptien [1], et ce passage est une allusion au rôle astronomique qu'on lui prêtait, et que je ne suis pas en état de préciser pour le moment. Quant au serpent « qui vit en ce dessin, en sa barque », il fait, je crois, pendant à celui que nous avons rencontré au domaine de Sokaris [2]; « il préside aux ténèbres concrètes pour le portail de l'est, et rejoint [là] sa place, chaque jour, c'est la sentinelle mystérieuse de Khontamentit. » — « Ceux qui sont en ce dessin, avec leurs flèches, avec leurs piques, avec leurs arcs, en avant de ce dieu grand, et qui sortent avec lui vers l'horizon oriental du ciel, à eux, ce dieu grand : « Vous qui courez avec vos « flèches, qui êtes armés de vos piques, qui avez vos arcs bandés, « tuez-moi mes ennemis qui sont dans les ténèbres ; jusqu'au por- « tail de votre horizon, soyez derrière moi [3], que je rejoigne ceux « qui soulèvent ma chair [pour la mettre] dans la barque Màndit. » Ils repoussent le serpent hostile *Neha-ho* dans les ténèbres concrètes, et quand ce dieu Grand voyage en l'*ârrit* orientale de l'horizon, ils voyagent avec ce Dieu Grand à sa suite [4]. »

Le registre supérieur est surmonté d'une ligne horizontale d'hiéroglyphes : « Cercle mystérieux de l'Amentit où Khopri s'unit à la destinée de Râ, et où les dieux, les mânes, les morts sont établis en la figure mystérieuse de l'*Aougarit*. — Si l'on fait ces choses selon le modèle qui en est tracé à l'est de la maison mystérieuse de l'autre monde, quiconque connaîtra tout cela par son nom parcourra l'autre monde et le traversera sans être empêché de se réunir [à ceux qui sont] avec Râ [5]. » L'on voit, en effet, au début du registre, la naissance de Khopri : le scarabée pousse devant lui sa zone remplie de sable, sous la surveillance du dieu à tête humaine *Pânkhi*. « Ceux qui sont en ce dessin, dans l'autre monde,

1) Brugsch, *Astronomische und Astrologische Inschriften*. p. 138, n° 11. Les Grecs l'ont transcrit Χοντάρ (Goodwin dans les *Mélanges égyptologiques* de Chabas, 2e série, p. 294-174) et Χοντάρε.

2) Voir plus haut, t. XVII, p. 300.

3) *R-routi khouit-tenou-ni m-kheti*, lit : « jusqu'au portail de votre horizon à moi, avec moi. »

4) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, IIe partie, pl. XIX-XXII; Pierret, *Inscriptions*, t. I, p. 123-125; Déveria, *Catalogue*, p. 29-30; Lanzone, *le Domicile des Esprits*, pl. II-III.

5) Cette ligne manque dans Pierret et dans Déveria.

ce sont les actes des naissances de Khopri : il porte sa zone[1] pour cette cité afin de sortir vers la montagne d'horizon oriental du ciel. » Tout ici roule sur le calembourg établi dès l'origine entre le nom *Khopiri* du soleil levant et celui *Khopirrou* du scarabée. Le Dieu, représenté par un scarabée, pousse devant lui, à l'exemple du scarabée, la boule de terre où il a déposé son œuf ; seulement, comme l'œuf du scarabée-dieu est le soleil, la boule est ici la zone allongée qui sert de déterminatif à la montagne d'horizon, et de laquelle le soleil sort à son lever, dans laquelle il rentre à son coucher. Le tableau suivant représente deux serpents entrelacés, formant un seul être nommé *Maninoui*, debout sur la pointe de leur queue et supportant sur leurs têtes un gros disque solaire ; à droite et à gauche, deux petites filles portant le doigt à la bouche par le geste familier à l'enfance, font le mouvement propre à qui s'assied, celle de gauche coiffée de la couronne rouge, celle de droite de la couronne blanche. Au troisième tableau, la hache des dieux nommé ici *Konit* est debout en terre, couronnée du disque solaire, que deux femmes, à demi-assises comme les premières tiennent en équilibre. Ce sont des représentations analogues à celles qu'on a employées plus tard pour figurer le matin : le soleil, posé sur le signe de l'Orient, et soutenu par Isis et Nephthys debout de chaque côté. La légende en explique le sens. « Ces déesses, qui sont en ce dessin, celles de l'Orient sortent du serpent Maninouï, celles de l'Occident sortent de la hache *Sodfit*[2] ; elles amassent les âmes en terre, elles empilent les mânes en l'autre monde, sur cette image mystérieuse qui est là, puis elles rentrent leurs âmes[3] après que ce Dieu grand a passé au milieu d'elles. »

1) Les deux papyrus donnent la véritable leçon *nouit-f*, déterminée par la zone, au lieu de la leçon fautive de Séti Ier.

2) Je ne vois d'autre moyen d'expliquer ce passage qu'en supposant [*piri-*] *senou* derrière *amentit*, comme il est derrière *abtit*. Les mots *Orient* et *Occident* sont employés ici comme les mots *gharbî* et *charqî* en arabe d'Egypte pour désigner la *droite* et la *gauche*. On remarquera en effet que le premier groupe, celui qui est qualifié d'*oriental* est à la gauche, le second groupe, celui qui est qualifié d'occidental, à la droite du spectateur.

3) Lire *âmou kher-senou khouou* (var. *biou*)-*senou*, lit : « elles mangent leurs âmes », avec la métaphore que j'ai déjà signalée plusieurs fois (cf. p. 12, note 3, p. 15, note 3 et p. 24, note 3). Les figures de femmes sont les âmes cachées dans le double serpent et dans la hache, avant l'arrivée du soleil. Quand le soleil entre dans la dixième heure, elles sortent de leur retraite,

Autant que j'en puis juger, ce texte obscur nous montre les divinités jumelles logées dans le serpent et dans la hache, rassemblant les âmes et dévorant celles que Râ n'a point voulu sauver au moment où il passe dans le domaine de l'heure. Elles sont suivies de huit déesses, les quatre premières à tète de lionne, les quatre dernières à tête de femme, qui s'avancent le sceptre et la croix à la main, vers un cynocéphale-momie, assis sur la pointe de sa queue et qui leur présente à deux mains l'œil mystique. « Ces déesses qui vérifient l'œil d'Hor pour lui en l'autre monde, à elles Râ : « O vous dont les âmes sont puissantes par leurs puissances, « jugez l'œil d'Hor pour Hor, affermissez l'œil d'Hor pour Hor, « unissez Hor à son type [1] Hor, faites jouir Hor de son œil, fixez « sur lui son premier œil qui est entre les mains du Dieu cynocé- « phale, défendez Hor [par la voix], vous qui produisez la produc- « tion des êtres. Ce qu'elles font en l'autre monde, c'est de défendre « l'œil d'Hor pour Hor et de faire que sa lumière marche chaque « jour. » Après ce groupe de divinités qui aident le soleil à naitre chaque jour, examinant si son œil est en bon état, huit dieux dont le premier a deux rubans en guise de tête, dont le second et le troisième ont tête de chacal et d'épervier et dont le dernier *Khenti menitou-f* est une momie osirienne, coiffée de la couronne blanche, s'avancent en bon ordre jusqu'à l'extrémité de l'heure. « Ceux qui sont en ce dessin, en la forme qu'a faite Hor, tandis que ce dieu grand leur adresse la parole en leurs noms, ils s'unissent et vivent aux souffles qui sont en la bouche de ce Dieu Grand, leurs âmes voyagent derrière lui vers l'horizon, ils dépouillent les corps et brisent les enveloppes funèbres des ennemis [de Râ], et procurent leur anéantissement en l'autre monde. [2] »

Au registre inférieur, le scribe a représenté les scènes qui se passent dans les profondeurs de « l'Océan aux hautes berges ». Hor, à tête d'épervier surmontée du disque, surveille, appuyé sur

accomplissent leurs fonctions, puis se résorbent dans les serpents et dans la hache, dès que le soleil a quitté l'heure.

1) Le signe *at* qui est figuré plus haut (p. 6) entre les deux yeux d'Hor, et qui représente la matière, le corps du Soleil, d'où tous les êtres découlent sous forme de pleurs.

2) Lefebure, *le Tombeau de Séti Ier*, IIe partie, pl. XIX-XXII; Pierret, *Inscriptions*, t. I, p. 121-123; Dévéria, *Catalogue*, p. 28-29; Lanzone, *le Domicile des Esprits*, pl. I-III; Champollion, *Notices*, t. I, p. 782-786.

son bâton, les évolutions de seize personnages, les quatre premiers plongés dans l'eau (*mihiou*), les quatre suivants qui nagent couchés sur la poitrine (*agaïou*), les quatre derniers qui suivent le fil de l'eau en faisant la planche (*setasou*) : « Hor dit aux plongeurs, aux nageurs, aux flotteurs qui sont dans le Nou en l'autre monde : « O plongeurs qui brillez dans le Nou et dont les mains masquent « la face [1], vous qui nagez la face tournée vers l'eau en l'autre « monde [2] et dont les joues sont [gonflées] d'eau, vous aussi qui flottez « sur l'eau du Nou en faisant la planche [3] à la suite de vos âmes, « dont les âmes ont perdu la respiration, et qui battez l'eau de vos « mains pour la retrouver [4], parcourez le Nou [en nageant] de vos « jambes, sans que vos jambes soient repoussées, sortez en ce « bassin, descendez en ces flots, remplissez-vous du grand Hapi, « abordez à ses berges, sans que vos membres pourrissent, sans « que vos chairs se putréfient, soyez maîtres de vos bras en votre « eau, respirez [comme] je vous l'ai ordonné, car vous êtes les habitants du Nou, avec les plongeurs qui sont à sa suite, et que vos « âmes vivent [5]. » Au delà des lacs, quatre femmes sont debout, les épaules chargées d'un serpent dont la gueule s'ouvre au-dessus de leur tête. Une houlette, plantée en terre, et surmontée de la tête caractéristique de Sit, représente le gardien du domaine de l'heure, Sit, le prince éveillé : « Les divinités qui sont en ce dessin, et dont les figures vivent par la tête, elles éclairent la voie de « Râ dans les ténèbres concrètes, et quand ce Dieu sort vers « l'*Arrit* orientale de l'autre monde, Sit, le prince éveillé, voyage « avec lui [6]. »

1) *Totoui-senou mrokou hi senou*, « leurs deux mains en écartant (?) leur face ». J'ai traduit ce passage en interprétant le mot douteux *rokou* par la comparaison avec le tableau représenté au-dessous.

2) *Agaiou-ho m douaout* « flottants de face en l'autre monde. » Ici encore, j'ai paraphrasé le sens du mot *agaiou* d'après la scène figurée sous la légende.

3) Le mot *setasi* exprime le décubitus dorsal dans les traités de médecine, la position des cadavres couchés sur le dos aux champs de bataille : appliqué à des noyés ou à des nageurs, il désigne ceux qui flottent sur le dos en faisant la planche, *setasi-ho*, en levant la face vers l'air libre.

4) Lit : « qui naviguez de vos deux mains pour les atteindre » *senou* se rapportant à *nifou*. respiration, qui est au pluriel dans le texte égyptien.

5) Ce texte, détruit presque entièrement au tombeau de Séti Ier, a été rétabli d'après les papyrus du Louvre et de Turin.

6) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, IIe partie, pl. XIX-XXII ; Champollion,

La dixième heure était vouée à l'eau, la onzième l'est au feu. « La Majesté de ce Dieu arrive en ce cercle et adresse la parole aux dieux qui y sont. Le nom de la porte de cette cité par laquelle entre ce Dieu grand est *Sokhnou-douaoutiou* (celle qui embrasse les dieux de l'autre monde). Le nom de cette cité est *Ro-ni-qrîrit apit khaoutou* (bouche du cercle qui juge les corps). Le nom de l'heure de la nuit qui guide ce Dieu Grand est *Sibaït-nibit-oua khosfit sibaou m-piritou-f* (l'étoile, dame de la barque qui repousse les impies par ses sorties)[1]. » L'aspect de la barque et de l'équipage n'a presque point changé, seulement le Dieu a repris son sceptre à tête de coucoupha, et un disque solaire rouge, entouré d'une uræus, *Posditou*, est venu se poser à l'avant de la barque : la nuit pâlit, l'aube va bientôt paraître, et Posditou n'est probablement qu'un nom de l'Etoile du matin. « Ce Dieu Grand navigue en cette cité en ce dessin, et son équipage de dieux le conduit vers l'horizon oriental du ciel; l'étoile *Posditou* qui est sur sa barque guide ce dieu grand vers les voies des ténèbres claires[2]. » Douze hommes marchent en avant de la barque, portant sur leur tête le serpent *Mehni*. « Ceux qui sont en ce dessin en avant de ce Dieu Grand, qui portent Mehni sur leur tête pour cette cité et qui voyagent à la suite de Râ vers l'horizon oriental du ciel, ce Dieu les salue par leur nom et leur assigne leurs fonctions. A eux Râ : « O vous qui gardez votre serpent de vos deux mains[3], vous qui « portez droit vos têtes, dont les mains sont vigoureuses, dont les « pieds sont fermes, qui allez vos marches et courez vos rondes, « joignez-vous à vos biens pour cette *ârrit* de l'horizon oriental. »

Notices, t. I, p. 782-786; Pierret, *Inscriptions*, t. I, p. 125-127; Dévéria, *Catalogue*, p. 30-31; Lanzone, *le Domicile des Esprits*, pl. II-III.

1) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, IIe partie, pl. XXIII; Pierret, *Inscriptions*, t. I, p. 127-128; Dévéria, *Catalogue*, p. 31; Lanzone, *le Domicile des Esprits*, pl. III.

2) *Kakoui mimou*. Le mot de *mimou* se rattache à une racine *Mimi* qui paraît avoir signifié *être clair*, *s'éclaircir*, et qui est déterminée par le disque rayonnant. Les *Kakoui mimou* c'est le dilucule, les ténèbres blanchissantes du matin, par opposition aux *Kakoui-Samoui* aux ténèbres concrètes de la nuit.

3) Les deux papyrus et le tombeau de Séti Ier ont ici trois versions différentes, toutes trois également incompréhensibles, preuve que le texte est corrompu. Je lis *Saou-ntenou semou-tenou* (déterminé par le serpent) *m-totoui-tenou* « vous qui avez gardé votre image (le serpent Mehni) avec vos deux mains », ce qui répond exactement à l'aspect du tableau.

Ce qu'ils font, c'est de procurer la marche de Mehni vers cette *ârrit* orientale de l'horizon; ils se réunissent à leurs demeures après que ce Dieu Grand a traversé les ténèbres et qu'il arrive à l'horizon. » Deux grandes uræus rampent devant Mehni : la première *Sam-Sheto* (l'image mystérieuse), porte sur le dos un diadème rouge animé d'où sort une tête humaine, la seconde, *Samnebthâït* (l'image de Nephthys), porte sur le dos une couronne blanche flanquée de deux têtes humaines. « Ces images mystérieuses d'Hor, elles sont pour la seconde porte des ténèbres concrètes, route secrète de Saïs. — Tandis que ce Dieu Grand leur parle, leurs têtes [humaines] mystérieuses sortent, puis elles se résorbent de nouveau[1]. » Cette seconde porte des ténèbres, par laquelle le Soleil sortait de la nuit, mettait l'autre monde en rapport avec Saïs; aussi voit-on en avant des deux uræus qui la gardent quatre déesses, Nit la fécondée, Nit la couronnée de la couronne rouge, Nit la couronnée de la couronne blanche, Nit la jeune fille *(Nît sherit)*, debout aux limites du domaine de l'heure. « Celles qui sont en ce dessin pour cette porte, en la forme qu'a faite Hor, quand ce Dieu les salue par leurs noms, elles respirent à l'ouïe de sa voix : ce sont elles qui gardent la porte secrète de Saïs, l'inconnue, l'invisible, celle qu'on n'aperçoit point[2]. » Comme d'habitude, une ligne d'hiéroglyphes court au dessus du premier registre : « Cercle mystérieux de l'autre monde, à travers lequel voyage ce dieu pour sortir en la montagne d'horizon orientale du ciel. . . . . Si on les fait selon le modèle qui est tracé à l'Orient de la maison mystérieuse de l'autre monde, celui qui les connaît a sa portion comme Mâne arme, au ciel et en terre, en vérité. » Les tableaux qui occupent la première partie du registre ont une signification astronomique des plus marquées. Un dieu à corps humain, surmonté d'un disque solaire d'où sortent deux têtes d'hommes jumelles coiffées, l'une de la couronne

1) *Piri-kher-tapou-senou shetaou âmou-kher-senou samou-senou m-khet*, lit : « sortent leurs têtes mystérieuses, elles mangent leurs images ensuite. » Cfr. pour le sens de cette métaphore, les explications données p. 12, note 3, p. 15, note 3, p. 24, note 3, et p. 28, note 3. Elle revient encore plusieurs fois dans la suite.

2) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, IIe partie, pl. XXIII-XXVI ; Champollion, *Notices*, t. I, p. 131-133; Dévéria, *Catalogue*, p. 32-33; Lanzone, *le Domicile des Esprits*, pl. III-IV.

blanche, l'autre de la couronne rouge, *Apir-ho* (le muni de face) *maître de l'Eternité*, fait vis-à-vis à *Topoui* (Double tête) qui porte une tête à deux faces, sans couronnes. Entre les deux, sont deux serpents, affrontés, réunis par un groupe de huit étoiles [1]. Le plus long est muni de deux ailes d'épervier et de quatre jambes humaines, comme le serpent que nous avons vu dans la terre de Sokaris [2]; un dieu, à la tête humaine couronnée du disque entre les deux yeux, apparaît, les bras tendus entre les deux ailes comme pour les séparer. Le second serpent porte sur le dos un dieu-momie accroupi : au-dessus du dieu est écrit le nom *Zot-s*, au-dessous du serpent le nom *Shodou*. « Celui qui est en ce dessin (le dieu à double tête), est le gardien (l'agathodæmon) de Râ, et ne bouge de sa place en l'autre monde. » — « Celui qui est en ce dessin (le serpent à jambes humaines), quand ce Dieu le salue, une figure de Toumou sort de son échine, puis il résorbe de nouveau son image; » en d'autres termes, la figure de Toumou disparaît. « *Zod-s* elle-même [la momie] est sur la constellation *Shodou* (le second serpent); ce qu'elle fait, c'est de jeter les vies au soleil chaque jour, puis elle résorbe son image (elle disparaît) pour sa cité qui est la onzième heure, une de celles qui suivent le Dieu. » Sans rechercher quelle est exactement la constellation que les Egyptiens nommaient *Shodou* (La Tortue) [3], on voit seulement qu'elle se levait et se couchait dans la onzième heure, au moment où Toumou, le Soleil, écartant les deux ailes du gardien qui le masquaient, apparaissait et éclairait le ciel de ses premiers rayons encore incertains. Derrière ce tableau, un dieu Khnoumou à tête de bélier conduisait une procession de dix dieux à corps humains et à têtes diverses, nus et la plupart sans bras. « Ceux qui sont en ce dessin, tandis que ce Dieu Grand les salue par leur nom, [à eux Râ] [4] : « Vous « pour qui mes manifestations cachées, mes illuminations mystérieuses sont la vie de vos âmes qui se posent sur vos ombres, « vous dont l'image a les bras libres ou cachés [chacune] en sa « place secrète, vous dont la respiration est [réglée par] ma « bouche, elle respire et vous parlez, vous dont les vivres sont sur

1) Dix étoiles aux papyrus du Louvre et de Turin.

2) Voir plus haut, t. XVII, p. 302-303.

3) Brugsch, *Astronomische und astrologische Inschriften*, t. I, p. 113.

4) Tous les textes passent ce membre de phrase *An-senou Râ*, que la comparaison avec les passages analogues nous oblige à rétablir.

« ma barque dont vivent vos âmes, vous qui avez l'eau à la « garde (?) du Nou avec laquelle les habitants de l'autre monde se « lavent, poussant des acclamations, remplissez vos fonctions et « placez vos âmes à la suite de mes formes[1]. » — Ce qu'ils font en l'autre monde, c'est de faire monter les mystères de ce Dieu Grand vers la maison cachée, chaque jour, lorsqu'ils sortent avec ce Dieu Grand vers le firmament [terrestre]. » En avant de la procession rampent huit uræus assemblées deux à deux : sur l'échine de chaque couple une femme est assise, qui lève la main et semble s'en voiler la face. « Celles qui sont en ce dessin, dont les bras sont en terre et les pieds dans les ténèbres concrètes, tandis que ce Dieu leur parle à elles-mêmes, elles poussent des acclamations; elles ne bougent de leurs places, mais leurs âmes vivent de la voix des figures qui sortent de leurs pieds chaque jour[2]. Quand les ombres sortent, les vents qui naissent en l'autre monde s'écartent de la face de ces déesses. » La description n'est point claire pour nous, je crois pourtant en comprendre le sens. Nous sommes à la fin de la onzième heure, au moment où le soleil va sortir de la porte des ténèbres. Les déesses placées à cette extrémité participent d'une double nature : leurs pieds sont encore dans la nuit, mais leurs bras sont déjà sur notre terre, la brise qui se lève chaque matin à l'aube vient frapper leur face, et c'est pour se garantir de

1) La phrase est assez difficile et je ne suis pas certain d'en avoir saisi partout le sens exact. *Piriou-i* (var., *pir-i*) *amonou hai-i* (var., *hai-ni*) *shetaou á-ni ánkhou biou* (var. fautive du texte de Séti Ier, *á-ni-ánkhou-senou*) *senou sokhnou-senou hi khaibitou tenou ntetenou soshou* (var. *shetaitou*) *amonit r-totoui* (var. *r-totou*) *samou r-bou-f dosir nifou-tenou tapro-i serokou-f ni dou-tenou am*, lit : « Mes sorties cachées, mes illuminations mystérieuses, acte de vie de leurs âmes elles se posent sur vos ombres, vous ouverts cachés aux deux bras de l'image en sa place secrète, vos respirations ma bouche elle respire et vous parlez par là. » Le dieu décrit la condition des personnages auxquels il s'adresse et dont plusieurs ont, comme il le dit, les bras cachés ou coupés, dans le tableau qui accompagne le texte.

2) Les « figures qui sortent de leurs pieds chaque jour » sont les uræus sur lesquelles elles sont assises : le texte semble nous dire que les uræus sortaient d'elles, comme les têtes humaines citées plus haut (p. 12, note 3, et p, 32, note 1), sortaient des coffrets et de la couronne, ou comme certaines déesses sortaient du double serpent et de la hache (cf. p. 28, note 3). Ces déesses se nourrissaient de la voix des serpents qui sortaient d'elles : c'est viande creuse, mais nous avons vu déjà que beaucoup des habitants de l'autre monde égyptien s'en contentaient (t. XVII, p. 300, 303, etc.).

ses atteintes qu'elles étendent la main devant leur visage. Le troisième registre représente les bûchers où les ennemis de Râ se consument et les déesses qui président à la destruction. Ce n'est peut-être pas sans raison que les Egyptiens avaient placé le feu dans la onzième heure : ils avaient dù être amenés à cette conception par l'aspect du ciel au matin, et les teintes rouges de l'aurore étaient pour eux le reflet des fournaises du soleil. Hor, à tête d'épervier, coiffé du disque solaire, un tronçon de serpent à la main en guise de sceptre, veille, appuyé sur son bàton, et le grand serpent *Sit-hehou-ronpitou*, Sît l'Eternel, se tient devant lui prêt à s'élancer sur les morts qui tenteraient de s'échapper. Quatre grandes fournaises *Haitou*, remplies de charbons ardents, consument les ennemis du soleil, leurs âmes, leurs ombres, leurs têtes, sous la garde de cinq déesses, la première à tête de lionne, qui toutes sont armées du couteau et vomissent la flamme à pleine bouche. Un dernier compartiment, plus grand que les autres et rempli de feu, contient quatre hommes qui semblent y tomber la tête en bas : il s'appelle « la Vallée des Précipités » *Anit sokhdiou*. Quatre femmes debout, portant sur la tête le signe du désert (*sit*) duquel s'échappent des flammes rouges, représentent les gardiennes de cette contrée de flammes et assistent au supplice des impies. Un dieu à tête humaine, le sceptre et la croix ansée à la main, *Hri-outiou-f* les accompagne. La légende qui explique cette scène commence par un discours du soleil aux morts qu'on va détruire. « La Majesté de ce Dieu s'écrie : « Tranche et « taille, ô mon père Osiris, les corps de [mes] ennemis, les membres « des morts précipités [dans la vallée]. . . . .
« Quand mon père, après s'être affaissé, frappe vos corps de destruction, en tranchant vos mânes et vos âmes, en déchirant vos « ombres, en coupant vos têtes, si bien que vous n'existez plus, « mais que vous êtes précipités, que vous êtes jetés en vos fournaises sans échapper, sans vous sauver, les flammes du serpent « *Sît l'éternel* contre vous, les ardeurs de [la déesse à tête de « lionne] *Hrit-Kaïtoutou-s* (Dame de ses chaudières) contre vous, « les feux de [la déesse] *Hrit-haïtou-s* (Dame de ses fournaises) « contre vous, les jets de flammes de [la désse] *Hrit-nemmaïtou-s* « (Dame de ses billots) contre vous ; la déesse *Hrit-sifou-s* (Dame « de ses épées) taille en vous, elle vous découpe et vous met en « pièces, si bien que vous ne verrez plus ceux qui vivent sur terre. »

Ceux qui sont en ce dessin, en l'autre monde, celui qui ordonne de les tuer chaque jour, c'est la Majesté de Har-douaouti (le dieu à tête d'épervier). — Quant à ceux qui sont en ce dessin représentés avec les ennemis d'Osiris en l'autre monde, [avec] *Hrioutiou-f* qui est le gardien de ce cercle, ils vivent de la voix des ennemis, des hurlements des âmes et des ombres qu'ils ont jetées dans leurs fournaises[1] ».

La douzième heure n'est pas au tombeau de Séti Ier : le temps a manqué aux décorateurs pour la dessiner et pour la graver. Je crois cependant qu'il ne sera pas inutile d'en donner la description d'après les papyrus publiés de Paris, de Turin et de Boulaq. La ligne horizontale tracée en haut la définit : « Le cercle mystérieux de l'autre monde, où ce Dieu est enfanté, lorsqu'il sort du Nou et s'unit au ventre de Nouit. Si on fait cela, selon le modèle qui est tracé à l'est de la maison mystérieuse de l'autre monde, celui qui le saura étant encore en vie, cela lui sera utile au ciel et en terre. » La description est donnée d'une façon plus complète par le texte en trois lignes verticales, qui précède les tableaux. « La Majesté de ce Dieu Grand pénètre en ce cercle, qui est la frontière des ténèbres concrètes ; c'est à ce cercle que ce Dieu Grand naît en sa forme de Khopri, et Nouit est en ce cercle pour l'enfantement de ce Dieu Grand, lorsqu'il sort de l'autre monde, qu'il se pose en la barque Màdit et qu'il apparaît hors du pubis de Nouit. Le nom de la porte de cette cité est *Tonten-noutîrou*. Le nom de cette cité est *Khopir-kakoui Khâà-masitou* (les ténèbres sont le lever des naissances solaires). Le nom de l'heure de la nuit pour laquelle ce Dieu se produit est *Maa-nofritou-Rî* (celle qui voit les beautés de Râ). » La barque du Dieu est dans le même état que précédemment ; mais le disque rouge placé à la proue pendant l'heure précédente a disparu, et le scarabée de *Khopri*[2] est à l'avant pour annoncer la naissance prochaine du soleil. Douze dieux tiennent la cordelle et s'avancent, la tête tournée vers Afou, tandis que douze femmes tirent également à la cordelle un gros serpent, qui est le double de la vie des dieux, et s'appelle

1) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, IIe partie, pl. XXIII-XXVI ; Champollion, *Notices*, t. I, p. 789-791 ; Pierret, *Inscriptions*, t. I, p. 131-136 ; Devéria, *Catalogue*, p. 33-35 ; Lanzone, *le Domicile des Esprits*, pl. III-IV.

2) Ecrit *Khopi* avec chute de *r*.

Onkh-noutîrou (vie des dieux) : dieux et déesses sont les dévots *Amkhiou* du serpent. La légende nous explique cette scène d'une façon très imprévue. « Ce Dieu navigue en ce dessin à travers cette cité, grâce aux dévots de l'image mystérieuse de *Onkh-noutîrou*. Ses dieux à lui le tirent [d'abord] à la remorque, il entre à la queue du serpent et sort de la bouche du serpent, naissant [ainsi] en sa forme de *Khopri*, et les dieux qui sont dans sa barque, de même [entrent et sortent ; puis] il arrive à la face de cette image mystérieuse de la Corne du ciel, limite des ténèbres concrètes, [image] dont les deux bras ferment l'autre monde. [Alors] ce Dieu Grand pénètre à l'horizon oriental du ciel, Shou le prend et il se produit à l'Orient. » C'est l'histoire de la naissance du soleil, mais avec des détails qu'on ne connaissait point jusqu'à présent. Le Soleil mort doit revivre, afin de rentrer au monde des vivants, lui et les dieux qui l'accompagnent. Pour cela, on suppose un serpent gigantesque, qui représente en lui la *Vie des dieux* ou plutôt qui est le *Double*, l'*âme* de la vie des dieux, et où les dieux solaires pourront reprendre ce qu'il leur faut de vie pour reparaître sur terre. Le choix du serpent n'a rien d'extraordinaire : le serpent, qui fait peau neuve chaque année, et semble ainsi renaître de lui-même, était indiqué pour jouer ce rôle d'entrepôt de vie divine. Le dieu entrait cadavre, *âfou*, en lui, avec tous ses compagnons, par la queue, du côté des ténèbres, et ressortait rajeuni, *Khopri*, par la bouche, du côté de la lumière. Les douze dieux « qui sont en ce dessin et tirent Râ à la cordelle, dans les intestins d'*Onkh-noutîrou*, ce sont les dévots de Râ qui sont avec lui, formes modelées par ses mains[1], et qui naissent en terre, chaque jour, après que ce Dieu Grand est né à l'Orient du ciel ; ils entrent âmes fidèles en cette image mystérieuse de Onkh-noutîrou, ils en sortent serviteurs rajeunis de Râ, chaque jour. . . . .[2] » Ici encore, le texte nous révèle des faits que nous ne soupçonnions point. Les *Amkhouou nou Râ*, dévots de Râ, les dieux qui sont avec lui, ce sont les morts qui ont obtenu, par leurs incantations et par leurs sacrifices, de monter sur sa barque et de l'accompagner dans son voyage à travers la nuit : le mot *amkhou* désigne, en effet, les morts que la protection

1) *Khopoui totoui-f*, lit : « modelage de ses deux mains. »

2) Ici, un membre de phrase dont je ne saisis pas bien le sens : *Boutou senou pou keni tap-to tem-ran ni noutiri-f*.

d'un dieu a pourvus du bonheur d'outre-tombe. Entrés dans le serpent avec Râ, à l'état d'*Amkhouou*, c'est-à-dire de morts, ils en ressortent avec lui à l'état de *Hounou*, *hounitou*, de jeunes gens. Le passage à travers le serpent avait donc les mêmes effets pour les hommes qu'il avait pour les dieux, mais notre texte ajoute, de plus, qu' « ils naissent en terre (*em-to*), chaque jour, après que ce Dieu Grand le Soleil est né en l'Est (*em ibt*) du ciel. » Faut-il entendre par là une réincarnation des âmes, une nouvelle naissance qui ramènerait sur terre, dans un corps d'homme, une âme qui avait été désincarnée une première fois ? Le texte égyptien ne me paraît pas comporter ce sens. Il n'emploie pas l'expression *tep-to*, qui, en effet, signifie *sur terre* et s'appliquerait à une seconde vie : il emploie la locution plus vague *m-to*, en terre, parallèlement à *m ibt*, en l'Est, qui est appliqué au soleil. Il veut dire seulement ce que nous disent les stèles funéraires, que l'âme pouvait sortir en terre, pendant le jour, errer autour de son tombeau, se reposer à l'ombre de ses arbres, aller où il lui plaisait, sauf à se remettre le soir sous la protection du Soleil, à remonter sur la barque et à refaire le voyage de la nuit précédente. De même que le Soleil, elle n'entretenait son immortalité qu'à la condition de passer chaque matin par la peau du serpent : elle ne renaissait pas à la vie humaine, mais elle renouvelait sa provision de vie surhumaine, puis, comme le dit la légende, les dévôts « tels qu'ils sont [représentés au tableau] avec leurs corps humains, ils sortaient au ciel avec le Dieu Grand » et jouissaient de leur liberté pendant les douze heures du jour. La nature du serpent est definie par l'inscription tracée au-dessus de lui : « Cette forme mystérieuse de *Onkh-noutirou* est là, au logis qui lui appartient de l'autre monde, et ne va à aucune [autre] place chaque jour[1]. Ce Dieu Grand lui adresse la parole en son nom de Nâï (vipère najà). . . . . . . [2]. Il vit du son des rugissements de la terre. Les fidèles qui lui sont devoués sortent de sa bouche chaque jour. » Les déesses prenaient la place des dieux, au moment où la

1) Le texte de Turin (Lanzone, *le Domicile des Esprits*, pl. IV) dit au contraire : *hotpou nif r isit nib ra-nib*, « il est joint à toute place chaque jour. » Celui du Louvre (Pierret, *Inscriptions*, t. I, p. 142) nous donne la vraie leçon avec la négation.

2) Le passage, corrompu dans les textes que j'ai à ma disposition, semble dire que l'espace parcouru en lui par le soleil était de treize cents coudées.

barque jaillissait de la bouche du serpent, et cela nous explique pourquoi la corde qu'elles tirent sort de cette bouche. « Celles qui sont en ce dessin, elles sont pour prendre la cordelle (*nofrit*) de la barque de Râ, quand cette barque sort du serpent *Onkh-nou-tirou*, et elles halent ce Dieu Grand au ciel, le guidant (*Sam-sou*) aux voies du firmament; elles sont pour produire au ciel les brises pacifiques et les vents du large, et elles crient les vivats qui se font dans la Grande barque [du Soleil] au ciel [du monde terrestre.] »

Les représentations des deux registres latéraux confirment les conclusions qu'on peut tirer de celles du registre moyen. Le registre supérieur est rempli tout entier par deux processions alignées bout à bout, d'abord douze femmes qui semblent porter chacune un serpent sur les épaules, puis douze hommes qui s'avancent, les bras levés, dans la posture d'adoration. « Celles qui sont en ce dessin, représentées corporellement avec leurs uræus qui sortent d'elles, quand ce Dieu Grand atteint cette cité, elles sont derrière ce Dieu et ce sont les flammes de leurs bouches qui repoussent Apôpi de Râ pour l'*arrît* orientale de l'horizon; elles voyagent vers le firmament [terrestre] avec lui, en leurs places; puis elles ramènent ces dieux, après que ce Dieu Grand a passé la limite mystérieuse du ciel, et vont se remettre en leurs places. Elles présentent les dieux de l'Occident à Râ Harmakhis, et ce qu'elles font en terre, c'est de chasser ceux qui sont dans les ténèbres par la flamme de leurs uræus [lancée] derrière eux; elles conduisent Râ et frappent pour lui Apôpi au ciel. » — Les dieux ont un rôle analogue : « Ceux qui sont en ce dessin adorent ce Dieu Grand à la pointe du jour, au moment où il arrive en l'*àr-rit* orientale du ciel. Eux à Râ : « Toi qui nais ta naissance et qui « es ton être, parfait maître du ciel, que le firmament soit à ton « âme qui s'unit à lui, la terre à ton corps, maître de perfection, « toi qui navigues en l'horizon et t'unis à ta chapelle, protège ces « dieux en leurs corps, descends au firmament et reçois tes deux « âmes, grâce à tes formules magiques. » Ce qu'ils font en l'autre monde, c'est d'adorer ce Dieu Grand; ils se tiennent en cette cité et ils examinent les dieux du pays de Mafkit, acclamant Râ, après qu'il a atteint le firmament [terrestre], et qu'il se lève aux yeux des hommes pour leurs cercles. » Deux processions du même genre remplissent le dernier registre. La première comprend d'abord deux

couples de dieux élémentaires Nou et Nouit, Hehou et Hehit. « Ceux qui sont en ce dessin, représentés corporellement, ils s'unissent à Râ au ciel pour prendre ce Dieu Grand au moment où il se manifeste au milieu d'eux à l'Orient du Ciel, chaque jour. Ils appartiennent à leurs stations de l'horizon ; mais leurs formes qu'ils ont dans l'autre monde appartiennent à ce cercle. » On les voit, en effet, sur d'autres monuments, qui assistent à l'accouchement de Nouit et reçoivent le jeune soleil entre leurs bras [1]. Ils sont précédés de huit personnages, qui tiennent chacun une rame ou une pique appuyée à l'épaule et sont divisés en deux groupes par la figure du serpent *Nasimkhouf*, vomissant la flamme. « Ceux qui sont en ce dessin avec leur rame, repoussant Apopi du ciel après les naissances du dieu, ce qu'ils font, c'est de soulever le grand disque solaire en l'horizon oriental du ciel, chaque jour, et c'est ce serpent Nasimkhouf qui brûle les ennemis de Râ au matin. Ces dieux voyagent avec ce Dieu Grand vers le firmament [terrestre], chaque jour, et reçoivent leurs talismans pour cette région. » La seconde procession est formée de dix adorateurs : « Ceux qui sont en ce dessin, ils sont derrière l'image d'Osiris qui est le chef des ténèbres concrètes, et voici les paroles que leur dit ce Dieu [le Soleil], quand ce Dieu Grand passe au delà d'elle [l'image d'Osiris] : « En vie, toi qui es le chef de tes [propres] ténèbres, en vie toutes tes grandeurs ! En vie, prince de l'Amentit, Osiris, chef des Occidentaux ! Puisses-tu vivre, puisses-tu vivre, toi qui es le chef de l'autre monde, car la respiration de Râ est à ta narine, l'haleine de Khopri avec toi, tu vis et ils vivent. » On acclame Osiris, maître des vivants, et ces dieux qui sont avec Osiris sont ceux qui étaient avec lui la première fois. Ceux qui sont derrière cette image mystérieuse pour ce cercle où elle vit, ils respirent par les paroles de ce Dieu Grand en leur monde, eux-mêmes. » L'Osiris dont il est question ici est représenté par une momie, au-dessus de laquelle sont tracés les mots *Sam Afou*, image d'Afou : c'est à lui que ces dieux adressent journellement leurs hommages, comme ils le firent à Osiris « la première fois », c'est-à-dire quand le dieu venait de mourir et que Hor régla tous les détails de son immortalité, prototype de l'immortalité des âmes qui naquirent plus tard. La dernière légende nous

1) Mariette, *Monuments divers*, pl. 46, sur le couvercle d'un sarcophage où était enfermée la momie d'un des béliers sacrés de Mendès.

renseigne sur ses destinées ultérieures. « Celui qui est en ce dessin en image mystérieuse de Hor des ténèbres concrètes, c'est cette image mystérieuse que Shou soulève sous Nouit, et Agabou-Oïrou sort en terre en cette figure. » La momie d'Osiris, l'Hor des ténèbres, est identique au dieu Agabou-Oïrou et sort avec lui en l'autre monde, où Shou la supporte avec le reste du ciel sous le ventre de la déesse Nouit. La scène finale nous fournit tous les éléments de cette opération. La limite des ténèbres concrètes est représentée par un mur épais, semé de points noirs et rouges, arrondi, du milieu duquel « l'image de Shou » sort la tête en allongeant les bras. La momie d'Afou est à sa gauche, couchée le long du mur ; le scarabée de Khopri est au-dessus de sa tête. Comme le Satan de Dante, Shou appartient à deux mondes, par son buste au monde de la nuit, par son corps et par ses jambes à celui du jour. Khopri franchit le mur, la barque solaire continue sa course, toujours traînée par les déesses comme l'indique le prolongement de la corde de halage : la nuit est terminée, le jour commence et le Soleil sort de l'autre monde (*douaout*) pour entrer en notre terre (*m-to*).

J'ai déjà montré plus haut de quelle façon toutes les scènes sont rattachées l'une à l'autre. Le soleil mort est un Pharaon qui voyage à travers les douze cités qui forment le Douaout, depuis l'heure de son coucher jusqu'à l'heure de son lever. Les Egyptiens ont entrepris de décrire sa route avec la minutie de détails qui caractérise leur littérature et leur art : la géographie de ces nomes nocturnes est, en son genre, aussi complète que celles des nomes du Delta. Evidemment la conception n'est pas primitive, au moins en la forme où nous la trouvons. Les occupations du Pharaon-Soleil sont calquées exactement sur celles du Pharaon terrestre et n'ont pu être établies comme elles sont que longtemps après la fondation de la monarchie historique. Afou n'est pas un prince féodal, comme Sibou et comme les souverains antérieurs à Mini ; c'est un *souten*, un roi, comme Amon et les dieux qui sont parvenus au culte universel aux temps qui ont suivi la fondation de Memphis[1]. Le type de souverain qu'il revêt me paraît même ressembler au type du Pharaon thébain plus qu'à celui du Pharaon memphite, et, la rédaction que nous a conservée le tombeau de Sèti Ier daterait de la fin du moyen empire ou du commencement du Nouvel-Empire que je

1) Voir plus haut, t. XVII, p. 258.

n'en serais pas étonné. Mais cette composition artificielle peut et doit renfermer beaucoup d'éléments très anciens, qu'il serait important de retrouver. Je ferai remarquer tout d'abord que la première heure de la nuit est vide et n'appartient presque pas encore au domaine des morts : c'est une sorte de marche située entre l'autre monde et le nôtre. Elle contient, comme je l'ai déjà avancé plusieurs fois, le chemin parcouru par le soleil entre le moment où il avait quitté l'horizon et celui où la nuit était complète, l'heure du crépuscule. Ce n'est point caprice ou singularité si les Egyptiens l'ont représentée comme étant vide et ne renfermant pas, pour ainsi dire, de population qui lui fût propre. Tous les peuples ont placé de la sorte, entre le monde des vivants et le monde des esprits, un espace désert que les morts devaient traverser, parfois à grand'peine, avant d'arriver à leur demeure dernière[1] ; seulement les Egyptiens, dominés par l'idée astronomique, ont défini l'étendue de ce territoire neutre et l'ont évaluée à la grandeur d'une heure de la nuit. Le Douaout réel ne renferme donc, à proprement parler, que onze divisions habitées par les morts.

Si l'on examine ces onze divisions, on reconnaîtra bientôt que deux d'entre elles, la quatrième et la cinquième, forment à elles seules un monde complet. Les Egyptiens le savaient si bien qu'ils les ont parfois supprimées dans leurs éditions de notre livre, ainsi, au cercueil de Nectanébo Ier. J'ai déjà fait observer que ce monde, le *Ro-staouou*, est tout entier sous la protection de Sokari dont il est *la terre* (*to*), le domaine. C'est là une indication d'origine, et tous les faits que j'ai pu relever jusqu'à présent me confirment dans la pensée que les tableaux consacrés à ces deux heures nous font connaître, au moins dans ses lignes principales, l'idée que les Egyptiens qui habitaient Memphis et les environs avaient de l'autre monde, à une époque très reculée. Ainsi, la nécropole de Memphis s'appelait plus spécialement Ro-staouou[2], et ce nom, tout en s'expliquant naturellement par la forme des tombes memphites et de leurs couloirs taillés dans le rocher, est trop voisin du mot *sitou*, par lequel on désignait le désert, la montagne où l'on enterrait les morts, pour que l'allitération entre *staouou*, prononcé peut-

1) Voir les récits de ce genre qui ont été réunis par E. B. Tylor, *la Civilisation primitive*, t. II, p. 59 sqq.

2) Brugsch, *Dictionnaire géographique*, p. 765-766.

être *sitaouou*, et *sitou* n'eût pas amené bientôt une alliance intime entre l'idée de la montagne funéraire et celle de la nécropole creusée dans la montagne. De là, le titre de *Hri-shaouf*, *Celui qui est sur ses sables*, donné à Sokari et à ses sujets, dieux ou hommes[1] : le sable, le désert, et la montagne ne font qu'un en Egypte. Le séjour de Sokari était donc une chambre de carrière ou un puits de mine *Khri-noutir*, une grotte *Ammah*, où il tenait assemblés les mânes *Khouou*, les ombres blanches, les reflets ou doubles *kaou*, les ombres noires *Khaïbitou*, de ceux qui avaient été enterrés selon les rites de sa religion. L'étendue de ce royaume et sa position peuvent être déduites des indications qui nous sont fournies et par notre livre et par d'autres documents. Il occupe deux heures de la nuit, les deux premières du second quart : il était donc dans la partie septentrionale de la région ouest de l'univers. Si nous consultons les textes où il est question de géographie religieuse, nous verrons qu'à partir du Fayoum, une série presque ininterrompue de localités funéraires portent des noms qui nous montrent la prédominance du culte de Sokaris. A l'entrée du canal qui fait communiquer le Fayoum avec le reste de l'Egypte, près d'Illahoun, se trouvait *Hâsokari* qu'on appelait aussi *Pi-bi-ni-Osiri* (la maison de l'âme d'Osiris[2]). A quelques lieues au nord, on rencontrait une *Pa-Sokari-shaz*[3], qui, si elle n'est pas identique à Meïdoum et n'en marque pas la nécropole, est du moins à très peu de distance de ce village. A Memphis même, la nécropole était naturellement sous l'invocation de Sokaris et le temple de ce Dieu a donné son nom au village actuel de Saqqarah[4]. Ces renseignements s'accordent avec le passage du *Livre des morts* où il est dit que l'entrée du *Ro-staouou* est à *Anroudouf*, c'est-à-dire vers la nécropole d'Héracléopolis magna[5]. La région s'étendait jusque vers la Méditerranée, et y touchait peut-être, s'il est vrai que la localité de *A-Shâou*, consacrée à Sokaris, soit Ramleh, près d'Alexandrie[6]. La diffusion du culte de Sokar-osiri avait répandu le nom de Sokaris

1) Voir plus haut, t. XVIII, p. 21.

2) Mariette, *les Papyrus égyptiens du musée de Boulaq*, t. I, pl. IV; Brugsch, *Dictionnaire géographique*, p. 169-170.

3) Brugsch, *Dictionnaire géographique*, p. 82, 759.

4) Brugsch, *Dictionnaire géographique*, p. 758-759.

5) Livre des Morts, ch. XVII, l. 23-28, (édit. Naville, pl. XXIII).

6) Brugsch, *Dictionnaire géographique*, p. 772, 1332.

sur toute l'Egypte, et l'on trouve à Abydos[1], à Thèbes[2], des Ha-Sokaris. Mais Memphis et la région environnante, d'Héracléopolis à Saïs, était le lieu d'origine et le domaine propre du dieu. La raison pour laquelle on a mis la terre de Sokaris à la quatrième et à la cinquième heure est donc, je crois, de nature purement géographique. Le soleil mort, sortant du jour à un point déterminé, longeait l'Egypte en remontant vers le nord, au dehors de notre monde. Ce point de sortie était la *Fente* située à l'ouest d'Abydos, d'après l'opinion la plus répandue ; mais il devait varier selon les localités, et l'on conçoit que le sacerdoce Thébain, arrivé presque à imposer son dieu Amon à l'Égypte entière, ait pu songer à déplacer l'entrée de l'autre monde pour la mettre à Thèbes ou dans les environs. Si, comme je le pense, notre *Livre* nous est parvenu en rédaction thébaine, il n'y a rien d'étonnant à trouver trois heures entre le moment où le soleil entre dans l'autre monde et celui où il arrive à la porte du Ro-staouou : trois heures de Thèbes à Héracléopolis magna nous donnent, pour le domaine de chaque heure, une quantité de terrain sensiblement égale à celle que nous fournissent deux heures d'Héracléopolis magna à Saïs ou au voisinage de Saïs. Je suppose donc que le scribe, arrivant à la hauteur de Memphis, n'aura trouvé rien de mieux que de prendre en bloc l'*Ammah*, le *Ro-staouou*, memphites et de les intercaler tels quels dans son œuvre. Comme la nature particulière de cet enfer memphite ne se prêtait guère à une adaptation intime avec la conception solaire qui prédomine dans notre livre, il a eu recours à un compromis pour concilier Afou et Sokaris. Il a divisé son théâtre en deux étages superposés : Afou passe dans la moitié supérieure, Sokaris reste dans la moitié inférieure. Afou ne pénètre pas dans les voies mystérieuses du Rostaouou, il ne voit pas le dieu dont il effleure le domaine, ni les dieux ou les morts qui l'habitent. Sokaris et ses sujets ne le voient pas davantage, mais ils entendent sa voix, et lui entend leur voix qui le guide. Je renvoie, pour la description de ce royaume et de ses habitants aux pages où j'ai traduit les inscriptions et expliqué les tableaux[3] ; il est inutile de répéter ici à la moderne ce que les

1) *Ha-Sokarit* (Brugsch, *Dictionnaire géographique*, p. 759.)
2) *Tou hri p-shâ* la montagne de celui qui qui est sur le sable, c'est-à-dire de Sokaris (Brugsch, *Dictionnaire géographique*, p. 773.)
3) Voir plus haut, t. XVII, p. 295-310.

expressions rudes et sombres du texte égyptien nous laissent deviner de cette *terre de Sokaris*, le seul des autres mondes égyptiens auquel on ait quelque droit d'appliquer notre terme d'*enfer*. La façon dont les théologiens ont utilisé les données de la tradition memphite pour les rattacher tant bien que mal à la conception solaire est assez ingénieuse. Sokaris est la mort, la nuit; c'est un corps momifié et plongé dans les ténèbres. On a supposé que ces ténèbres cachent l'éclosion d'un nouveau corps vivant du dieu. Arrivée à un certain endroit de la cinquième heure, la barque solaire passe au-dessus de la zone où Sokaris se tient caché et lui adresse la parole; à sa voix, un scarabée, emblème de naissance et symbole du soleil nouveau, sort des ténèbres étendues au-dessus d'Afou et vient se poser dans la barque. Tout considéré, je ne pense pas que cette imagination appartienne aux rédacteurs thébains de notre livre. Je la reporterai plutôt à une époque où la fusion de Sokaris et d'Osiris étant déjà complète, et, par suite, le Soleil mort devenant un sujet de Sokaris, la *terre de Sokaris* ne formait pas seulement une ou plusieurs des étapes de la barque solaire dans l'autre monde, mais était l'autre monde entier. Il fallait alors que le Soleil fît dans la terre de Sokaris toutes les opérations qu'exigeaient ses renaissances perpétuelles. On comprend pourquoi l'apparition du scarabée se produit dans la seconde moitié de la seconde heure attribuée à Sokaris par notre livre: le point où elle avait lieu marquait les derniers moments de la nuit, l'endroit où le Soleil mort commençait à sentir l'approche du jour. Nous rencontrons en effet, dans la rédaction thébaine de notre livre, un autre passage où le scarabée apparaît et monte sur la barque, au commencement de la douzième heure, et cette seconde apparition du scarabée n'aurait aucune raison d'être, si nous avions devant nous une œuvre d'une seule venue: elle s'explique fort bien, au contraire, si l'on admet que les tableaux de la quatrième et de la cinquième heure formaient, à l'origine, une représentation complète des destinées du Soleil, pendant toute la durée de la nuit, et ont été intercalés tels quels dans le livre des scribes thébains. Les autres détails astronomiques de ces deux tableaux, le transport de l'Œil de Sokaris et son élévation par Thot et Hor, l'apparition du triple serpent portant les quatorze têtes étoilées, la figure du dieu Khopri à tête humaine, enfin la présence de la grosse étoile isolée qui ne peut-être que l'étoile du matin à la porte de sortie de la cinquième

heure, deviennent aisés à comprendre dans cette hypothèse. Je crois donc pouvoir distinguer dans l'histoire de la *terre de Sokaris*, trois périodes au moins : 1° Celle où Sokaris, seul ou identifié avec Osiris, est souverain maître en son domaine, et où ce domaine ne contient aucune allusion aux mythes solaires; 2° celle où la terre de Sokaris élargie est devenue le domaine entier de la nuit, et voit s'accomplir toutes les phases de la course nocturne du Soleil, depuis son entrée dans les ténèbres jusqu'à sa sortie des ténèbres ; 3° celle où la terre de Sokaris, ainsi modifiée par l'élément solaire, cesse de représenter le domaine entier de la nuit pour n'être plus qu'un sixième du Douaout. Les deux premières conceptions me paraissent être surtout memphites d'origine, la dernière me paraît être la version thébaine de la seconde version memphite.

Le groupe des heures de Sokaris est d'un aspect si original, les dessinateurs l'ont caractérisé de tant d'attributs particuliers qu'on ne peut le méconnaître, même au premier coup d'œil. Je n'en dirai pas autant des autres groupes, du moins en l'état actuel de nos connaissances. Je crois pourtant reconnaître d'une façon bien nette à la suite de la *Terre de Sokaris*, une région qui s'étend sur quatre heures consécutives, la sixième, la septième, la huitième, la neuvième, et qu'on pourrait appeler d'une façon générale, les *Terres d'Osiris*. Les caractères en sont moins vivement marqués que ceux du groupe précédent; on peut cependant les discerner sans trop de peine, au moins pour les deux heures du milieu, la septième et la huitième. La septième heure renferme les quatre corps, la huitième les quatre âmes d'Osiris, mais ici la superposition et la confusion des mythes ont été si grandes qu'il faudrait pour tout expliquer plus d'espace que je n'en ai pour terminer cet article déjà si long : je m'efforcerai donc de ne dire que le strict nécessaire. J'ai déjà cité plus haut le passage ou Plutarque affirme que les dieux égyptiens avaient sur terre des tombeaux où reposaient leurs corps, tandis que leurs âmes étaient au ciel dans les etoiles [1]. Ce témoignage de l'auteur grec est confirmé par de nombreux monuments : pour n'en citer qu'un exemple, un tableau gravé sur le sarcophage d'Onkh-hâpi, à Marseille, représente le tertre couronné de quatre arbres où dormait Osiris d'Abydos, et nous apprend qu'il renfermait

1) Voir plus haut, t. XVII, p. 263.

« la pourriture, la charogne[1] » du dieu. Ces tombeaux d'Osiris attiraient la foule des dévots et c'était acte pieux que de se faire enterrer auprès d'eux, même à l'époque romaine[2]. Les premiers paradis osiriens étaient nécessairement situés autour du tombeau d'Osiris, de ce tombeau qu'Hor avait disposé pour son père et où le dieu vivait, grâce aux opérations magiques de sa femme et de son fils. Des gardiens, serpents, bêtes, ou dieux à forme humaine, veillaient sur lui et détruisaient tous ceux qui, approchant et désirant partager sa félicité, ne donnaient pas les mots de passe et ne prouvaient pas ainsi qu'ils étaient les serviteurs d'Horus. Mais, à partir d'une époque très reculée, Osiris n'était plus déjà un dieu un : il avait quatre âmes et quatre corps, répondant chacun à une des quatre maisons du monde, et auxquelles on donnait des noms différents. Nous savons, par exemple, que le bélier adoré dans la ville de Mendès, le lieu d'origine d'Osiris, était l'âme d'Osiris et représentait quatre béliers inférieurs qui répondaient, l'un à l'âme de Toumou, l'autre à l'âme de Shou, l'autre à l'âme de Râ, l'autre à l'âme d'Osiris; les noms variaient, et l'on pouvait avoir l'âme de Khopri, par exemple, au lieu de celle de Shou, mais le nombre ne variait jamais, non plus que la tradition qui faisait de ces quatre âmes et de ces quatre dieux l'âme d'Osiris. Les scènes que les théologiens ont choisies pour en remplir la septième heure se rattachent toutes à cet ordre d'idées de la façon la plus intime. Au registre supérieur, c'est la *Chair d'Osiris* (*Afou-Osiri*) qui trône, enveloppée d'un serpent, et sous la garde d'une uræus à tête humaine, tandis que devant elle d'autres gardiens lient et décapitent les « ennemis d'Osiris », c'est-à-dire les mânes qui ne connaissent pas les formules et ne peuvent pas prouver qu'ils sont parmi les serviteurs d'Hor. Au registre inférieur, le tertre où repose Osiris est figuré, gardé par un crocodile monstrueux, et la tête du dieu apparaît à côté de la gueule du crocodile, tandis que les heures et les astres, hommes et femmes, font bonne garde sous la surveillance d'Horus. Dans les deux cas, Osiris est unique : au registre du milieu, les quatre personnes dont il se compose apparaissent. Quatre chambres ou quatre caisses magiques, gardées chacune par deux têtes humaines, renferment l'une l'image de Toumou, l'autre celle de Khopri, la troisième celle de

1) En Egyptien, *ouiti*.
2) Ps. Plutarque, *de Iside et Osiride*, c. XX, p. 34, l. 10-12, édit. Parthey.

Râ, la quatrième celle d'Osiris, c'est-à-dire les quatre formes par lesquelles passe le dieu suprême dans les mythes solaires, le soleil primordial (*Toumou*), le soleil naissant (*Khopri*), le soleil en son plein (*Râ*), le soleil mort (*Osiris*). Comme *Afou-Osiri*, le quadruple tombeau a son serpent gardien *Neha-ho*, que la légende solaire confond avec Apopi, dont le rôle est de dévorer quiconque ne sait pas les formules, et que les charmes d'Isis ont seuls le pouvoir de vaincre. Il me semble que, pour cette heure, nul doute n'est possible : c'est bien une *terre d'Osiris* qui nous est représentée, et non pas l'Amentit proprement dit, c'est-à-dire la terre d'Osiris d'Abydos, mais la terre de l'Osiris de Mendès, celle où sont établis et son tombeau et les tombeaux des quatre dieux que le développement des mythes solaires absorba en lui. Cette *terre d'Osiris* suppose sur la destinée de l'âme une conception analogue à celle qui a créé la religion de Sokaris : le dieu des morts, ici Osiris, là Sokaris, est lui-même un mort, qui vit en son tombeau et groupe autour de son tombeau les âmes de ses fidèles. Seulement, le séjour où réside Osiris n'est pas comme celui où réside Sokaris une région de grottes (*ammah*) et de couloirs (*Ro-staouou*) ; c'est une série de cercles ou de chambres fermées, placées chacune sous la dépendance d'un groupe de divinités amies d'Osiris. Ces cercles (*qririt*) occupent la huitième heure entière. Que la condition des habitants de cette *terre d'Osiris* fût analogue à celle des habitants de la *terre de Sokaris*, nous le voyons par les termes même qu'emploie l'auteur égyptien. Tous, dieux et hommes, sont appelés *Hriou-shâou-senou* « ceux qui sont sur leurs sables », comme Sokaris et les siens, et j'ai déjà montré ailleurs ce que cette expression signifie. Tous vivent à portes fermées, comme on fait dans la *terre de Sokaris*, sauf le moment où le soleil passe au milieu d'eux : le reste du temps, ils sont plongés dans l'obscurité, s'agitent à grand bruit, et le son de leurs voix, mêlées et fondues par la distance, produit comme une voix unique qui sort de chaque cercle avec un timbre différent. L'Osiris auquel appartient cet autre monde n'est donc pas encore l'Osiris Onnophris, celui qui reçoit les siens aux champs d'Ialou et leur accorde une vie de délices semblable à la vie qu'ils ont eue sur terre : c'est un Osiris farouche et ténébreux, probablement antérieur à l'autre Osiris. On comprend, à voir son royaume, que les Égyptiens n'aient eu aucune peine à l'identifier au Sokaris Memphite, et la confusion des deux divinités est marquée,

dans la huitième heure, par les noms qu'on donne aux quatre béliers, âmes d'Osiris : ils ne sont plus l'âme de Toumou, de Khopri, de Râ, d'Osiris, mais la première, la seconde, la troisième, la quatrième forme de Tanen. Je n'ai pas à insister ici sur le rôle et l'origine de Tanen ; on sait qu'il est identifié au dieu Phtah[1], et que Phtah lui-même est identifié avec Osiris par l'intermédiaire de Sokaris.

Le caractère de la septième et de la huitième heure, une fois bien établi, il devient facile de comprendre la place qui leur est attribuée ; ici encore la raison géographique a été prépondérante. J'ai montré plus haut que le domaine primitif d'Osiris était au nord de l'Egypte inclinant vers l'est[2]. Or, l'intervalle entre le point où le soleil se couche à l'ouest et celui où il se lève à l'est étant de douze heures, la fin de la sixième marque nécessairement le moment où la barque d'Afou arrive au milieu de sa course nocturne, c'est-à-dire à l'extrémité nord du monde, et le commencement de la septième, celui où elle commence à redescendre vers l'est : la septième et la huitième heure ont donc leur domaine dans la même direction où les traditions plaçaient le site des champs d'Ialou. Ces deux heures ne forment d'ailleurs que le noyau de la *terre d'Osiris* ; la sixième heure la complète à l'Occident, la neuvième à l'Orient. La sixième est comme l'antichambre du domaine d'Osiris, habitée par les momies des rois et des bienheureux, gardée par les divinités du cycle osirien et par les enfants d'Hor ; le corps de Khopri y figure dans les replis du serpent aux faces nombreuses qui veille sur lui, et d'autres emblèmes empruntés, comme les noms l'indiquent, aux religions d'Héliopolis y marquent l'endroit où reposent d'autres formes du dieu. Dans la neuvième heure, une partie des habitants sont encore enveloppés de bandelettes et placés « sur leurs sables », les autres représentent les dieux horaires : tous sont sous l'influence directe d'Osiris. Ici encore, il me semble que le groupe des quatre heures représente, quoique avec moins de netteté que pour les deux heures de Sokaris, un autre monde complet en soi, et qui n'est devenu que par artifice partie du Douaout tel qu'il est dépeint dans notre livre. Autant que j'en puis juger, la conception la plus ancienne y groupait, autour du tombeau d'Osiris, les tombeaux des

1) Voir, par exemple, les formes de Tanen qu'a réunies Wilkinson, *The Ancient Egyptians*, 2e édit., t. III, pl. XX et p. 17.

2) Voir *Revue des Religions*, t. XVII, p. 262, et t. XV, p. 273 sqq.

autres dieux et des hommes dévoués à Osiris. Les mystères solaires, en s'y mêlant, y introduisirent des images nouvelles, par exemple la figure des *chairs de Khopri* dans la sixième heure. La barque solaire, entrée dans ce monde à la tombée de la nuit, y déposait le cadavre du soleil defunt qui portait le nom de Khopri, d'après ce principe que tout soleil mort était le germe du soleil qui naîtrait après lui; elle visitait ensuite les tombeaux d'Osiris et des dieux, traversait la contrée consacrée à la réception des mânes osiriens, puis, après être sortie de ces régions de mort, recevait le soleil nouveau, dont le disque rouge, posé à la proue, commençait déjà à éclairer le nouveau jour. La restitution de cette *terre d'Osiris* est moins certaine que celle de la *terre de Sokaris*. Osiris n'était lui-même, comme nous l'avons vu, qu'un composé d'éléments très divers [1], et le domaine de l'Osiris de Mendès, tel qu'il est figuré aux quatre heures du tombeau de Séti Ier, renferme très probablement, outre les données empruntées à Sokaris, des données qui proviennent de Khontamentit et des autres dieux des morts.

Restent deux heures au commencement de la nuit, la seconde et la troisième, trois heures à la fin, la dixième, la onzième et la douzième. Les premières sont évidemment osiriennes, et, d'après les figures comme celle d'Orion qu'on y aperçoit, elles renfermaient des éléments empruntés aux mythes qui plaçaient le royaume d'Osiris dans les étoiles : c'est ce qui expliquerait pourquoi les images d'Orion et de ses acolytes sont, pour la plupart, posées sur des bateaux, à la façon des astres. Cette conception se trouve probablement mêlée à la religion de Khontamentit, c'est-à-dire à la théorie ancienne, d'après laquelle le dieu des morts d'Abydos et de la Thébaïde, Khontamentit, plus tard identifié aux Osiris, aurait été, à l'origine, un vieux soleil mort, Anhouri défunt et obligé d'aller présider dans l'autre monde à la naissance des nouveaux soleils vivants. Ces heures premières de la nuit peuvent donc se rattacher aisément au groupe formé par les sixième, septième, huitième et neuvième : c'est ce qui arrive, en effet, au cercueil de Nectanébo, où les heures de Sokaris sont retranchées entièrement. Je n'ai pas malheureusement les moyens d'observer jusqu'à quel point cette conjecture est appuyée par le témoignage des monuments. Je dois faire remarquer seulement que la place attribuée aux scènes relatives

1) Voir plus haut, t. XVII, p. 266-269.

à Khontamentit dans la composition du livre la rend assez vraisemblable. Le soleil, partant de Thèbes, comme je l'ai dit plus haut, et arrivant au Fayoum, près d'Héracléopolis Magna, au commencement de la quatrième heure, doit bien, en effet, se trouver par le travers d'Abydos pendant la deuxième heure de la nuit; de même, la prédominance des figures de Thot cynocéphale et d'Anubis, des gardiens ibiocéphales et des braves d'Osiris, dans la troisième heure, s'expliquerait par le passage du dieu le long des nomes de la Moyenne Egypte, qui sont consacrés aux dieux chacals (Lycopolites), ou à Osiris lui-même (Cynopolites). Les trois dernières heures me paraissent avoir même origine que les deux précédentes, mais renfermer une beaucoup plus grande part d'éléments solaires. Evidemment le désir d'expliquer les procédés employés par le soleil pour renaître au j ur a inspiré uniquement la plupart des scènes: ainsi, le trajet de la barque solaire à travers le serpent rénovateur, ainsi le scarabée poussant la zone qui contient son œuf, ainsi la représentation du décan Khonthar, des constellations, des heures, la présence des serpents sinueux qui protègent le soleil de leurs replis, etc.[1]. Mais ces dessus solaires sont là encore étendus sur un fond appartenant aux vieux mythes. La région des dernières heures porte, sinon tout entière, au moins en partie, le nom d'*Aougarit*, *Aougrit*[2], et les textes funéraires, en l'échangeant avec les noms d'*Amontit*, de *Khrinoutri*, etc., nous montrent qu'il a servi, comme eux, à désigner un autre monde spécial, sur lequel nous n'avons jusqu'à présent que des données confuses. Les textes de notre livre et ceux du *Livre des portes* nous obligent à croire qu'il était habité, partie par des génies aquatiques, partie par des génies enflammés, ce qui semblerait nous indiquer la conception d'une peuplade attenant à la fois à la mer et au désert. La place que l'Aougarit occupe, après les domaines d'Osiris de Mendès, nous donnerait en effet l'idée que ce mot désignait à l'origine un autre monde à l'usage des Égyptiens qui habitaient à l'est du Delta, ceux du Ouadi Toumilât, de Bubastis, d'Héliopolis, voisins du désert et de la mer Rouge. Cette conjecture pourrait être confirmée par l'intervention dans la douzième heure des *Mafkaïtiou*, c'est-à-dire des

1) Voir t. XVIII. p. 25 sqq.
2) Cfr. t. XVIII, p. 27.

dieux de la région du *Mafkaït*, des dieux du Sinaï. Le Sinaï a été, à son heure, identifié avec le mont Bàkhou, où naissait le Soleil, et marquerait en ce cas, aussi bien que le Gebel Doukhân, la fin de l'Aougarit en même temps que la fin de la nuit. D'autre part, j'ai déjà expliqué plus haut que les nuances rouges de l'aurore ont pu décider les théologiens à placer les chaudières où brûlent les ennemis dans la onzième heure[1] : les Egyptiens auraient pensé qu'elles étaient le reflet des flammes de l'enfer, visibles au moment où les chaudières s'ouvrent sur le passage du soleil. Sans attacher à ce rapprochement plus d'importance qu'il ne convient de lui en donner, je crois qu'on peut expliquer aisément la prédominance des conceptions solaires sur les conceptions osiriennes au commencement et à la fin de la nuit. Les rédacteurs de notre livre admettent que la nuit entière est le domaine de la mort, par suite celui d'Osiris et des dieux congénères. Mais, ce qu'ils se proposent d'enseigner, ce n'est pas, à proprement parler, la puissance de ces dieux, c'est la façon dont le soleil traverse leur empire sans être absorbé par eux, et, comme conséquence pratique, la façon dont une âme humaine doit s'y prendre pour faire comme le Soleil. Les premières parties de leur œuvre, les premières heures, sont donc consacrées à l'arrivée du Soleil mourant, à la consommation de sa mort, à son initiation aux mystères d'outre-tombe. Il est déjà dans le domaine des dieux terribles, mais il n'est pas plus en leur présence que le voyageur qui avait franchi la frontière d'Egypte et traversait les plaines du Delta n'était en la présence du Pharaon siégeant à Memphis ou à Thèbes. Ce n'est qu'après avoir parcouru une distance considérable, trois heures, qu'il arrive à leurs résidences; puis, quand il leur a adressé la parole, il doit voyager de nouveau et franchir la même distance, trois heures, pour atteindre à la frontière de leur empire vers l'Orient. Plus il s'éloigne d'eux, plus le pouvoir qu'ils ont sur lui s'affaiblit et plus sa force augmente. S'il s'agissait d'un recueil de textes indépendants, comme le *Livre des Morts*, je me garderais bien d'attacher un grand prix à ces considérations générales. Mais le *Livre du Douaout* est un ouvrage composé d'après un plan mûrement réfléchi : qu'on l'examine avec soin, et je crois qu'on reconstruira ce plan à peu près comme je l'ai indiqué. Un autre fait ressortira également de cet examen :

1) Voir plus haut, t. XVIII, p. 35.

bien que nous soyons tout le temps dans le royaume d'Osiris ou de ses parèdres, on ne voit apparaître nulle part le nom des Champs d'Ialou. Les *Serviteurs d'Hor* ne sont pas réunis autour de leur roi dans ces îles de délices : ils sont répartis dans les douze nomes, y reçoivent des champs, des offrandes, des revenus, et rendent hommage à Afou, chaque fois que ce dieu traverse le nome qui leur a été assigné. Je crois qu'ici encore l'explication est simple et facile à donner. Le *Livre de ce qu'il y a dans l'autre monde* appartient évidemment, par sa composition dernière, à l'époque où la religion solaire l'emporte sur les autres religions et s'efforce de placer son Dieu au-dessus de tous les dieux qu'il ne peut absorber en soi. La conception des champs d'Ialou avait l'inconvénient de mettre tous les morts, dieux ou hommes, sous la domination directe d'Osiris et de les retenir à perpétuité autour d'un chef qui n'était pas le Soleil. D'autre part, l'idée qu'Osiris était le roi d'Occident et de la mort était si bien enracinée dans les cerveaux égyptiens, qu'il était impossible de créer un autre monde où il ne figurât pas. Les rédacteurs de notre Livre, pénétrés de la toute-puissance du Soleil, même mort, ne pouvaient faire entrer, dans un ouvrage consacré à sa gloire,des conceptions qui le montraient assujetti, ne fût-ce que pour un instant, à l'un de ses inférieurs. D'ailleurs, l'idée qu'ils avaient de la félicité parfaite en l'autre vie excluait l'idée que s'en étaient faite les théologiens qui avaient développé la conception populaire des Champs d'Ialou. Le bonheur complet pour l'âme humaine en possession de toute science et de tout talisman, ce n'était pas de végéter dans un coin du ciel et du monde ténébreux, c'était de faire comme le Soleil, de monter sur sa barque et même de s'identifier à lui pour voyager à travers l'univers, nuit et jour. Aux mondes immobiles d'Osiris et de Sokaris, tels que les avaient imaginés les plus vieux des Egyptiens, on superposa le monde mouvant de Râ. Le fleuve céleste qui coule au firmament, de l'Est au Sud et du Sud à l'Ouest, le long de notre terre des vivants, continua de couler au Douaout, de l'Ouest au Nord et du Nord à l'Est, sur les terres des morts. Les âmes vulgaires ou mal armées contre les dangers de la nuit étaient réparties, comme des colonies de fellahs, dans les terres ténébreuses des vieux dieux, où elles étaient heureuses à leur façon ou bien périssaient, selon qu'elles étaient plus ou moins bien munies de talismans. Les âmes des rois, celles des prêtres et des prêtresses d'Amon, celles mêmes des laïques

qui reconnaissaient la suzeraineté de Râ, suivaient Râ mort dans sa course sans s'arrêter et sans faiblir.

Il n'y avait pas qu'une façon de concilier les théories solaires et les théories osiriennes. Tel théologien, qui admettait la suprématie de Râ, était peu séduit par les peintures qu'on lui traçait de la Terre de Sokari, et ne pouvait renoncer à l'idée que les tableaux du jugement des âmes et des Champs d'Ialou fussent exacts. Le second livre dont le tombeau de Séti Ier nous a conservé un exemplaire, le *Livre des Portes*, ou, comme M. Lefébure l'appelle, le *Livre de l'Enfer*, a été composé pour concilier la théorie solaire avec les parties de la théorie osirienne, dont le *Livre de ce qu'il y a dans l'autre monde* ne tenait aucun compte. Il a déjà été traduit, par M. Lefébure, il y a bientôt dix ans, dans le recueil anglais des *Records of the Past* [1], de façon aujourd'hui encore assez exacte pour que je sois dispensé de le traduire à mon tour, comme j'ai dû faire pour l'ouvrage précédent. Une analyse rapide suffira à montrer le plan et la composition : les curieux de littérature mystique auront pleine satisfaction avec la version de M. Lefébure. Les murs du tombeau ne nous en ont conservé qu'une partie, un peu plus de la moitié ; mais ce n'est que demi-mal pour la momie et pour nous, car le sarcophage portait gravé un exemplaire du Livre entier, qui a été publié par MM. Sharpe et Bonomi [2]. La donnée première en est sensiblement identique à celle du livre précédent. C'est la course du Soleil mort, Afou, à tête de bélier, à travers l'autre monde, et l'autre monde de notre Livre est aussi une sorte de vallée longue et étroite, bordée de chaque côté par des pentes sablonneuses, coupée en deux parties égales par le fleuve éternel sur lequel flotte la barque divine ; il est divisé en douze nomes répondant aux douze heures de la nuit, mais la population de ces nomes n'est plus celle qu'on trouve dans les nomes du *Livre de ce qu'il y a dans l'autre monde*. Le premier nome, qui répond à la première heure, est presque vide ici encore. La manière dont il est représenté nous montre qu'il n'est qu'une

1) Lefébure, *The Book of Hades*, dans les *Records of the Past*, t. X, p. 79-134, XII, p. 1-35.

2) *The Alabaster Sarcophagus of Oimenephtah I., King of Egypt, now in Sir John Soane's Museum, Lincoln's Inn Fields*, drawn by Joseph Bonomi, and described by Samuel Sharpe, London, Longman, 1864, in-4° 45 p. et pl. XIX.

sorte de vestibule du monde de la nuit[1]. La montagne d'Occident, figurée par une large bande semée de points qui simulent le sable, se creuse en amphithéâtre dans la direction de l'Ouest; au fond, une gorge étroite s'ouvre, analogue à la *fente* de la montagne d'Abydos, qui sert d'accès à l'autre monde. A droite et à gauche, deux étendards sont plantés en terre, sur chaque versant, l'un surmonté d'une tête de chacal, l'autre d'une tête de bélier. Deux dieux sont agenouillés devant chacun d'eux, qui personnifient l'un la montagne (*sit*), l'autre le monde de la nuit (*Douaout*). Deux processions de douze dieux à forme humaine s'avancent solennellement sur chaque pente du cirque, les « dieux de la montagne » en haut, les « dieux de l'Amentit » en bas. La barque du Soleil est sculptée au registre du milieu, se dirigeant vers l'entrée de la gorge. Le dieu a encore sa forme diurne, un immense disque enveloppé des replis d'un serpent qui se mord la queue, et au milieu duquel est gravé un gros scarabée. L'équipage est moins nombreux qu'au Livre précédent; il ne se compose que de *Sa*, le pilote d'avant, et de *Hou*, le pilote d'arrière, qui manœuvre le gouvernail. La barque se meut d'elle-même, sans rameurs, sans remorqueurs, et arrive à « la demeure cachée qui sépare tous les hommes, les dieux, les animaux, tous les reptiles qu'a créés ce dieu Grand. » La gorge franchie, elle se trouve devant un pylône fortifié, gardé par un serpent gigantesque, et dont la porte est fermée. Ces pylônes sont le trait caractéristique du Livre. Le Livre précédent avait conçu le domaine de chaque heure comme une cité (*nouït*), comme une chambre, un cercle (*qririt*), comme un immense logis servant à la fois d'entrepôt et de maison d'habitation (*ârrit*); le second livre pousse plus loin l'idée et place, à l'entrée de chaque heure, le pylône qui marquait l'entrée des cites, des chambres ou des entrepôts. C'est, comme on voit, le fait que j'ai si souvent déjà signalé : dès qu'une notion est entrée dans l'esprit égyptien, elle évolue et s'y développe avec toutes les conséquences qu'elle entraîne. On commence par concevoir les divisions de l'autre monde comme étant identiques à celles du nôtre, et l'on finit par les munir des moyens de défense qu'on était accoutumé à voir dans

1) *The Alabaster Sarcophagus*, pl. IV-V; Lefébure, *The Book of Hades*, t. X, p. 88-96.

les villes d'Égypte. L'idée de séparer le royaume d'Osiris en pylônes était du reste ancienne déjà dans la théologie égyptienne ; le *Livre des Morts* contient, à côté d'une division en *îles* (*aaït*) et en entrepôts (*ârrit*) une division en pylônes, très différente de la nôtre[1]. C'est bien certainement à cette conception très ancienne du *Livre des Morts*, que les rédacteurs de notre Livre empruntèrent leur idée des pylônes; mais, entraînés par les données du *Livre de l'autre monde*, qui partageait le domaine de la nuit en heures, ils réduisirent à douze, au lieu de vingt et un, le nombre des pylônes qui formaient l'antique royaume d'Osiris. Le dessin de la première porte diffère de celui des portes suivantes : c'est une baie simple, garnie d'un seul battant tournant sur pivot, et gardé par un serpent dressé sur sa queue. Les autres portes sont construites sur un même modèle assez compliqué. La baie proprement dite est protégée par une avancée, analogue à celle qui couvrait les portes des places fortes. Dans le mur vertical, qui barrait entièrement la vallée d'heure en heure, un passage étroit donnait accès sur un couloir qui cheminait entre deux murs garnis de pointes à la crête. Le couloir se coudait à angle droit et menait au porche même; il était surveillé à l'entrée et à la sortie par un dieu momiforme dont « les bras s'ouvraient pour recevoir Râ », puis au coude par deux uræus, placées chacune dans un angle, et dont les flammes balayaient sans cesse le défilé. Une neuvaine (*psitou*) de dieux momies, debout le long du mur extérieur, complétait la garnison. La barque du Soleil ne pouvait franchir ces défenses accumulées qu'après une cérémonie de conjuration toujours la même. « Quand ce Dieu arrive à ce pylône, afin d'entrer en ce pylône, les dieux qui sont en lui saluent ce Dieu Grand : « Que s'ouvre le pylône à « Har-Khouti, s'ouvre le battant au dieu qui est au ciel ! Salut, ô Râ ! « Viens vers nous, voyageur qui parcours l'Amentit[2] ! » Les deux momies accueillent le Soleil, les deux uræus retiennent leurs jets de flammes, la barque arrive devant le battant de la porte; le serpent qui la garde a un nom différent pour chaque heure, *Akebi*, *Zetbi*, *Tôk-ho*, etc. « Celui qui est sur ce battant, il ouvre à Râ. —

1) Naville, *Le Livre des Morts*, t. I, pl. CLIX, sqq., ch. 145-146; *Einleitung*, p. 173-176.

2) Ce salut est un résumé des divers saluts adressés à Râ par les dieux des divers pylones.

[Le pilote] Sa[dit] à Akebi : « Ouvre ta porte à Râ, ouvre ton « battant à Har-khouti, pour qu'il éclaire les ténèbres concrètes « et qu'il donne la lumière à la maison mystérieuse. » Quand ce battant se referme après que le Dieu Grand est entré, ceux qui sont en ce pylône s'exclament à entendre le bruit que fait cette porte en retombant[1]. » Le nom du serpent change à chaque porte, mais la formule reste la même. Chaque heure est divisée en trois registres superposés : sur celui du milieu, le fleuve divin coule, et la barque de Râ navigue ; sur la rive droite, au registre supérieur, se trouvent de préférence les dieux de l'heure favorable à Râ ; sur la rive gauche, au registre du bas, on voit les morts et les esprits méchants ou bons, subissant leur supplice ou remplissant leurs fonctions. C'est, en résumé, la disposition du Livre précédent, mais la barque de Râ est toujours remorquée par quatre personnages, « les habitants de l'autre monde. » Du reste, Râ est ici encore un Pharaon en tournée dans ses États : il parle à ses vassaux, leur distribue des domaines ou des récompenses, reçoit leurs discours et leurs services comme en l'autre Livre. La traduction complète d'une seule heure, la troisième, suffira à montrer l'ordonnance de la composition[2].

Dès que la porte du serpent *Akebi* s'est refermée, Râ commence son voyage à travers la troisième heure. « Les [quatre] dieux de l'autre monde tirent ce Dieu Grand à la cordelle. » Il arrive bientôt à un objet étrange, que le texte appelle une fois « sa barque », une autre fois « le dieu Barque de la terre. » C'est une sorte de poutre allongée, terminée à chaque extrémité par une tête de taureau, placée sur les épaules de huit momies debout, « les porteurs des Dieux », et sur laquelle sont assises sept momies, « les dieux qui sont en l'autre monde » ; à droite et à gauche, et comme en serre-files, deux petits taureaux sont figurés chacun près d'une des deux grandes têtes. La disposition du dessin, qui nous montre la cordelle entrant à une extrémité par une tête de taureau et sortant par l'autre extrémité, nous prouve que le Soleil, barque et tout,

1) Bonomi et Sharpe, *The Alabaster Sarcophagus*, pl. 3 ; Lefébure, *The Book of Hades*, dans les *Records*, t. X, p. 96.

2) Lefébure, *Le Tombeau de Séti Ier*, IVe partie, pl. XI-XIV ; Bononi et Sharpe, *The Alabaster Sarcophagus*, pl. 2-3 ; Lefébure, *The Book of Hades*, t. X, p. 95-99.

passait à travers cette poutre creuse, comme à la douzième heure du Livre précédent, il traversait le Serpent[1]. A l'extrémité de l'heure, il rencontrait quatre momies, debout, les *enveloppées* (*outou*), les coudes en dehors, les mains réunies sur la poitrine. « Quand ce Dieu Grand est parvenu jusqu'au dieu *Barque de la terre*, qui est le bateau des dieux, à eux Râ : « O dieux qui êtes sous la « *Barque de la terre* et qui portez le bateau de l'autre monde, vous « dont les fonctions consistent à supporter et à donner de la « lumière à votre barque secrète en laquelle est le Dieu *Barque de* « *la Terre*, j'ai laissé derrière moi le Bateau de l'autre monde, qui « supporte mes formes, et me voici, je traverse la région mysté- « rieuse [du tombeau] pour régler les destinées de ceux qui sont « en elle. Nourkhato, Nourkhato[2], sois bienveillant pour l'âme de « celui que les deux taureaux ont avalé, et le Dieu s'unit à sa « créature. » Ce texte mystérieux avait pour effet de permettre au soleil d'être avalé et dégorgé aisément par les deux têtes de Taureau qui terminaient la poutre Bateau des dieux, dans laquelle était le Dieu Barque de la terre. Je ne me flatte pas de comprendre la valeur précise de cette opération : il me semble qu'elle avait pour objet de permettre au dieu Soleil de se débarrasser de ce qu'il apportait avec lui d'impuretés terrestres, comme le passage à travers le corps du serpent avait pour effet de lui rendre la jeunesse. Les dieux porteurs, conjurés de la sorte, répondaient à Râ : « Râ, muni de son âme, est en faveur avec le Dieu Terre, et les dieux de celui-ci sont en faveur avec Râ. Cette barque [nommée] « la barque de son autre monde[3] » est en joie, et les dieux [porteurs] crient lorsque Râ a passé à travers eux; leurs liturgies sont de plantes annuelles, et on leur donne leurs liturgies, quand ils entendent la voix de ceux qui tirent à la cordelle ce Dieu Grand. » Les *enveloppés* n'ont pas, comme les précédents, l'honneur de recevoir directement les ordres du soleil : ce sont les haleurs qui leur parlent. « Les dieux de l'autre monde, qui sont avec la barque

1) Voir plus haut, t. XVIII, p. 36-37.

2) C'est le nom de la momie qui est debout à l'entrée du pylône suivant, et à laquelle s'adresse le Soleil au moment de se plonger dans la *Barque de terre*. Il semble résulter de ce passage que l'on ne pouvait franchir la porte de ce pylône qu'après avoir été avalé et rendu par les deux têtes de taureau qui terminaient la poutre à chaque extrémité.

3) *Haï Doupou-douaout-s* (déterminé par la barque) *pen*.

secrète de dessus terre, disent aux Enveloppés dont les bras sont cachés : « O Enveloppés de la terre, vous dont la fonction consiste « [à veiller sur] les provisions du dieu Khontimenitf, vous dont la « tête est découverte, mais dont les mains sont cachées, que l'air « [vienne] à votre nez, brisez vos maillots funèbres, emparez-vous « de vos biens, prenez vos liturgies de ce que j'ai créé. » Leurs provisions sont de pains et de laitage, leurs boissons sont d'eau, et on leur donne des provisions à cause de la blancheur [de la propreté] de leurs vêtements en l'autre monde. » Le registre supérieur est occupé tout entier par deux scènes : 1° un immense serpent « le corps divin du Serpent qui garde ceux qui sont dans leur naos », est allongé au-dessus de douze naos dont les portes ouvertes laissent apercevoir douze momies debout, « les dieux cachés qui sont dans l'autre monde »; 2° un long bassin arrondi aux extrémités et plein d'eau, duquel sortent à mi-corps douze momies blanches à tête noire, « les dieux qui sont dans le bassin de flamme », devant chacun desquels un gros épi est planté. Râ dit aux dieux cachés : « Ouvrez vos naos que mes rayons entrent en vos ténèbres! Je vous ai trouvés en deuil, vos naos fermés sur vous, et je donne l'air à vos narines, je vous décrète votre richesse. » Eux à Râ : « Oh Râ, viens au lac où nous sommes, Dieu Grand « indestructible que défendent ses amis, ceux qui sont devant lui et « derrière lui, acclamant Râ quand il traverse la terre, le Dieu Grand « quand il voyage en la région mystérieuse [du tombeau]. » Leur richesse consiste en pains, pour bière ils ont des laitages [1], leur boisson fraîche est l'eau, et le serpent de flamme *Sti* [qui les garde] leur donne ce dont ils vivent. Quand leurs portes se ferment sur eux, après que ce Dieu a passé à travers eux, ils gémissent lorsqu'ils entendent le bruit que font leurs portes en retombant sur eux. — Ce bassin, qui est en l'autre monde, entouré de ces dieux qui sont emmaillottés, avec la face nue, ce bassin est rempli de

1) Il peut paraître singulier que notre texte dise, ici et ailleurs, que les dieux « ont pour bière du laitage ». L'expression s'explique par les habitudes égyptiennes. La ration-type, le traitement journalier d'un Égyptien se composait d'un nombre déterminé de pains et de mesures de bière. Il semble, d'après ce passage et d'autres, que les autres provisions étaient évaluées en pain et bière : dire que tel ou tel personnage a du laitage *pour bière*, c'est dire simplement qu'on lui donnait sa ration réglementaire en laitage au lieu de la lui donner en bière. La bière devient ici une sorte d'étalon, applicable à tous les liquides.

verdure, et l'eau de ce bassin est du feu, si bien que les oiseaux [ou les âmes] se sauvent lorsqu'ils voient son eau et sentent l'odeur de ce qui est en lui. A eux Râ : « Vous, ô dieux, dont la fonction « est [de veiller sur] la verdure de ce bassin, vous dont les têtes « sont dévoilées, mais dont les membres sont cachés, que l'air « [vienne] à votre nez, que vos liturgies soient de verdure, que votre « richesse vienne de votre bassin, que son eau vous soit sans brû- « lure pour vous, sans feu pour vos corps. » Eux à Râ : « Viens vers « nous, Dieu qui vogues en ta barque, dont l'œil est de feu et « brûle, dont la pupille rayonne ; les habitants de l'autre monde « acclament quand tu montes ; éclaire-nous, ô Dieu Grand qui as de « la flamme en ton œil ! » Leur abondance consiste en pains et en plantes d'eau ; ils ont pour bière des plantes d'eau, et pour boisson fraîche de l'eau, et ce bassin leur donne l'abondance de leurs provisions[1]. »

Au registre inférieur, Toumou, appuyé sur son bâton, surveille le serpent Apôpi, dont les anneaux s'amoncellent devant lui : il est aidé par neuf hommes debout, sans armes ni insignes, les « Gardiens qui accompagnent Apôpi. » Plus loin, le même Toumou, toujours appuyé sur son bâton, fait face à une escouade de huit dieux, appelés « les maîtres des fiefs », qui s'avancent vers lui la croix ansée en main et le sceptre à tête de coucoupha. « Lorsque Toumou a fait pour Râ les charmes qui protègent le dieu et a renversé Apôpi : « Te voilà renversé à ne plus te re- « lever, te voilà enchanté à ne plus être retrouvé ! La voix de mon « père [Râ] a été juste contre toi, ma voix a été juste contre toi, et je « t'ai détruit pour [le compte de] Râ, je t'ai annihilé pour [le compte « de] Khouti. » Eux, les neuf (*psitou*) de Râ qui repoussent Apopi, [disent] : « Ta tête est tranchée, Apopi, tes anneaux sont tranchés, « Apopi, à ne plus pouvoir t'enrouler[2] autour de la barque de Râ, « ni envahir le bateau du dieu. Une flamme sort contre toi de la « région mystérieuse [du tombeau], et nous t'adjugeons à ta « destruction. » Ils vivent de l'abondance des provisions de Râ,

1) La fin de ce texte qui manque au sarcophage de Séti Ier a été rétablie d'après Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, IVe partie, pl. XIII-XIV. Les plantes d'eau sont données ici comme bière, de la même façon que plus haut le laitage.

2) *Tokou* déterminé par un *cercle*, forme secondaire de la racine *tek*, *tekkou teknou*, etc., déterminée par les *jambes*.

des liturgies de Khontamentit, car on leur fait des offrandes sur terre et ils reçoivent de l'eau fraîche auprès de Râ, parce qu'ils sont maîtres de l'abondance. » Toumou reprend la parole pour haranguer les personnages du second groupe : « Ce sont ici, dit-il, les dieux qui tiennent la vie et la force, qui s'appuient sur leurs sceptres, qui repoussent le serpent ennemi de Khouti, qui infligent des coups au serpent, qui combattent le reptile. Ce sont ces dieux qui enchantent Apôpi, qui ouvrent la terre à Râ et ferment la terre à Apòpi ; les habitants de l'autre monde [sujets] de Khontamentit, ceux qui sont dans le mystère [du tombeau], qui adorent Râ, écrasent ses ennemis, protègent ce Grand contre le ver, acclament [la chute du] renversé par Râ, l'ennemi de Râ. Ils vivent de l'abondance des provisions de Râ, des liturgies de Khontamentit[1], car on leur fait des offrandes sur terre, et ils reçoivent de l'eau fraîche, parce qu'ils ont la voix juste dans l'Amenti, et l'échine solide dans la demeure cachée. Ils crient vers Râ, ils poussent des gémissements vers le Dieu Grand, après qu'il a voyagé à travers eux : quand il est passé, l'obscurité les enveloppe et leur cercle se ferme sur eux. » Si l'on compare cette heure avec l'heure correspondante du livre précédent, on verra que ni le nom, ni la nature, ni la fonction des personnages ne coïncident. La conception est la même au fond, et l'on retrouve dans les pylônes l'obscurité un moment interrompue par l'arrivée du dieu, la même tristesse au moment où le dieu s'en va emportant la lumière avec lui, comme le magicien du conte de Satni, les mêmes discours et les mêmes largesses du Soleil à ses fidèles : le détail est absolument différent.

Je n'ai pas l'intention de suivre le soleil pas à pas dans cette contrée nouvelle : un examen superficiel suffit à montrer en quoi le *Livre des Pylônes* diffère dogmatiquement du *Livre de l'autre monde*. Dans celui-ci des dogmes solaires étaient superposés aux dogmes plus anciens des dieux des morts primitifs, Sokaris, Osiris de Mendès : dans celui-là, les dogmes de Sokaris et d'Osiris de Mendès ont disparu entièrement. Peut-être les scribes thébains repoussaient-ils comme trop grossières les conceptions de la terre de Sokaris : le dogme osirien qu'ils ont adopté est celui d'Abydos, celui où Osiris s'unit à Khontamentit. Le dogme osirien ainsi entendu comportait le jugement des morts : la scène du jugement

1) *Zosrou-remenou*, lit. « l'épaule travaillant ».

est mêlée en effet aux scènes de notre livre, et, là encore, l'influence géographique se fait sentir. Le tribunal d'Osiris est placé dans la sixième heure, ainsi que les champs où vivent les bienheureux ; en d'autres termes, le dieu est au nord, en avant de son domaine, et ce domaine, où ne sont admis que ceux qu'il a jugés dignes d'entrer, s'étend au nord, comme les champs d'Ialou [1]. Arrivé à l'extrémité de la cinquième heure, le soleil franchit les couloirs de l'avancée, mais, au lieu de trouver au delà le battant de porte entr'ouvert, il rencontre une grande cour, dans laquelle Osiris momie, la houlette et la croix ansée à la main, siège sur une haute estrade. Devant lui, se dresse la balance du jugement, balance animée, dont le support est une momie humaine. Sur les degrés de l'estrade, neuf dieux s'échelonnent, le « cycle des dieux d'Osiris ». Devant le trône, Anubis, à tête de chacal, se tient debout tandis qu'un cynocéphale, emblème de Thot, chasse, à coups de badine, dans une barque, le pourceau « mangeur du bras », qui figure Sit, l'ennemi d'Osiris : une légende, tracée sous le trône, expose que les autres ennemis d'Osiris sont renversés sous les pieds du dieu et anéantis à jamais. C'est après avoir traversé cette salle que Râ se présente devant la porte de la sixième heure, que le serpent *Sitemitsif* lui ouvre encore : il rencontre dans cette région les ennemis attachés au poteau d'exécution sous la garde de Toumou, puis les bienheureux qui cultivent le sol et font la moisson [2]. La description des supplices réservés aux ennemis s'étend sur les heures suivantes : ils sont brûlés dans la huitième heure, et la même heure renferme ces dieux plongés dans l'eau éternelle que le livre précédent plaçait dans la dixième heure. Je ne sais si je me trompe, mais il me semble qu'à partir de cet endroit le scribe égyptien a eu l'intention de représenter l'*Aougarit* (*Agerit*) [3]. Les rédacteurs du *Livre de l'autre monde*, qui avaient déjà accordé beaucoup de place aux autres conceptions, ont condensé celle-là et l'ont fait tenir dans la dixième et la onzième heure : ceux du *Livre des Portes* l'ont développée, au contraire, de la huitième à la onzième heure. Je n'ai pas

1) Bonomi et Sharpe, *The Alabaster Sarcophagus*, pl. III ; Lefébure, *The Book of Hades*, dans les *Records* t. X, p. 111-115. Toutes les légendes de cette scène sont en écriture secrète.

2) Bonomi et Sharpe, *The Alabaster Sarcophagus*, pl XVIII ; Lefébure, *The Book of Hades*, dans les *Records*, t. X. p. 116-119.

3) Voir plus haut, t. XVIII p. 27, 51-52.

réussi encore à trouver des textes suffisamment précis pour me permettre d'avancer cette opinion sans réserve : elle me paraît pourtant résulter clairement de l'analyse. Quant à la scène finale, celle qui précède immédiatement le lever du soleil, elle diffère sensiblement dans les deux livres. Au *Livre de l'autre monde*, la momie du soleil quittait la barque et demeurait dans l'autre monde, tandis que le scarabée franchissait les limites de la nuit, sans que rien nous montrât comment se faisait cette opération. Ici, il n'est plus question de la momie divine, mais on voit un grand tableau où la sortie de la nuit est figurée[1]. Arrivé au bout de la douzième heure, Râ trouvait une douzième porte défendue par le serpent *Riri*. « Celui qui est sur ce battant ouvre à Râ. Le « pilote *Sa* à *Riri :* « Ouvre ta porte à Râ, ouvre à Khouti, qu'il « sorte de la maison mystérieuse [du tombeau] et pénètre au ventre « de Nouit. » Quand cette porte se ferme, les âmes qui sont dans l'Amentit gémissent après que ce battant est retombé! Au dehors, deux uræus, Isis et Nephthys, font bonne garde : « Elles surveillent « cette porte secrète de l'Amentit et voyagent à la suite de ce dieu. » Mais Râ n'est pas encore entièrement sorti de la nuit : quelque intervalle le sépare du domaine du jour, qu'il doit franchir avant de paraître « sous le ventre de Nouit », c'est-à-dire au firmament de notre terre. Le *Nou*, l'eau remplit cet espace : le dieu qui l'anime jaillit à mi-corps au-dessus de l'Océan céleste, et « ses deux bras sortent pour soulever ce dieu ». Ils soulèvent, en effet, la barque du Soleil levant Madit, sur laquelle un équipage de dieux est venu prendre place. A l'avant, trois dieux, les « portiers » qui vont ouvrir les portes du jour, puis Isis et Nephthys, qui ont échangé leur forme d'uræus pour un corps de femme, et rapportent le scarabée de Khopri que surmonte le disque de Râ ; puis *Sibou*, *Shou*, *Hikaou* le magicien et les deux pilotes *Hou* et *Saou*. « Ce dieu », dit la légende, « s'unit à la barque *Mâdit*, ainsi que les dieux qui sont avec lui. » L'embarquement terminé, il faut encore que la barque entre au ciel de jour, et cette opération est représentée à la partie supérieure du tableau. Nouit, le ciel, sous le ventre de qui le dieu va paraître, se dresse et reçoit le disque sur ses deux mains : « Nouit prend Râ. » Elle est debout sur Osiris, dont le corps replié

1) Bonomi et Sharpe, *The Alabaster Sarcophagus*, pl. XV; Lefébure, *The Book of Hades*, dans les *Records*. t. XII, p. 15-17.

forme une espèce de cercle : « C'est Osiris, dont le corps encercle l'autre monde. » La déesse prend le Soleil et sa barque et les transporte au delà des obstacles qui séparent de la terre la région ténébreuse du Douaout : le Soleil est dans notre monde.

J'ai déjà indiqué ce qui marque à mes yeux la différence de dogme entre ce livre et le précédent. Dans le monde des morts, comme dans celui des vivants, le Soleil tendait de plus en plus à confondre en soi toutes les divinités qui se prêtaient à cette opération, et à éliminer celles qui s'y montraient réfractaires. Sokaris et le plus vieil Osiris, dont le royaume était nettement défini, ne se pliaient guère à cette absorption. On pouvait, comme dans le *Livre de l'autre monde*, superposer le mythe solaire à leurs mythes : on ne pouvait confondre leurs mythes ou leur personne avec les mythes ou la personne du soleil. Nous ne devons pas nous étonner si des théologiens, mécontents des combinaisons essayées à leur égard, prirent le parti de les supprimer entièrement; ils retinrent des croyances relatives à Osiris celles qui, faisant de Khontamentit un soleil mort, permettaient d'identifier Osiris avec Râ et de voir dans le dieu de l'autre monde le jumeau et comme la face obscure du dieu de notre monde. Une tentative de ce genre ne réussit jamais du premier coup : même sans étudier à fond le *Livre des Portes*, on reconnaît sans peine qu'une partie des scènes qu'il renferme tenait encore de trop près à celles du *Livre de l'autre monde*, et, par suite, à celles des vieux mythes memphites et mendésiens, pour ne pas choquer les dévots exclusifs du Soleil. Les tombes des rois de la XXe dynastie renferment d'autres représentations et d'autres légendes, où le caractère purement solaire est plus marqué qu'il ne l'est dans le *Livre des Portes*. Osiris y figure bien encore, mais l'Osiris stellaire dont j'ai parlé plus haut, et qui est tantôt Orion, tantôt le dieu Lune. Aucun de ces ouvrages n'eut la popularité du *Livre des Morts* ou du *Livre de l'autre monde*. On ne les trouve point transcrits sur papyrus ni déposés à côté des momies comme passeport : les tombes royales ont été seules à nous les conserver. On peut tirer diverses conclusions de ce fait : la plus probable est que les scribes qui les ont composés n'avaient pas l'intention de faire des œuvres qui fussent à l'usage du premier venu. Ils y avaient consigné le résultat de leurs spéculations sur la nature du grand dieu qu'ils adoraient, la quintessence de la doctrine solaire : les idées qu'ils y exprimaient n'étaient que celles

d'un petit nombre d'élus appartenant aux hautes classes, et, pour mieux marquer leur dédain de la foule, ils les ont rendues par une véritable imagerie secrète et par une écriture mystérieuse, où les gens du vulgaire ne devaient rien comprendre. Une partie des figures qu'ils ont prêtées à leurs dieux et à leurs génies sont déjà des figures gnostiques, les hom mes sans bras et qui ont deux serpents en guise de pieds, les vipères munies d'un buste et d'une tête de femme, etc. Si jamais il y a eu dans l'Egypte pharaonique des mystères et des initiés, comme il y en a eu en Grèce et dans l'Egypte grecque, ces livres, postérieurs au *Livre de l'autre monde* et au *Livre des Portes*, sont des livres de mystères et d'initiés. L'élément de religion populaire ancienne y disparaît de plus en plus pour y faire place à des spéculations particulières, et le galimatias, qui était relativement simple dans les traités antérieurs, y devient double et triple de page en page. Tels qu'ils sont, je ne crois pas qu'ils nous apprennent grand'chose sur les doctrines réelles des Egyptiens de l'époque thébaine, ni des dynasties qui précédèrent les thébaines; mais ils nous montrent quelle était la tendance d'esprit des théologiens et des hommes d'étude vers la XIXe, la XXe et la XXIe dynastie. On comprend, en les lisant, quel empire la spéculation théologique et la dévotion superstitieuse avaient pris sur les hautes classes de la population égyptienne, et l'on s'étonne moins de voir la monarchie guerrière des Thoutmos ou des Sèti dégénérer, à partir de Ramsès III, en théocratie, et finir par s'absorber dans le sacerdoce d'Amon. M. Lefébure nous en promet le texte complet dans le second volume de son ouvrage : j'espère qu'il ne nous le fera pas attendre trop longtemps.

Avant de terminer, qu'on me permette une dernière observation. On a souvent dit, depuis Mariette, que les Egyptiens craignaient peu la mort, et que l'idée d'une vie nouvelle la leur rendait facile, au moins sous les premières dynasties : l'Egypte thébaine aurait seule connu et fait prévaloir les idées sombres et les conceptions désespérantes, dont les tombes royales nous ont conservé le tableau fidèle. Mes propres recherches m'ont conduit depuis longtemps à des résultats bien différents : l'idée de la mort, loin de s'assombrir a été s'éclaircissant plutôt de siècle en siècle. Je laisse de côté la conception première d'après laquelle l'âme aurait vécu dans le tombeau, pour ne considérer que les doctrines qui admettaient l'existence d'un autre monde. Et d'abord, l'autre vie

n'était pas un droit pour l'Egyptien : il avait en lui de quoi la gagner, à force de formules et de pratiques, mais il avait toujours la crainte de la perdre, et, s'il était pauvre ou isolé, les chances étaient qu'il la perdît à bref délai. Cette autre vie n'a d'ailleurs rien de particulièrement agréable ; le *qu'on me fasse impotent, goutteux*, de Mécène représente presque un idéal de félicité, si on compare les conditions dans lesquelles il consentait à prolonger sa vie terrestre, à celles dans lesquelles les Egyptiens consentaient à supporter leur vie d'outre-tombe. La *Terre de Sokaris*, le royaume d'Osiris, l'Aougarit, le domaine de Khontamentit ne sont que ténèbres, éclairées à l'ordinaire par l'haleine enflammée des monstres et par le feu des supplices. On ne s'y défend qu'à force d'amulettes et de conjurations, on n'y est garanti contre la faim et la soif que si les descendants ou les vivants charitables répètent constamment l'offrande aux dieux qui y règnent, et qui prélèvent la plus grande part des revenus du mort; au mieux aller, il faut peiner pour y vivre, labourer, semer, moissonner dans l'ombre. C'est là, en gros, la conception la plus ancienne, et elle s'adoucit de deux façons, par l'hypothèse des îles bienheureuses et des champs d'Ialou, par celle d'une admission de l'âme sur la barque solaire. La conception d'un paradis, qui est, au fond, celle des champs d'Ialou, ne supprime pas le travail obligatoire des âmes, ni leur dépendance des vivants ; mais, du moins, elle leur accorde la jouissance d'un séjour analogue à notre terre, où elles respireront l'air frais et jouiront de la lumière, où le soleil et la lune éclaireront leur travail, où Osiris leur laissera la propriété presque entière des offrandes qu'on leur enverra d'Egypte par la voie des sacrifices. L'admission sur la barque solaire était préférable encore, puisqu'elle mettait le mort qui l'obtenait sur pied d'égalité avec le soleil dont il partageait les destinées. Mais ces deux théories, même à la fin de l'époque thébaine, n'avaient pas réussi à supplanter les vieux mondes obscurs. Elles paraissaient trop séduisantes, trop belles, pour être mises à la portée du commun, et quelques élus seuls, en dehors des rois, étaient appelés à en profiter. Je n'en veux d'autre preuve, que les tableaux mêmes des livres qui nous les ont conservées. Ces morts, ces âmes, ces mânes, ces ombres, qui peuplent les douze heures de la nuit et auxquels le dieu prodigue ses dons, qu'est-ce, sinon la majorité des fidèles d'Osiris et de Râ, ceux-là même qu'on enterrait avec un

exemplaire du *Livre de sortir pendant le jour*? Ils vivent, mais comme ceux de leurs ancêtres morts dans la croyance à Sokaris et aux vieux Osiris. Vingt-trois heures sur vingt-quatre, ils sont plongés dans les ténèbres concrètes, sous la garde de leurs dieux, et ne voient la lumière que pendant le temps où le soleil traverse le territoire où ils sont confinés. Le dieu, il est vrai, leur répartit des biens, leur distribue de quoi manger et boire, leur adresse de bonnes paroles en récompense de leurs services, mais ne les emmène point avec lui, quand il part. Son arrivée les avait trouvés gémissants et plongés dans le deuil : ils hurlent et gémissent quand le son que fait en retombant la porte de leur cercle leur annonce qu'il les a laissés une fois de plus au milieu des ténèbres. C'est à la nuit et encore à la nuit qu'aboutissaient tous les efforts de la pensée égyptienne, lorsqu'elle voulait concevoir la condition de ce qui survivait de l'homme après la mort.

Paris, le 1er mars 1888.

G. MASPERO.

BULLETIN ARCHÉOLOGIQUE

DE LA

RELIGION ROMAINE

1887

Parmi les découvertes d'antiquités que les savants de Rome ont enregistrées l'année dernière, celles dont j'ai à rendre compte ont eu lieu pour la plupart dans les hauts quartiers, *sui monti*, comme on dit à Rome. C'est surtout de ce côté, en effet, que le gouvernement italien cherche à étendre sa nouvelle capitale. Le Quirinal est devenu le centre du développement qu'on se prépare à lui donner; c'est là que s'élève l'ancien Palais apostolique, où la famille royale s'est installée en 1870; c'est par là aussi que les étrangers qui descendent de la gare font leur entrée dans la Ville éternelle ; au nord de la colline on a construit, il y a quelques années, un vaste bâtiment destiné à recevoir le ministère des finances ; un peu plus loin un champ de manœuvres a été disposé pour la troupe sur l'emplacement de l'ancienne caserne des prétoriens. Au sommet de l'Esquilin s'étend aujourd'hui une place Victor-Emmanuel, autour de laquelle on a tracé tout un réseau de rues qui se coupent à angles droits et qui ont reçu en même temps les noms les plus populaires de la dynastie régnante. La plupart sont veuves d'habitations, mais on a remué beaucoup de terre dans ce quartier, et il est probable qu'il s'y donnera encore plus d'un coup de pioche.

C'est ainsi qu'on a entrepris récemment de percer une rue qui partira de la villa Ludovisi, sur le Pincio, pour aboutir au nord du Quirinal, à la place Barberini. A peu de distance du point où elle doit déboucher s'élève, sur la déclivité de la colline, le Palais Barberini, célèbre parmi les étrangers pour sa bibliothèque et sa galerie de tableaux. L'emplacement qu'il occupe correspond à peu près à celui d'un temple qu'on appelait dans l'antiquité le *Capitole*

vieux (*Capitolium vetus*). Cet édifice avait été construit avant celui qui dominait le forum et qui est devenu, depuis, le symbole de la grandeur romaine. Le Capitole du Quirinal était dédié aux mêmes divinités que l'autre, à Jupiter, à Junon et à Minerve. C'était, dans une antiquité très reculée, le centre de la population sabine qui s'est plus tard fondue dans la cité romaine. Elle avait là sa grande triade divine et probablement aussi ses archives. Les antiquaires du XVIIe siècle savaient déjà que le Palais Barberini devait recouvrir les restes du Capitole vieux. M. Mommsen a montré, il y a une trentaine d'années, que jusqu'à la fin de la République, l'usage subsista d'y afficher une partie des documents officiels, comme on le faisait sur le mont Capitolin, dans le temple de Jupiter Très Bon et Très Grand. C'est là un témoignage curieux de la fidélité avec laquelle on respecta parfois dans la tradition religieuse le souvenir de ces divisions primitives, qui avaient de bonne heure disparu dans la race. Les pièces d'archives que l'on exposait ainsi sur la paroi des deux Capitoles, c'étaient surtout les traités conclus par le Sénat avec les peuples étrangers, et, d'une façon générale, les textes qui concernaient les relations extérieures de la république. Ils étaient gravés sur le bronze ou sur le marbre, et placés, tout autour de l'édifice, à la portée du regard. Nous possédions déjà deux inscriptions de ce genre, qui avaient été trouvées sous le palais Barberini et qui, à n'en pas douter, proviennent des archives du Capitole vieux; elles mentionnent deux villes d'Asie, Ephèse et Laodicée du Lycus, qui se déclarent unies au peuple romain par les liens de la reconnaissance et du dévouement; on suppose que ces deux pièces ont eté gravées en 84 avant Jésus-Christ, lorsque, la guerre de Mithridate étant terminée, Sylla, par une constitution spéciale, eut conservé leurs droits et privilèges à certaines villes de l'Asie, qui s'étaient prononcées pour les Romains contre le roi du Pont. On vient de découvrir près du palais Barberini une troisième inscription qui a fait partie des mêmes archives et qui se rapporte aux mêmes événements ; elle a été gravée au nom des villes de la Lycie. On en a un autre exemplaire, qui a été trouvé sur le mont Capitolin et qui est rédigé dans des termes presque identiques. Si véritablement il date bien de la même année, il résulte de là que ces sortes de textes n'étaient pas placés indistinctement, les uns sur le mont Capitolin, les autres au Quirinal, mais qu'on rédigeait pour chaque pièce deux exemplaires destinés aux

deux Capitoles, le vieux et le nouveau. C'était une garantie de plus que se donnaient mutuellement les parties contractantes ; elles prenaient ainsi comme témoins de leurs actes solennels les divinités suprêmes de la cité, qui résidaient également dans l'un et l'autre sanctuaire. Il est remarquable non seulement qu'on y adorait la même triade divine, mais que tous deux étaient considérés comme le dépôt le plus sacré des actes conclus entre le peuple romain et ses alliés. Sur le mont Capitolin, près du temple de Jupiter, il y en avait un autre consacré à la *Bonne foi du peuple romain* (*Fides populi romani*). De même sur le Quirinal, on voyait à côté du Capitole vieux, le temple d'une antique divinité sabine, *Dius Fidius*, qui avait aussi pour attribution propre de veiller à l'exécution des serments dans les relations internationales. Le Fidius du Quirinal fut l'ancêtre de la Fides du mont Capitolin, et sans doute, afin de ne pas le mécontenter, lorsqu'elle eut à son tour des autels, on continua à le prendre pour dépositaire des traités publics ; chacun d'eux eut sa copie, de telle sorte que la tradition ne souffrit aucune atteinte.

Dius Fidius, dans l'antiquité même, fut toujours considéré comme identique à la divinité que l'on appelait Semo Sancus ; ces deux noms, en effet, se rattachent au même ordre d'idées : *Sancus*, c'est le dieu qui *sanctionne* les traités par son intervention, comme il fait respecter, par les parties contractantes, en tant que *Fidius*, la *foi* qu'elles se sont mutuellement jurée. Plusieurs inscriptions de Rome sont dédiées à Semo Sancus Dius Fidius. Elles avaient été trouvées, il y a quelques années, sur le Quirinal, près de l'église de Saint-Sylvestre. Une nouvelle découverte, survenue au même endroit, vient de confirmer les archéologues dans l'opinion que cette église occupe à peu près l'emplacement du temple de Semo Sancus. En creusant le sol pour jeter les fondements d'un grand théâtre national, on a recueilli des tuyaux de plomb, qui distribuaient l'eau à plusieurs édifices de ce quartier, tant privés que publics. A la surface sont inscrits les noms des ayant droit. De ce nombre est le collège des prêtres qui desservaient le temple de Semo Sancus. On peut donc aujourd'hui définir plus exactement encore qu'on ne l'avait fait la situation du monument ; il couvrait sur le penchant de la colline, un espace assez voisin de la place actuelle du Quirinal, qui est occupé moitié par les jardins de la villa Colonna, moitié par ceux du couvent de Saint-Sylvestre. Il fut

fondé, disent les auteurs anciens, par le roi Tatius, chef de la population sabine établie en ce lieu; Tarquin le Superbe lui donna de plus amples proportions ; mais on n'en fit la dédicace que dans les premières années de la République, en 466 avant Jésus-Christ. La cérémonie fut célébrée le 5 juin et ce jour resta depuis, dans le calendrier romain, consacré au *Dius Fidius de la colline* (*in colle*). On montrait dans le trésor du temple des reliques fameuses : c'étaient la quenouille, le fuseau et les sandales de Tanaquil ou Gaia Caecilia, femme de Tarquin l'ancien, qui passait auprès des matrones romaines pour le type idéal des vertus domestiques. Elle avait là aussi une statue de bronze. La pièce la plus curieuse des archives, qui avaient, comme au Capitole vieux, un caractère international, c'était un bouclier de bois recouvert de cuir, sur lequel était inscrit le traité conclu entre Tarquin le Superbe et les habitants de Gabies. Le temple était hypèthre ; en effet, ceux qui prenaient le dieu à témoin, devaient, suivant une antique coutume, prononcer leur serment en plein air, sous le ciel (*sub dio*), dont il était la personnification. Du reste, on ne l'invoquait pas seulement dans son temple ; la forme de serment *me Dius Fidius* était usuelle et on l'employait de tout temps dans les circonstances les plus ordinaires de la vie. En 330 avant Jésus-Christ, à la suite d'une victoire, les Romains firent fabriquer, avec le produit du butin, deux disques de bronze qu'ils offrirent au *Sancus in colle*. Sans doute on pouvait voir aussi son image sur le Quirinal. En 1881, on a trouvé près de Saint-Sylvestre, en même temps que des inscriptions où il est nommé, une statue de style archaïque représentant un homme nu, dont le type est assez semblable à celui de l'Apollon primitif. Cette œuvre d'art est aujourd'hui au musée du Vatican. On a cru y reconnaître Semo Sancus; mais il n'est pas sûr que les inscriptions se rapportent bien à la statue. En tout cas, elles nous apprennent le titre que portaient les prêtres du dieu; ils s'appelaient *bidentales*, sans doute parce que le temple auquel ils étaient attachés comprenait un *bidental*, c'est-à-dire un endroit frappé de la foudre qui avait été consacré par le sacrifice d'une jeune brebis (*bidens*) et entourée d'un margelle.

Tout se tient dans l'histoire d'un peuple, les arts, les lettres, la politique et la religion. Mais c'est surtout quand on étudie l'antiquité qu'il est impossible de les séparer; les connaissances que nous possédons aujourd'hui sur cette période sont encore si in-

complètes qu'on n'a pas trop de tous les secours, de quelque côté qu'ils viennent, pour en pénétrer l'esprit; ce que les auteurs nous apprennent des institutions civiles a servi plus d'une fois à expliquer l'origine des grandes crises religieuses, et inversement il est telle tradition sur les cultes anciens qui nous aide singulièrement à comprendre les révolutions lentes et obscures accomplies dans les cités au cours des âges. La religion romaine, plus qu'aucune autre peut-être, peut rendre ce service à l'érudit ; tandis que la société subissait du haut en bas ces changements nécessaires qui sont la condition même de la civilisation, tandis que la philosophie renouvelait les croyances jusque dans les classes les plus humbles, les pratiques religieuses, fixées par de vénérables rituels, se perpétuaient sans s'altérer de génération en génération. Sous l'Empire encore, on obéissait aveuglément à un antique cérémonial, dont on ne s'expliquait plus l'origine ni le sens, et qui cependant avait une fois correspondu à un état social et politique, pour lequel il était fait. On avait ainsi, au temps où écrivaient un Sénèque ou un Marc-Aurèle, le spectacle de coutumes étranges, héritage des premiers rois de Rome, quelques-unes même plus anciennes, qui n'avaient d'autre raison d'être que de conserver aux yeux des maîtres du monde le souvenir des modestes débuts de leur cité. Ce que nous en connaissons a le plus grand prix pour la reconstitution de la Rome primitive. Telle est, par exemple, la fête du *Septimontium* ou des *Sept Montagnes* qu'on célébrait encore régulièrement sous les empereurs. Le nom par lequel on la désigne ne vient pas, comme on pourrait le croire, des Sept Montagnes dont l'ensemble formait la ville de Rome et qui en sont devenues le synonyme poétique. En l'an 8 avant Jésus-Christ, Auguste divisa sa capitale en quatorze régions ou districts. Depuis le temps de Servius, elle n'en comprenait que quatre, et il n'est pas douteux que la division instituée par ce roi en remplaça elle-même une autre qui datait des origines de la cité. Au début, la partie latine de la population avait pour siège le Palatin et six autres points élevés des environs, qui ne correspondent nullement aux collines romaines; on les appelait *Germalus*, *Velia*, *Fagutal*, *Oppius*, *Cispius* et *Subura* ; c'était là le *Septimontium*; les habitants se donnaient le nom de *montani*, qui les distinguait de ceux des parties basses appelés *pagani*. Ils avaient dans chacun de ces quartiers plusieurs chapelles dites *Argea;* l'étymologie du mot est très obscure mais

il n'est pas douteux qu'on adorait là des génies locaux, analogues aux Lares compitales, et qui représentaient les différentes fractions de la ville haute. Trois fois par an, les *montani* faisaient en procession le tour des chapelles en célébrant le long de la route des sacrifices et des jeux symboliques. Lorsque la cité se fut étendue bien au delà sur les montagnes avoisinantes, le culte propre à ce petit cercle restreint, qui ne correspondait plus à aucune division administrative, ne laissa pas de subsister. Il survécut même dans cette immense ville qu'Auguste avait partagée en quatorze districts, et il fut toujours desservi par une confrérie religieuse connue sous le nom de *montani*, qui était très loin d'embrasser toute la population des sept collines : singulier exemple du soin scrupuleux avec lequel les Romains empêchaient les vieux usages de tomber dans l'oubli. Or on vient de retrouver l'emplacement d'une des chapelles du Septimontium. Cette découverte, une des plus intéressantes qui aient eu lieu l'année dernière, confirme pleinement l'exactitude des détails que Varron nous a transmis sur les Argées et leur culte. Il y a sur l'Esquilin une ruine connue sous le nom vulgaire de *Sette Sale*; là, dans un couvent de capucins, vient de reparaître une grande dalle de travertin, sur laquelle on lit une inscription latine du dernier siècle de l'ère républicaine. Elle nous apprend que « *les présidents* (*magistri*) *et les flamines des Montani du mont Oppius ont fait entourer la chapelle d'une clôture, qu'ils ont fait niveler le sol et planter des arbres* (autour de l'édifice) *aux frais des Montani du mont Oppius.* » C'est la première fois qu'on lit dans un texte épigraphique le nom de cette hauteur; on supposait bien qu'il fallait la chercher dans cette partie de l'Esquilin; on saura désormais que les *Sette Sale* s'élèvent sur un terrain jadis occupé par un des Argea du mont Oppius. On voit que les habitants du quartier formaient une confrérie qui avait ses présidents et ses flamines ; il est évident qu'il y en avait six autres toutes pareilles pour le reste du Septimontium : on peut s'attendre à retrouver quelque jour les *Montani montis Cispii, montis Veliensis*, etc. La confrérie avait sa caisse particulière, qui était administrée par les présidents, de concert avec les flamines. Ils prenaient en commun toutes les mesures nécessaires à la célébration du culte et à l'entretien des édifices et du matériel sacrés. Varron a eu soin de nous apprendre que la circonscription de l'Oppius comprenait quatre chapelles dites Argea et il les

énumère toutes quatre, en précisant par quelques renseignements topographiques la position de chacun de ces monuments. Mais nos connaissances sont encore trop peu avancées pour que nous puissions déterminer quelle est celle des quatre qu'il faut placer aux *Sette Sale*. Quoiqu'il en soit, il est manifeste qu'il y avait un seul flamine par chapelle et que les quatre prêtres devaient se réunir dans toutes les délibérations de la confrérie de l'Oppius, qu'elles eussent pour objet une seule de ses chapelles ou les quatre à la fois. M. de Rossi a montré excellemment, que les Argea, qui furent remplacés, sous Auguste, par les Lares compitales, avaient pris eux-mêmes, au temps des rois, la place d'habitations rustiques (*tuguria*) jadis occupées par les personnages les plus marquants de la population établie sur le Septimontium. Chacune de ces demeures primitives était entourée de bois et de pâturages, qui formaient le domaine de ses habitants. Lorsqu'elles devinrent le siège d'un culte, on leur conserva cette ceinture champêtre en la consacrant à la divinité du lieu ; et, en effet, on a remarqué que la position des Argea, indiquée par Varron, coïncide exactement avec celle de plusieurs bois qui nous sont connus par les textes; ici nous voyons que la confrérie de l'Oppius fait planter des arbres autour d'une de ses chapelles ; c'est que probablemement il avait fallu en remplacer d'autres plus anciens, qui étaient tombés de vétusté.

Quelques minutes avant d'entrer dans la gare de Rome, le chemin de fer laisse sur la gauche, au quartier des *Galluzze*, un grand champ de vignes, au milieu duquel se dresse une ruine antique d'un aspect assez imposant : c'est une sorte de tour à deux étages, percée de nombreuses arcades que les plantes grimpantes ont envahies de leurs festons. Pendant longtemps on a identifié ce monument avec le temple de Minerve *Medica*, que les textes anciens placent sur l'Esquilin, dans la cinquième région. C'est là le nom sous lequel il est d'ordinaire mentionné par les guides ; c'est celui que lui donnent, à Rome, les cochers et les marchands de photographies qui se piquent d'érudition. La belle statue de Minerve, dite Giustiniani, que l'on conserve au musée du Vatican, fut trouvée, dit-on, dans ces parages ; de là l'identification proposée. Mais Becker la déclarait erronée dès 1843, et depuis lors il n'y a pas un savant qui l'ait remise en honneur. On croit généralement aujourd'hui que la ruine des Galluzze devait être un château d'eau compris dans un vaste système de constructions hydrauliques, et on

incline à l'identifier avec le *Nymphaeum Alexandri*, édifié par l'empereur Alexandre Sévère dans la cinquième région pour recevoir des eaux qu'il avait introduites dans la ville par de nouveaux conduits. Quant au véritable temple de Minerve Medica, on vient de le retrouver assez loin de là, dans ce même quartier des Sette Sale, où s'élevait une des chapelles du Septimontium. Pour plus d'exactitude la découverte a eu lieu entre la Via Merulana et la Via delle Sette Sale, sous le couvent de capucins dont il a été question plus haut. Le temple était donc situé aussi sur l'Oppius, comme la chapelle des Argées. Les archéologues romains ont été fort étonnés d'apercevoir, en entrant dans le jardin, du couvent une statue de Minerve en marbre de Carrare, haute de 1^{m}79, dont personne jusqu'ici ne soupçonnait l'existence. Les fouilles ont mis à découvert un souterrain, où on a recueilli une quantité de figurines votives en terre cuite; un fragment de vase porte l'inscription suivante qui ne laisse subsister aucun doute sur l'attribution de l'édifice : *me)* NIIRVA·DONO·DI *(:det) Offert à Minerve par.....* Le souterrain faisait partie des sous-sols ou *favissae* du temple; un peu plus loin ont reparu d'énormes blocs de tuf, qui devaient en former les murs, et des débris d'un portique qui l'entourait de toutes parts. Les terres cuites peuvent offrir des points de comparaison intéressants aux archéologues qui, depuis quelques années, étudient spécialement ces productions de l'art antique; ils ont là une série de plusieurs centaines d'objets, dont la provenance est certaine; il y aurait lieu de les rapprocher des terres cuites, qui ont été recueillies en abondance dans la Grande-Grèce et en Campanie. Cette nouvelle série a-t-elle été fabriquée à Rome, ou bien y a-t-elle importée de l'Italie méridionale? Il semble bien en tout cas qu'elle reproduit sans altération les types répandus au sud de la péninsule. Il y a, dans le nombre, des images de plusieurs divinités gréco-romaines, Apollon, Cérès, Proserpine ou Bacchus. D'autres reproduisent d'une façon plus ou moins conventionnelle les traits des personnes qui les ont dédiées; telles sont plusieurs statuettes représentant une femme assise ou debout, qui tient un enfant entre ses bras, ex-votos offerts sans doute à la déesse par des Romaines dont elle avait fait cesser la stérilité. Il faut noter aussi dans cette catégorie une vieille femme, dont les formes aussi amples que flétries sont reproduites avec un réalisme singulier. La plupart de ces figurines portent des traces de couleur. On les attribue à une

période qui commencerait au temps de Sylla et finirait avec le Ier siècle de notre ère. Puis viennent des terres cuites de plus grandes dimensions, qui représentent diverses parties du corps humain, têtes, pieds, mains, oreilles, etc. Ce sont autant de témoignages de guérisons réputées miraculeuses ; une tête de femme a de chaque côté, entre le cou et les mâchoires, deux grosseurs qui figurent des glandes. Sur une autre pièce on reconnaît très distinctement une hernie. Mais la plus curieuse est une tête de femme, qui n'a que quelques mèches de cheveux clairsemés ; des stries, qui sillonnent les places dénudées, simulent de petits cheveux qui commencent à repousser. L'explication de cette étrange figure nous est fournie par une inscription latine de l'Italie du Nord depuis longtemps connue ; elle est dédiée par une certaine « *Tullia Superiana à Minerve Memor, qui lui avait rendu sa chevelure* » ravagée par une maladie. Minerve, invoquée comme déesse de la mémoire et de la médecine, sous les noms de *Memor* et *Medica*, avait un temple dans une bourgade située entre Velleia et Plaisance, que l'on appelait *Cabardiacum*, d'où la déesse du lieu a aussi reçu l'épithète de *Cabardiacensis* ; c'était, à en juger par les nombreuses inscriptions qui ont été mises au jour près du village moderne de Travi, un édifice considérable, dont l'extension, tout à fait disproportionnée avec l'importance de la localité, avait pour cause les pèlerinages qui s'y rendaient de toutes les villes avoisinantes. C'est là que Tullia Superiana avait appris le secret de faire repousser sa chevelure. Un habitant de Brixelle, L. Callidius Primus, y avait consacré deux oreilles en argent, image des siennes, qui avaient été guéries par l'intervention miraculeuse de Minerve[1]. Ce culte avait dû d'abord se développer en Grèce ; des statues d'Athéna Hygieia ont été retrouvées récemment à Epidaure dans le grand temple d'Esculape[2]. Il est bien probable que ce furent des médecins grecs qui, les premiers, firent connaître en Italie la *Minerva Medica*. Elle était adorée chez les Romains à la fin de la République et on appliquait dans son temple les méthodes surnaturelles qui étaient en usage dans ceux d'Esculape et de Sérapis; Cicéron s'en moque avec esprit. « Comment peut-on admettre,

1) C. I. L. XI 1292 à 1314. Les inscriptions de Callidius et de Tullia sont classees sous les numéros 1295 et 1305.

2) V. la *Revue de l'Histoire des Religions* de 1887, t. XVI, p. 77.

dit-il, que les malades aillent demander des remèdes à l'interprète des songes plutôt qu'au médecin? Ainsi Esculape et Sérapis peuvent nous prescrire la guérison de nos maux par les rêves, et Neptune ne pourrait diriger les pilotes par le même secours? *Minerve enverra la médecine sans le médecin*, et les muses ne communiqueront point à ceux qui rêvent la connaissance de l'écriture, de la lecture et des autres sciences? Cependant si la guérison d'une maladie se communiquait par le sommeil, nous pourrions obtenir de même toutes les connaissances que je viens d'énumérer; comme il n'en est rien, j'en conclus que la médecine ne nous est pas plus donnée que le reste. » Il résulte de ce passage qu'il devait y avoir dans le temple de Minerve Medica des dortoirs où les malades allaient se soumettre à la méthode oniromantique ; peut-être même l'édifice comprenait-il parmi ses annexes un hôpital semblable à celui qu'on voyait dans l'île du Tibre auprès du temple d'Esculape[1]. Car les attaques de Cicéron ne prouvent qu'une chose, c'est que ce culte jouissait déjà de son temps d'une grande popularité, et la passion folle pour le surnaturel, qui régna sur le monde romain pendant l'Empire, ne fut pas pour la diminuer. Il est du reste prouvé aujourd'hui que les médecins, dans ces sortes de cultes, aidaient la divinité à ne pas se tromper ; bien souvent, ils ne faisaient qu'ajouter à leurs ordonnances le prestige du surnaturel, qui a toujours sur les imaginations faibles plus de pouvoir que les connaissances positives. Il n'y avait donc pas toujours entre la médecine de l'interprète des songes et celle du médecin l'opposition dont parle le grand orateur, par la raison que l'interprète des songes, au moins dans les sanctuaires importants, était souvent un medecin lui-même. Une inscription de Velléia est dédiée « *à Minerve Memor par Caelia Juliana, qui avait été délivrée d'une grave infirmité grâce aux remèdes indiqués par la déesse.* » Il est impossible que le temple des Sette Sale ne contînt pas un grand nombre d'attestations semblables; elles étaient l'honneur des sanctuaires médicaux et on avait bien soin de les exposer sous les regards du public, comme le prouvent les curieuses stèles découvertes, il y a quelques années, à Epidaure. Cependant la récolte épigraphique tiree des Sette Sale est à peu près nulle. Les archéologues n'ont pas encore épuisé leur tâche en cet endroit.

1) V. la *Revue de l'Histoire des Religions* de 1887, t. XVI, p. 341.

La commission municipale d'archéologie vient d'acquérir pour le musée du Capitole un bas-relief qui était connu depuis longtemps mais qui n'avait jamais été bien expliqué. Il a eu une fortune assez singulière. Il fut exhumé vers le milieu du XVI[e] siècle entre les Thermes de Dioclétien et le versant sud-est du Quirinal; après diverses aventures, il passa dans une collection particulière de Florence; il est revenu récemment à Rome, où la commission l'a retrouvé chez un marchand d'antiquités. L'artiste y a représenté trois personnages mythologiques, dont les noms sont inscrits au-dessous. Celui du milieu offre le type ordinaire de Jupiter : ce qui est ici particulièrement digne d'attention, c'est que le dieu est qualifié par l'épithète de *Caelius* ; on en rapproche un grand nombre d'autres dénominations locales, qui lui ont été ainsi appliquées en divers pays, comme *Poeninus*, *Vesuvius*, *Olympius*, etc. Mais il convient surtout de rappeler, parmi les noms que Jupiter avait reçus à Rome même, ceux de *Capitolinus*, de *Fagutalis* et de *Viminus*. Bien que le foudre du dieu suprême pût paraître une protection suffisante pour la colline du Caelius, elle avait un génie particulier; il figure ici à la droite de Jupiter sous les traits d'un homme barbu, assis sur un rocher, et tenant dans la main gauche un tronc de laurier avec sa racine et son feuillage; l'inscription l'appelle « *Genius Caelimontis* ». A la gauche de Jupiter, et séparé de lui par un arbre, qui semble être un chêne, vient un personnage nu, portant les attributs d'Hercule; à sa chevelure courte et bouclée, qui retombe en masses épaisses sur le front, à ses yeux un peu gros, à ses pommettes saillantes, on reconnaît que l'artiste a cherché à lui donner une certaine ressemblance avec Commode. Cependant il est désigné sous le nom d'Hercule *Julianus*. En rapprochant ces indications les unes des autres, on en arrive à conclure que le bas-relief, bien qu'ayant été trouvé sur le Quirinal, a dû à l'origine avoir sa place sur le Caelius. Il aura été exécuté sous le principat de Marc-Aurèle ou sous celui de Commode, par un membre de la famille Julia, en témoignage de dévotion pour Hercule, que le fils de Marc-Aurèle avait mis à la mode parmi ses adulateurs. Il ornait sans doute une chapelle située sur le Caelius, dans la maison ou la villa de celui qui l'a dédié. Le chêne et le laurier représentent, à ce que l'on suppose, les bois qui couvraient la colline, et qui étaient en grande partie, composés de ces deux espèces d'arbres. L'inscription se termine par les mots : ANNA SACRVM. Les calendriers romains indiquent, à la date du 15 mars, une

fête en l'honneur d'*Anna perenna ;* les mythographes ont essayé plusieurs fois de préciser le caractère de cette divinité ; son culte était assurément très ancien en Italie, et par cette raison même les savants romains, qui ont écrit sur les institutions religieuses de leur pays, ne s'expliquaient plus guère ses véritables attributions. Les efforts des modernes pour les définir n'ont pas été jusqu'ici beaucoup plus heureux. Tout ce que l'on peut dire, c'est qu'Anna perenna présidait sans doute au renouvellement de l'année ; c'est ce que semble indiquer la date même de sa fête : le mois de mars, en effet, était à l'origine le premier de l'année romaine ; il continua toujours à être le premier de l'année religieuse après l'établissement de la République (509 av. J.-C.), lorsque l'année civile commença avec l'entrée en charge des consuls, dont la date varia plusieurs fois avant d'être définitivement fixée au 1er janvier. Macrobe dit en parlant de la fête d'*Anna perenna* que les Romains la célébraient par des cérémonies publiques et privées. Il n'est pas impossible que le bas-relief du Caelius ait été dédié à cette occasion.

Le mont Capitolin, malgré les nivellements qui en ont changé l'aspect, comprend encore aujourd'hui deux sommets ; sur l'un, celui du sud, s'élèvent le palais des Conservateurs et l'ambassade allemande ; sur l'autre, celui du nord, l'église de l'Ara Caeli. Dans l'antiquité, ils étaient couronnés par la citadelle et par le temple de Jupiter ; mais des deux sommets, lequel portait le temple, lequel la citadelle ? Cette question divisait encore les archéologues, il y a vingt ans. Depuis, elle a été tranchée d'une façon décisive. On s'accorde aujourd'hui à placer la citadelle à l'Ara Caeli, et le temple sous le palais Caffarelli, où l'ambassade allemande est installée. Jordan, en se prononçant, lui aussi, pour cette solution, a énuméré et confirmé dans une démonstration magistrale les arguments par lesquels on y a été conduit. Depuis sa mort, on a acquis une nouvelle preuve de la justesse de sa théorie. Au pied du versant de la colline qui regarde le sud-est, il y a une église dédiée à Sainte-Marie de la Consolation et une place qui en a pris le nom. On y a recueilli, l'année dernière, en creusant le sol, trois blocs de travertin sur lesquels sont gravées des inscriptions grecques et latines. Elles font partie d'une série de textes, dont on avait déjà d'autres fragments retrouvés au même endroit : je veux parler des traités conclus en l'an 84 avant Jésus-Christ entre les Romains

et plusieurs peuples de l'Asie qui avaient contribué à la défaite de Mithridate. On a vu plus haut qu'il en existait un double au *Capitole vieux* sur le Quirinal, où on venait d'en retrouver une partie. Il est hors de doute que l'exemplaire que l'on retire, morceau par morceau, de la place de la Consolation, a roulé sur la pente méridionale de la colline et qu'il provient d'un édifice situé immédiatement au-dessus; or, ce ne peut être que le temple de Jupiter Capitolin, dont les archives sont du reste parfaitement connues. Cet ensemble des traités de l'an 84, rédigés en langues grecque et latine, est gravé sur des blocs rectangulaires, qui ont tous exactement les mêmes dimensions et qui devaient former le soubassement du temple. On en possédait dejà les parties qui concernent les villes d'Ephèse et de Laodicee du Lycus et les populations de la Lycie. Les fragments nouveaux mentionnent les Tabéniens, habitants de la ville de Tabai en Carie, et Ariobarzane I[er] Philoromaeus, roi de Cappadoce, qui, après avoir été détrôné par Mithridate, rentra dans ses Etats grâce à la protection des Romains. Avec lui est nommée sa femme, la reine Athénaïs Philostorgos. Enfin sur un dernier bloc on lit les noms mutilés d'un personnage indéterminé, qui est qualifié de Philopator et Philadelphus, fils de Mithridate.

Le Transtévère était habité dans l'antiquité par une population pauvre et turbulente, qui comptait un grand nombre d'étrangers. C'était là qu'était la colonie juive. A la Porte Portese commençait la route qui mettait Rome en communication avec les ports creusés par Claude et par Trajan. Tous les Orientaux qui venaient chercher fortune dans la grande ville aboutissaient au Transtévère ou dans les environs de la Porte Portese. Aussi les cultes étrangers y pullulaient; pour mieux dire, il n'y étaient pas étrangers; ils y étaient presque chez eux. Les Romains en avaient relégué plusieurs en dehors de la Porte; alors s'étaient élevés, au delà du Pomoerium, le long de la voie publique, des temples pour les divinités orientales, dans des propriétés qui probablement appartenaient à leurs nationaux. A plusieurs reprises, on a découvert des vestiges de ces monuments. M. C. L. Visconti en 1860, M. Lanciani en 1884 en ont fait l'objet d'études systématiques. Des travaux de terrassement, qui doivent ouvrir sur la rive droite du Tibre une nouvelle voie ferrée, ont ramené l'attention des archéologues vers les antiquités de la Porte Portese. Outre une inscription très curieuse en l'honneur du dieu syrien *Beheleparus*, que j'ai commentée dans ce re-

cueil[1], on a récemment mis au jour, à environ un mille de la Porte, un bas-relief qui représente Mithra tauroctone avec ses attributs ordinaires; la seule chose qui distingue cet exemplaire de ceux que l'on possédait déjà en si grand nombre, c'est que l'exécution en est excellente ; on l'attribue au second siècle; ce serait donc un des plus anciens que l'on ait recueillis jusqu'à ce jour. Dans la vigne Bonelli qui paraît avoir été le centre des cultes exotiques du quartier, et d'où proviennent les monuments étudiés autrefois par M. Visconti, on a retrouvé un fragment d'inscription, qui en complète un autre déjà publié dans le Corpus ; il mentionne un certain C. Julius Anicetus qui, en l'an 102 après Jésus-Christ, voulant s'acquitter d'un vœu, fit restaurer, agrandir et orner de marbre à ses frais, un portique attenant au temple du Soleil. C'était là en effet l'édifice principal du culte syrien, tout à fait prédominant au milieu des Orientaux de la porte Portese. Le temple était entouré de tout un groupe de constructions sacrées, qui devaient couvrir un espace de terrain assez considérable ; outre le portique d'Anicetus, elles comprenaient des logements, réservés sans doute aux prêtres, et un théâtre où l'on exécutait des jeux scéniques. M. Borsari a dressé avec soin la liste des inscriptions qui proviennent de cet ensemble d'édifices. Jusqu'ici on croyait que le temple avait été bâti au temps d'Hadrien. L'inscription d'Anicetus montre qu'il existait déjà à une époque antérieure. Comme le fait remarquer M. Borsari, il dut perdre de son éclat dans la seconde moitié du troisième siècle, lorsque Aurélien en eut élevé un autre en l'honneur de la même divinité sur le Quirinal, c'est-à-dire dans l'intérieur de la ville, et l'eut orné des dépouilles de Palmyre vaincue. Dans les derniers temps du paganisme le quartier de la porte Portese dut se dépeupler et son temple du Soleil tomber en ruines. Julius Anicetus, dans une autre inscription trouvée au même endroit que la précédente, recommande aux passants « *par ordre du Soleil, de ne pas griffonner sur les murs des bâtiments* » qu'il avait fait élever de ses deniers. Ils ont subi une injure bien pire encore. La dalle même, qui portait cette défense, ô ironie du sort, a été, quelques siècles plus tard, arrachée de sa place par une main profane qui a gravé à l'envers une inscription funéraire pour un des tombeaux de la route voisine. *Sic transit gloria deorum !*

1) *Revue de l'Histoire des Religions*, 1888, t. XVII, p. 219.

S'il y avait des hommes sans foi à qui les temples inspiraient si peu de respect, n'était-il pas à craindre que les tombeaux eussent aussi à souffrir de leur part les mêmes outrages ? En général, les pontifes étaient chargés de veiller à ce que les sépultures ne fussent ni endommagées ni déplacées. Mais souvent on ne se contentait pas de cette protection ; la famille du défunt faisait graver sur son monument une prière accompagnée de menace (*exsecratio*) à l'adresse de ceux qui auraient été tentés de troubler son dernier sommeil. Un des exemples les plus remarquables de ces inscriptions funéraires a été retrouvé dans les fouilles de la porte Portese. Un certain Aurelius Niceta a fait graver sur le tombeau de sa fille cet avis d'une simplicité touchante, où la noblesse du langage antique se mêle à une inspiration toute chrétienne : « Fossoyeur, garde-toi de creuser ici. Nous sommes sous l'œil d'un grand Dieu. Prends garde : toi aussi, tu as des enfants. *Fossor, vide ne fodias. Deus magnus oculum habet. Vide : et tu filios habes.* » Cependant l'épitaphe est païenne ; elle débute par la formule *D(iis) M(anibus)*. Mais elle est à coup sûr d'une époque, où la croyance en un dieu unique, hautement professée par les fidèles du Christ comme l'article essentiel de leur religion, était admise aussi de beaucoup de païens plus ou moins éclairés, qui l'accommodaient tant bien que mal avec les traditions des anciens cultes. M. de Rossi attribue au troisième siècle de notre ère les textes qui portent la trace de ce monothéisme païen. Sur deux autels trouvés l'un à Vérone, l'autre en Afrique et qui ne sont certainement pas chrétiens, on lit la dédicace : « Au grand Dieu éternel, *Deo magno aeterno.* » Sur un autre : « Au grand Dieu et au bon destin, *Deo magno et fato bono.* » Un tombeau de la Phrygie porte l'inscription suivante : « *Par la grandeur de Dieu et par les esprits des régions souterraines nous supplions que l'on respecte ce monument...* » La métaphore même, qui est employée par Aurelius Niceta était commune chez les païens du troisième siècle : « *Nous les entendons souvent parler de Dieu,* écrit saint Cyprien, *et dire que Dieu voit tout* (*Deus videt*). » Enfin M. de Rossi rappelle une épitaphe païenne, placée par lui dans les galeries du Vatican, et qui se termine par cette formule : « *Toi qui liras ces lignes sans en être touché, tu auras Dieu pour témoin, erit tibi Deus testimonio.* » Est-ce à dire que ces expressions ont été empruntées au christianisme ? Assurément non. Entre la foule aveugle, qui ne cherchait rien au delà d'un polythéisme vulgaire, décoloré et dégradé, et

les disciples ardents du Christ, qui renversaient les images des dieux et refusaient leur encens à l'empereur, il y a eu dans le monde romain un tiers parti composé de gens d'humeur paisible, que l'esprit nouveau pénétrait lentement et que les révolutions effrayaient. En aucun temps les modérés n'ont fait parler d'eux dans l'histoire; elle les ignore parce qu'ils n'ont jamais pris l'initiative des grandes luttes ; mais ce sont eux qui les terminent et les rendent fécondes. Le christianisme a mis près de trois cents ans à conquérir cette classe anonyme, où les Félix étaient plus communs que les Polyeucte, où l'on n'avait point de généreuses révoltes, mais où il y avait de la raison, de l'ordre, un attachement éclairé pour les grands souvenirs de Rome et qui, après tout, etait le nombre. Ces néo-païens ont opposé au christianisme une résistance passive, qui lui a donné le temps de se dégager de ceux de ses éléments qui étaient incompatibles avec l'ordre social. Ils l'ont obligé à faire peu à peu des concessions au siècle; quand ils l'ont eu calmé et humanisé, ils lui ont témoigné une réserve bienveillante; enfin, après l'avoir vu à l'œuvre, ils sont entrés en masse dans ses rangs et c'est ce jour là seulement qu'il a pu être sûr de la victoire. L'épigraphie, à défaut de la littérature, nous a conservé la trace de ces Romains obscurs, qui ont ménagé une transition entre l'ancienne religion et la nouvelle. Ce sont eux qui invoquaient à la fois la bonne Fortune et l'Eternel, qui parlaient des Mânes et de l'œil de Dieu.

II

Les fouilles qu'on avait exécutées à Némi en 1885, dans le temple de Diane, aux frais de l'ambassadeur d'Angleterre, M. Savile Lumley [1], n'avaient pas été, paraît-il, conduites avec tout le soin nécessaire. Car de nouvelles recherches, entreprises dans le même terrain pour le compte d'un particulier, ont amené, au commencement de l'année dernière, la découverte d'objets plus anciens, enfouis plus avant dans le sol. Ils datent, en général, du IIIe ou du IIe siècle avant notre ère. Les monnaies tiennent la place principale dans cette récolte; elles ne sont pas moins d'un millier, toutes de type connu. On signale comme méritant une mention particulière,

1) V. *Revue de l'Histoire des Religions*, 1887, t. XVI, p. 327.

une base de tuf portant une dédicace du consul C. Aurelius Cotta, qui occupa les faisceaux en l'an 200 avant Jésus-Christ. Sur une tablette de bronze percée de deux trous, qui a dû être appliquée au-dessous d'une offrande, on lit les noms d'un autre personnage qualifié également de consul et qui pourrait être un de ceux de l'an 179, C. Manlius Acidinus. Une autre tablette de même métal était, dans l'antiquité, fixée au-dessous d'une statue comme l'indique expressément une inscription, qui y est gravée en caractères archaïques; une certaine « *Publilia Turpilia, femme de Cneius, avait offert à Diane cette statue pour son fils Cneius.* On a encore retiré des ruines de l'édifice plusieurs figurines de bronze, d'un travail assez grossier, représentant Diane chasseresse. On accorde plus de prix à une statuette en forme d'hermès, haute de 0m,50, dont la tête ornée d'un diadème offre le type de Junon; le corps se termine en une gaîne complètement lisse et plate, sauf à l'endroit des seins et des genoux, qui sont indiqués par de légères proéminences. Les pieds sont chaussés de brodequins à la pointe longue et recourbée, semblables à ceux que portent les personnages des plus anciens monuments étrusques; on les appelait *calcei repandi*; l'usage en était venu de l'Orient, et quand on les eut abandonnés, à l'époque classique, ils restèrent encore le signe distinctif de certaines divinités locales, par exemple de la Junon Sospita de Lanuvium. On avait déjà plusieurs images de cette déesse; Lanuvium n'étant guère qu'à cinq ou six kilomètres de Némi, on s'explique aisément la présence de Junon dans le temple de Diane. La plupart des objets qui viennent d'être énumérés sont intacts; il est donc probable qu'ils faisaient partie, non point d'un amas d'ex-votos jetés au rebut, comme c'est souvent le cas, mais d'un dépôt destiné à être mis en vente : les visiteurs devaient pouvoir trouver chez les marchands qui entouraient le temple, non seulement des images de Diane, mais un assortiment de figurines propres à être exposées comme offrandes dans les principaux cultes des environs : la Junon de Lanuvium, entre autres, attirait un grand nombre de dévots. M. Helbig, le savant secrétaire de l'Institut allemand de Rome, a présenté des observations très neuves au sujet de plusieurs tridents de bronze, qu'on a trouvés mêlés à la terre des fouilles. Il a montré les dessins d'antéfixes en terre cuite, provenant de Caeré, au sommet desquelles est planté un trident semblable; Libanius mentionne des tridents dorés, que l'on voyait sur les acrotères d'un

palais d'Hérode Atticus; ils étaient destinés à empêcher les oiseaux de se poser sur l'édifice et d'en souiller le faîte.

La ville de Tivoli, l'ancienne Tibur, a pour les étrangers qui parcourent la campagne romaine, un charme sans égal; elle doit la préférence qu'ils lui accordent non seulement à la fraicheur de ses cascades et à la beauté de son panorama, mais aussi au souvenir des grands hommes qui sont venus jadis y chercher un refuge contre les agitations de la capitale voisine. Tout le territoire de Tibur était, au temps d'Auguste, couvert de villas splendides. Les archéologues modernes ont décoré des plus grands noms de l'empire romain les masures qui s'élèvent au milieu de ses bois d'oliviers, et après eux des guides intrépides fixent ici la maison de Varus, là celle d'Horace, ailleurs celle de Brutus et de Cassius. Par malheur, une critique plus sévère a, depuis quelques années, rayé beaucoup de noms dans cette liste pompeuse. Cette fois, ce n'est rien moins que la villa de Mécène qui disparait. En pratiquant des fouilles au milieu des ruines que l'on considérait comme ayant dû en faire partie, on s'est convaincu que l'attribution était fausse. Mais en délogeant un homme, on a trouvé un dieu; le monument qu'on a déblayé est le temple d'Hercule vainqueur, le propre patron de Tibur. Il est juste de dire, du reste, que des découvertes antérieures l'avaient déjà fait pressentir; mais aujourd'hui les preuves sont si nombreuses et si concluantes que les hésitations, s'il en restait encore, doivent céder. Le temple avait de grandes analogies avec celui de la Fortune de Préneste; on a reconnu la cella dans des constructions qui subsistent derrière la cathédrale de Tivoli; au-dessous s'étageaient, le long de la colline, des terrasses portées sur des murs de soutènement et reliées les unes aux autres par des portiques; l'ensemble de ce vaste édifice, où l'on avait multiplié les statues et les colonnes, devait produire un effet grandiose quand on arrivait de la plaine qui s'étend jusqu'à Rome. C'est dans un des portiques qu'ont eu lieu les fouilles récentes. Sur les architraves est sculptée, de distance en distance, la massue, attribut d'Hercule; les colonnes, d'ordre dorique, mesurent $0^{m},90$ de diamètre. Au milieu des débris d'architecture ont été trouvées plusieurs inscriptions longues et importantes qui devaient être placées sous les statues des personnages dont elles contiennent les noms. Nous pouvons donc animer par de vivants souvenirs ces ruines magnifiques, et rappeler les acteurs sur la scène qu'ils ont

quittée. La plupart des inscriptions datent du IIe siècle de notre ère; elles mentionnent les fonctions sacerdotales les plus élevées que l'on pût remplir à Tibur, mais en particulier, comme il est naturel, celles dont les titulaires étaient attachés au grand sanctuaire d'Hercule. Il y a d'abord des *curatores fani Herculis victoris*, c'est-à-dire des administrateurs civils nommés par les magistrats municipaux pour gérer les biens du temple. Les soins du culte sont confiés à un collège, dont l'origine était aussi ancienne que celle des grands collèges romains; ses membres portent le nom de *Saliens*, tout comme les prêtres qui desservaient à Rome le culte de Mars; plusieurs autres villes du Latium, Albe, Lavinium, Tusculum, Anagnia, possédaient de toute antiquité une institution semblable; plus tard, elle passa par imitation dans d'autres villes de l'Italie et même en Espagne. Les Salii de Tibur ajoutent à leur titre celui de *Collini*, qui désignait à Rome une des deux subdivisions du collège; on admet généralement qu'il lui avait été donné parce qu'elle avait son sanctuaire sur le Quirinal qu'on appelait souvent *la Colline* par excellence. Il faut donc que les Salii Collini de Tibur eussent été institués après ceux de Rome et qu'ils eussent reçu la même organisation, ou bien que l'étymologie proposée pour expliquer leur titre soit inexacte. Il y a là une difficulté. Nous en aurions sans doute la solution si le temps avait respecté une monographie dont les Saliens de Tibur avaient été l'objet dans l'antiquité même; elle était l'œuvre d'un certain Octavius Herennius et avait pour titre : *Sur le culte célébré par les Saliens de Tibur, De sacris Saliaribus Tiburtium.* Pour que ce collège eut été jugé digne d'une étude spéciale par un écrivain romain, il fallait qu'il y eût dans ses rites et dans son histoire des questions douteuses, des singularités propres à piquer la curiosité des savants. En dehors et au-dessus du personnel attaché au temple d'Hercule, Tibur, comme beaucoup d'autres villes, comptait encore des *pontifes* municipaux, chargés de la haute direction du culte. Cependant il n'y avait pas une distance considérable entre les fonctions de curateur, de Salien et de pontife, et nous connaissons par les inscriptions de Tibur tel personnage qui les a successivement occupées. Elles paraissent, du reste, avoir été toutes trois recherchées avec empressement par des hommes d'un rang distingué. Sans doute les Romains, toujours préoccupés par la crainte de mécontenter quelque divinité et de laisser tomber les vieux cultes

en déshérence, ont encouragé les magistrats, les familles nobles et riches, qui pouvaient assurer dans les municipes la perpétuité des traditions religieuses ; ils ont dû avoir ce souci en particulier pour les villes du Latium, dont les destinées avaient été, dans des âges reculés, si étroitement unies à celles de Rome, et qui avaient eu pour ancêtres des hommes de la même race qu'eux. A vrai dire, ce n'est guère qu'après Auguste, après Virgile, après Tite-Live, que les cultes locaux ont été ainsi restaurés en Italie; mais alors ils ont excité un retour de faveur très marqué. Nous en avons la preuve à Tibur. Les villes du Latium étaient devenues, sous l'Empire, des centres de villégiature fréquentés pendant la belle saison par tout ce que Rome comptait de plus distingué dans les lettres, les arts et les charges publiques. Quand ce beau monde arrivait à la campagne, fatigué par les affaires et le tumulte de la ville, c'était, non seulement un honneur, mais une source de bénéfice pour le pays; on se disputait ces généraux d'armées, ces gouverneurs de provinces, qui amenaient à leur suite des secrétaires, des clients, des courriers, des esclaves et des équipages. Les magistrats de la ville la plus voisine venaient les prier d'entrer dans des associations, d'accepter des charges municipales qui devaient leur fournir l'occasion de déployer leur libéralité ; les collèges religieux, pas plus que les autres, n'étaient indifférents à ce secours. Tibur eut un moment de prospérité extraordinaire sous Hadrien ; l'empereur avait fait construire, au-dessous de la ville, cette magnifique maison de plaisance, dont les ruines excitent encore aujourd'hui l'admiration des étrangers et d'où on a tiré tant de chefs-d'œuvre. Aussi voyons-nous Tibur, au IIe siècle, compter des consulaires parmi ses patrons et ses prêtres. Stace a célébré en vers pompeux une villa, que possédait à Tibur, au temps de Domitien, Manilius Vopiscus, consul en l'an 60. Une des inscriptions récemment découvertes est dédiée à un P. Manilius Vopiscus, qui doit être son petit-fils; il fut consul dans les derniers temps du principat de Trajan, en 114; il est vraisemblable que l'inscription a été gravée sous Hadrien. Vopiscus, avant d'être consul, avait parcouru régulièrement toute la carrière des honneurs civils et il fut aussi, à Rome, pontife et flamine. Ce grand personnage, héritier de la villa que Stace a chantée, ne dédaigna point d'être, à Tibur, curateur, puis Salien du temple d'Hercule vainqueur. Parmi les hauts dignitaires de l'Empire qui administrèrent les biens de cet

édifice, Tibur pouvait encore citer L. Minicius Natalis, consul en l'an 127, qui commanda une légion dans la Grande-Bretagne, fut légat dans la Mésie inférieure et gouverneur en Afrique; après avoir ainsi parcouru le monde romain du nord au sud et de l'orient à l'occident, il fut patron de Tibur et, comme curateur du temple, prit régulièrement part aux vérifications de comptes et à toutes les opérations financières auxquelles ce titre pouvait obliger. Un de ses successeurs dans le consulat, P. Mummius Sisenna, fut patron du municipe, curateur et Salien; il avait gouverné l'Asie, il avait été légat dans la Mésie supérieure; on peut penser si les Tiburtins devaient être fiers de le voir, dans leurs fêtes publiques, danser le *tripudium* avec les Saliens ses collègues, portant le bouclier de la confrérie et revêtu de ce costume sacré qu'un bas-relief, trouvé jadis à Tivoli, nous a fait connaître.

Au-dessous des prêtres attachés au temple d'Hercule, il y avait à Tibur, comme dans tous les municipes de l'Empire, un collège religieux, qui formait l'aristocratie de la classe des affranchis : c'étaient les *Augustales*. Mais ici ils ajoutent à leur nom celui d'*Herculanei*, qui prouve qu'ils voulaient avoir aussi leur part dans le culte principal de la ville. Et tandis que le collège des Saliens attirait les grands seigneurs, les Augustales cherchaient des recrues parmi les innombrables affranchis qui remplissaient des emplois dans la maison impériale. C'étaient des affranchis qui occupaient les bureaux, ce que nous appellerions aujourd'hui les ministères; d'autres étaient chargés de pourvoir aux plaisirs du prince et de sa famille; on sait quelle autorité cette situation leur donnait dans leur classe et même au delà. Pour les Augustales d'une petite ville, c'était une bonne fortune de se les associer. Une inscription du temple d'Hercule mentionne un de ces personnages influents: il a eu de son vivant assez de célébrité pour que les historiens mêmes nous aient conservé son nom. Capitolin rapporte que L. Verus, frère de Marc-Aurèle, ramena de Syrie un acteur, pour lequel il avait conçu beaucoup de goût. Il s'appelait Memphius et son maître ajouta à ce nom celui d'Apolaustus. L'Italie entière se passionna pour son talent. Dans plusieurs villes il fut élu membre du collège des Augustales; on a retrouvé des dédicaces gravées en son honneur à Rome, à Canosa, à Capoue, à Fondi. Dans l'inscription de Tibur, L. Aurelius Apolaustus Memphius, pantomime, affranchi des Augustes, est appelé « le premier

acteur de son temps », titre peu modeste, mais assez commun, et qui paraît avoir été décerné officiellement dans les concours, à la suite d'un jugement solennel. Apolaustus, à Tibur, présida, en qualité de *magister*. le collège des Augustales. Les fonctions religieuses ne semblaient pas encore incompatibles avec ces rôles d'une légèreté souvent révoltante qui valaient aux pantomimes les applaudissements du peuple roi. Après avoir paru avec tant de succès sur le théâtre, le protégé de L. Verus eut une fin digne d'une tragédie; il fut mis à mort par ordre de Commode. Mais tandis que les applaudissements populaires allaient à de nouveaux favoris, les Augustales de Tibur n'oublièrent pas leur ancien confrère. L'inscription qu'on vient de retrouver dans le temple d'Hercule lui avait été dédiée de son vivant sous le principat de Commode: le nom de l'empereur y avait été aussi gravé pour servir de date. Lorsque Commode eut péri dans une conspiration de palais et que le Sénat eut flétri sa mémoire, les Tiburtins effacèrent son nom sur le monument de sa victime; la pierre porte encore la trace des coups de marteau, à la place des trois lignes que remplissaient les titres pompeux du détestable empereur. Le 6 juin de l'an 199, on fit une nouvelle dédicace du monument. Il reparaît aujourd'hui à la lumière, apportant jusqu'à nous, avec les martelages et les surcharges qui le couvrent, la protestation des Tiburtins contre la cruauté d'un tyran, et le témoignage des regrets que leur avait laissés le pauvre acteur, membre de leur collège des *Augustales Herculanei*.

Si l'on veut aller de Rome à Tivoli, on doit prendre un tramway à vapeur qui stationne à la Porte Saint-Laurent. Avant de monter la côte boisée sur laquelle la ville est bâtie, il s'arrête un instant près d'une source, d'où se dégage une forte odeur de soufre; ce sont les Eaux Blanches, les *Aquæ albulæ* des anciens. Auguste, dit Suétone, y alla soigner ses nerfs malades. On y a réédifié, en 1862, un établissement, où les médecins de Rome envoient volontiers leurs clients. Ces eaux bienfaisantes avaient été, comme beaucoup d'autres, personnifiées par les anciens sous la forme d'une nymphe; on l'appelait *Albunea*. Elle passait pour prédire l'avenir, et son nom était mêlé à des légendes locales, où figurait comme principal personnage le vieux roi Faunus. Au temps de Virgile on consultait encore Albunea. Il avait été assurément témoin des hommages qu'on rendait à cette nymphe, lorsqu'il introduisait dans

l'*Enéide* la description suivante : « Latinus, alarmé par des prodiges, va trouver l'oracle inspiré de Faunus son père; il interroge les bois situés au pied de la source sacrée d'Albunea, qui fait retentir cette forêt, la plus grande du Latium, du bruit de ses eaux et remplit l'air obscurci d'exhalaisons infectes. C'est là que les peuples d'Italie et l'Œnotrie tout entière vont, dans leurs incertitudes, consulter le sort. C'est là que le prêtre, lorsqu'il a déposé ses offrandes et s'est couché, dans la nuit silencieuse, sur les peaux des brebis égorgées, voit pendant son sommeil mille fantômes étranges voltiger autour de lui, entend différentes voix, jouit de l'entretien des dieux et évoque les mânes du fond de l'Averne[1]. » Sur une des inscriptions trouvées l'année dernière dans le temple d'Hercule on lit le nom d'Albunea; c'est un des patrons du municipe qui a fait graver ce texte dans les dernières années du second siècle. Les auteurs latins racontent qu'il y avait primitivement un recueil des oracles de la nymphe et qu'on le conservait à Tibur dans le temple d'Hercule; il fut plus tard enlevé par ordre du Sénat et placé à Rome dans le temple du Capitole, où se trouvait le dépôt général des documents du même genre. L'inscription concorde parfaitement avec ce témoignage et confirme le rapport qu'eurent ensemble à Tibur le culte d'Hercule et celui d'Albunea.

Les temples, dont le renom dépassait les murs de la ville où ils s'élevaient, sont ceux qui attirent surtout les archéologues. Il y en a eu ainsi en Italie un certain nombre, qu'on pourrait appeler régionaux. C'étaient des centres de pèlerinage pour toutes les populations avoisinantes et quelquefois aussi pour les étrangers. La Fortune de Préneste, la Diane de Tifate, la Junon de Lanuvium peuvent être citées comme exemples. La liste de ces monuments est facile à connaître : on peut en faire le relevé dans l'ouvrage classique de Preller. Ils étaient toujours dédiés à de vieilles idoles locales, dont personne au monde n'aurait pu indiquer la véritable origine et qui se distinguaient généralement par des légendes et des attributs tout à fait singuliers. Ce que l'on voit bien clairement, c'est que chacune d'elles avait dû d'abord être la divinité suprême d'une tribu ou d'une peuplade, de telle sorte que réunir les renseignements épars que les anciens nous ont laissés sur leur culte c'est recomposer l'histoire de la religion italique

1) *Enéide*, VII, 81.

elle-même : or tel était précisément le but que Preller s'était proposé; les archéologues qui remuent aujourd'hui le sol de l'Italie ne font que suivre, année par année, le plan tracé dans son ouvrage. Parmi les divinités autochthones qu'il a passées en revue, ils ont été chercher sous terre, comme on vient de le voir, la Diane de Némi et l'Hercule de Tibur. Ils ont voulu aussi retrouver la Junon *Curitis* de Falèries. Ce que signifie cette épithète même de *Curitis*, on n'en sait encore rien, malgré les diverses étymologies qui ont été mises en avant et dont quelques-unes remontent à l'antiquité. Elle paraît se rattacher à la même racine que le mot *Quirites*. La divinité qu'on appelait ainsi était la patronne principale des Falisques à l'époque où ils formaient une peuplade indépendante. Son temple ne fut point détruit après la conquête romaine; des auteurs du siècle d'Auguste ont décrit les fêtes solennelles qu'on y célébrait une fois par an. Ovide, dont la femme était originaire de Falèries, eut un jour la curiosité d'y aller assister avec elle à la procession de Junon. Il nous en a laissé, dans les *Amours*[1], une gracieuse peinture, dont tous les traits ont été observés sur place; la fidélité avec laquelle il reproduit les détails de l'antique cérémonial révèle déjà chez le poète cet esprit curieux, qui devait plus tard lui inspirer les *Fastes* : « Les prêtresses de Junon, dit-il, préparaient en son honneur ces pieuses réjouissances, où l'on sacrifie, au milieu d'un grand concours de peuple, une génisse du pays. Cette cérémonie méritait bien que je m'arrêtasse, et je voulais la voir, quoiqu'on n'arrive au lieu où elle se célèbre que par un chemin difficile et montueux. C'est un bois antique et sacré, que des arbres touffus rendent impénétrables aux rayons du soleil; un coup d'œil suffit pour reconnaître là le séjour d'une divinité. Un autel reçoit les prières et l'encens votif, autel élevé sans art par les mains des aïeux. C'est de là qu'au signal donné, suivant la coutume, par les sons de la flûte, la procession annuelle de Junon se met en marche, en passant par des chemins couverts de tapis. Aux applaudissements de la foule on conduit de blanches génisses nourries dans les gras pâturages des Falisques, de jeunes taureaux dont on n'a pas encore à craindre le front menaçant, le porc, victime plus modeste enlevée à son humble toit, et le bélier, chef du troupeau, dont la corne se recourbe sur sa tête redoutable. La

1) III, 13.

chèvre seule est odieuse à la déesse qui règne en ces lieux. C'est elle qui trahit, dit-on, la présence de Junon dans les hautes forêts et la contraignit de renoncer à sa fuite. Aussi maintenant encore les enfants poursuivent-ils de leurs traits l'indiscret animal et il devient le prix du premier qui le blesse. Partout où doit passer la déesse, les jeunes gens et leurs timides compagnes couvrent de tapis les larges chemins. Les cheveux des jeunes filles sont chargés d'or et de pierreries; une robe magnifique descend jusque sur leurs pieds ornés d'or. Vêtues de blanc, suivant la coutume grecque établie par leurs ancêtres, elles s'avancent portant sur leur tête les objets du culte qu'on leur a confiés; le peuple fait silence pendant la marche de la brillante procession. A la suite de ses prêtresses paraît enfin la déesse elle-même. » Il est à remarquer qu'Ovide, dans cette description, parle d'un autel, d'un bois sacré, mais qu'il ne dit rien du temple; cependant, comme cet édifice est mentionné par Denys d'Halicarnasse, il n'y a pas à douter de son existence. Les archéologues pouvaient espérer que des fouilles pratiquées dans ses ruines seraient suivies de succès. On en avait retrouvé l'emplacement à l'aide de quelques sondages; le ministère de l'instruction publique fournit une subvention et on se mit à l'œuvre. C'est près de la petite ville de Cività Castellana qu'a eu lieu la découverte; on a dégagé les soubassements du temple; on a pu constater qu'il était construit en blocs de tuf et qu'il comprenait une triple cella, suivant l'usage étrusque, qui fut, comme on sait, imité à Rome dans le temple de Jupiter Capitolin. D'après le rapport d'un témoin oculaire, les restes qu'on vient d'exhumer annoncent un édifice de proportions considérables; ce serait dans son genre le plus grand qui ait été encore retrouvé en Etrurie. Les monnaies recueillies dans son enceinte sont pour la plupart antérieures à l'époque où Faléries fut prise et détruite par les Romains; le temple et la ville se relevèrent plus tard, comme suffirait à le prouver l'élégie d'Ovide; mais l'archéologie est parfaitement d'accord ici avec l'histoire pour montrer que leurs beaux jours étaient passés. Jusqu'à présent aucune inscription n'a reparu à la lumière. On n'a découvert que quelques fragments de peintures et de sculptures. Le plus digne d'attention est une tête en pépérin d'un type très archaïque; les yeux sont gros et fendus en amande, les lèvres épaisses; la chevelure, séparée en trois masses, retombe en arrière sur la nuque; des trous percés de distance en distance

étaient destinés à recevoir une couronne de métal ; des morceaux de cet ornement gisaient encore à côté de la tête ; ce sont des branches et des feuilles de laurier en cuivre qui étaient adaptés sans soudure ; ce procédé de fabrication dénote d'ordinaire une haute antiquité.

L'apparition d'un volume du Corpus des inscriptions latines, que publie l'Académie de Berlin, est toujours un événement pour tous ceux qui étudient l'histoire de Rome, de ses institutions ou de ses mœurs. Trois nouvelles parties de cet immense ouvrage viennent d'être mises en vente presque coup sur coup. M. Hirschfeld a publié dans le tome XII les inscriptions de la Narbonnaise, M. Dessau, dans le tome XIV, celles qui ont été recueillies sur le sol du Latium en dehors de Rome ; enfin M. Bormann a donné la première section du tome XI, qui est consacrée à l'Emilie et à l'Etrurie. Au moment où il mettait la dernière main à cette partie de sa tâche, M. Bormann a commenté, dans un recueil viennois[1], un des documents qui avaient passé sous ses yeux et dont il avait dû se borner à insérer le texte dans l'in-folio préparé par ses soins. C'est un fragment d'inscription latine qui provient de la ville étrusque de Tarquinies, aujourd'hui Corneto. Ce qui lui donne un intérêt tout particulier pour M. Bormann, qui en a enregistré plusieurs milliers dans ce seul volume du Corpus, c'est qu'elle mentionne un écrivain connu et classé à son rang dans l'histoire des lettres latines. Je dois dire ici, pour ceux qui ne sont pas familiers avec l'épigraphie, que ces trouvailles ne sont pas sans exemple ; on possède des inscriptions latines, où se lisent les noms de Velleius Paterculus, de Silius Italicus, de Juvénal, de Pline le Jeune, de Fronton, etc. Il s'agit cette fois d'un écrivain plus ancien que tous ceux-là, d'un savant de l'époque républicaine, qui fut le contemporain et l'émule de Varron ; il s'appelait Tarquitius Priscus. Etant originaire de l'Etrurie et probablement de Tarquinies même, possédant à fond la langue de son pays natal, il eut l'idée de réunir, de classer et de traduire en latin les livres sacrés, qui avaient valu aux Etrusques la réputation d'être passés maîtres dans les sciences religieuses. Comme l'a montré M. Bouché-Leclercq dans son ouvrage sur la Divination[2], c'était la première fois qu'on livrait au public sous une forme

1) *Archaeologisch epigraphische Mittheilungen aus Oesterreich*, 1887.
2) T. IV, p. 11.

systématique les connaissances surnaturelles, dont se glorifiaient les Etrusques et qu'ils devaient, disaient-ils, à une révélation miraculeuse. Aussi le recueil de Tarquitius eut du succès; nous savons qu'il fit autorité dans la théologie romaine. Les critiques modernes ont essayé d'en retrouver l'ordonnance; quoique le résultat de leurs efforts soit assez hypothétique, on voit par le témoignage des anciens eux-mêmes qu'une partie de la science étrusque, de l'*Etrusca disciplina*, comme on disait, concernait les rites à observer dans la distribution du peuple en tribus, curies et centuries, pour la formation des comices, autrement dit le *ritus comitialis;* une autre partie enseignait les moyens propres à apaiser le courroux des dieux et à trouver après la mort le chemin de leur demeure. L'original étrusque de ce recueil était attribué à un génie, petit-fils de Jupiter, qui avait disparu aussitôt après l'avoir terminé; on l'appelait Tagès, d'où le nom général de *libri Tagetici* donné à l'ensemble de l'ouvrage; mais la partie consacrée spécialement au rituel funèraire portait le sous-titre de *libri Acheruntici* ou *Acheruntia.* M. Bormann se demande si ce n'est pas là une forme corrompue pour *Aruntia*, ouvrage d'Aruns; bien que le nom d'Aruns fut en effet usité chez les Etrusques, j'avoue que l'hypothèse me paraît hardie. Ce que M. Bormann en revanche a fort bien démontré, c'est que la traduction latine de Tarquitius était en vers. Ammien Marcellin nous en a conservé un fragment que les manuscrits reproduisent comme de la prose; M. Bormann y reconnaît des hexamètres, qu'il rétablit heureusement à l'aide de quelques corrections très simples : « Tu le sais, dit ce fragment, ceux dont le destin est d'être un jour frappés de la foudre de Jupiter, ont à l'avance les sens affaiblis au point qu'ils ne peuvent supporter le tonnerre ou tout autre bruit un peu fort. »

Vejovis scis fulmine jamjam
Tangendos adeo hebetari, ut nec tonitrum nec
Majores aliquos possint audire fragores.

Il y a dans ces vers de Tarquitius, d'une facture un peu rude et d'une lourdeur didactique, quelque chose qui rappelle la manière de Lucrèce, son contemporain. Mais Tarquitius a consacré son existence à chanter les superstitions que Lucrèce poursuivait de sa haine et de son mépris. Il ést bien regrettable que le *de Etrusca disciplina* ne soit pas parvenu jusqu'à nous. Ce n'est pas seule-

ment parce qu'il offrirait une ample pâture à la curiosité des savants, c'est encore et surtout parce qu'il nous aiderait à mieux comprendre le *de Natura rerum*. A ceux qui sont tentés de sourire de la physique étrange où Lucrèce est entraîné par l'ardeur de sa foi épicurienne, on pourrait recommander la lecture des *Livres de l'Etrurie*, ce serait la meilleure introduction que l'on pût mettre en tête de l'immortel poème, qui arrachait des cris d'admiration à Virgile. M. Bormann estime que l'ouvrage de Tarquitius dut paraître vers l'an 50 avant Jésus-Christ. Lucrèce, à cette époque, était déjà mort. Mais naturellement cette date est approximative. En tout cas, à supposer que Lucrèce n'ait pas connu les vers de Tarquitius, ce qui est bien possible, il connaissait les superstitions grossières qui s'y trouvaient accumulées, et il les avait sans cesse présentes à l'esprit ; le *de Etrusca disciplina* et le *de Natura rerum* résumaient pour le vulgaire, l'un la doctrine du surnaturel païen, l'autre les connaissances philosophiques les plus propres à affranchir et à apaiser les âmes. M. Bormann a essayé de restituer ainsi qu'il suit l'inscription de Corneto[1] :

A Marcus Tarquitius *Priscus*, fils de Marcus, *de la tribu Stellatina; le premier* il fit connaître au public, dans un ouvrage en vers, *le rite* des comices, *les cerémonies sacrées propres à apaiser* les dieux, *conformément aux sentences dictées* par Jupiter et par la Justice, *que lui avait apprises* Aruns (??) *son maître, et en un mot tous les rites* vénérables de la doctrine *antique; il enseigna son art dans la ville de Rome* pendant plus de *trente* ans. *Marcus Tarquitius Pris*cus, tribun des soldats *de la... légion et... Tarquitius* Priscus... *ont élevé ce monument à leur père bien-aimé* (?).

Un parent de Tarquitius l'écrivain, son oncle sans doute, servit sous les ordres de Sertorius et fut questeur en Espagne; un de ses descendants gouverna la Bithynie sous Néron. Il est à remarquer que les érudits qui étudièrent vers le même temps la science divinatoire appartiennent à des familles aristocratiques ou qu'ils occupent dans la société une position élevée. Le sujet même qui avait été traité par Tarquitius fut repris après lui par un autre Toscan de noble naissance, A. Caecina, fils d'un personnage, au service duquel Cicéron avait mis son éloquence. P. Nigidius Figulus, le plus mystique des savants romains, qui écrivit d'après les livres

1) Les passages en italiques correspondent aux parties restituées.

de Tagès, des *Ephémérides fulgurales*, remplit la charge de préteur; il aurait peut-être été plus loin s'il ne s'était déclaré pour Pompée avec la plus grande partie de la noblesse romaine et s'il n'avait été condamné à l'exil par César. Appius Claudius Pulcher, consul en 54, s'occupe de nécromancie. C'est aussi l'époque où l'haruspicine étrusque, à la faveur de la guerre sociale, s'introduit d'une façon régulière dans la divination officielle des Romains : le temps est proche où l'Empire songera à constituer un collége public des haruspices. Comme on se prend à douter, en considérant cette suite de faits, que le scepticisme d'un Lucrèce ou d'un Cicéron ait pénétré profondément la société romaine à la fin de la république! Mais combien ils grandissent dans notre esprit, à être isolés ainsi au milieu de leurs contemporains, et comme on comprend surtout l'enthousiasme du poète, qui saluait dans Epicure un bienfaiteur de l'humanité!

GEORGES LAFAYE.

NÉCROLOGIE

ABEL BERGAIGNE

La mort d'Abel Bergaigne, dont nous ne connaissons encore à cette heure que la foudroyante nouvelle, vient d'infliger aux études orientales une perte qui rappelle cruellement celle qu'elles éprouvèrent, il y a quatre ans, presque à la même date, en la personne de Stanislas Guyard. Leur fin à tous deux aura été également prématurée, également tragique, avec cette différence que le dernier frappé l'a été d'une façon encore plus subite et plus inattendue. Guyard est mort victime d'un mal profond, désespéré et doutant de lui-même. L'accident qui a jeté Bergaigne sanglant et meurtri au fond d'un précipice des Alpes du Dauphiné, l'a surpris au contraire dans tout l'épanouissement de la force productive, plein de santé, d'espoir et de projets. Mais, pour l'un et pour l'autre, la mort, en fermant un passé déjà riche de travaux, aura coupé un avenir qui paraissait encore plus riche de promesses.

L'activité scientifique de Bergaigne remonta presque à l'époque de son entrée à l'Ecole des Hautes Etudes, d'abord comme élève et presqu'aussitôt comme maître, et, dès le début, ses travaux témoignèrent d'une singulière maturité. Son édition du *Bhâminîvilâsa* montra comment il faut traiter un texte sanscrit à une époque où l'on ne paraissait plus s'en douter en France. En même temps elle faisait prévoir ce qu'il devait réaliser plus tard dans sa traduction du *Nâgânanda* et surtout dans cette ravissante interprétation de *Çakuntalâ*, entreprise en collaboration avec son beau-frère, M. Paul Lehugeur, l'union parfaite et la plus rare des qualités du philologue et du lettré, du savant et de l'artiste. Son mémoire sur l'ordre des mots dans les langues indo-européennes, couronné par l'Institut, et ses diverses communications à la Société de linguistique sont des modèles de précision, d'ingénieuse et pénétrante analyse, et son manuel de la langue sanscrite, à bien des égards le meilleur que l'on possède, peut donner une idée de ce qu'était son enseignement.

Bergaigne fut en effet un admirable professeur. Ce n'était pas seulement son esprit qu'il mettait dans ses leçons, avec ses procédés d'une rigueur presque mathématique; il y apportait son entrain communicatif, sa chaleur de cœur et de parole. Travailleur incomparable, il savait faire travailler les autres. Son dévouement à ses élèves était sans bornes, et n'avait d'égal que sa haute conscience. Aussi, à l'Ecole des Hautes Etudes et plus tard à la Sorbonne, fut-il

réellement chef d'école et, si sa chaire ne tombe pas en déshérence, ce sera encore à lui qu'on le devra.

Sans négliger d'autres parties de la littérature sanscrite, il avait de bonne heure concentré ses efforts sur le Véda, en particulier sur le Rig-Veda. Je n'ai pas à revenir en ce moment sur ses *Religions védiques* et sur ses *Essais de lexicographie védique*, ses deux principales publications en ce domaine et que j'ai eu déjà plusieurs fois l'occasion d'apprécier dans cette *Revue*. Je me bornerai à dire que, malgré toute la valeur de ces deux ouvrages, ils ne doivent être, ni l'un ni l'autre, considérés comme donnant toute la mesure de Bergaigne. Dès lors, sans doute, il possédait le Rig-Vedà comme bien peu l'ont possédé, et il y a établi d'une façon solide une série de résultats que d'autres peut-être avaient entrevus avant lui, mais que nul n'avait encore présentés avec autant d'ensemble ni surtout avec autant de preuves de détail. Si l'interprétation du Veda a reçu une commotion salutaire, c'est bien de sa main qu'elle est partie, et si le roman scientifique du Veda, écho de l'humanité primitive et clef de tous les mystères, est bien près de prendre fin, c'est lui qui lui aura porté les coups les plus lumtipliés et les plus décisifs. C'était là une grande tâche. Et, pourtant, Bergaigne, s'il eût vécu, eût fait plus et mieux. Il sentait lui-même que ces deux ouvrages, produits d'un labeur patient mais trop circonscrit, manquaient en quelque sorte d'horizon, qu'il y était trop l'*homo unius libri*, et que la critique verbale est un outil insuffisant pour travailler les problèmes historiques. Ce qui lui manquait alors, il était en train de se le donner avec une rapidité qui tenait du prodige, car il avait une puissance de travail merveilleuse. Déjà ses mémoires sur les inscriptions du Cambodge et de Campâ avaient montré avec quelle ampleur d'information il s'était mis à même d'aborder une question historique. Le même progrès est frappant dans ses travaux sur la composition primitive de la Samhitâ du Rig-Veda, travaux sur lesquels nous aurons prochainement à revenir dans la *Revue*. Et si, dans ce dernier essai, il y a encore quelque chose d'une précision parfois trop étroite, c'est un défaut qu'il aura certainement corrigé dans ses nouvelles études sur la liturgie védique, si du moins, comme je le souhaite et l'espère, il a eu le temps d'y mettre la dernière main. Et c'est au moment où il comptait revenir sur tout cet ensemble de ses études favorites avec une expérience incomparablement plus large et des vues bien autrement compréhensives, au moment où l'indianiste s'était dégagé du sanscritiste, que la mort l'a frappé et mis à néant tant de promesses. Sa publication des inscriptions de Campâ et d'une portion de celles du Cambodge est à peu près achevée. Mais qui nous donnera sa traduction du Rîg-Veda, qu'il regardait comme devant couronner sa carrière scientifique, mais qui n'eût sûrement été pour lui qu'un nouveau point de départ, car vivre pour lui c'était travailler, et travailler c'était produire? Qui rendra surtout, à ceux qui l'ont connu, l'ami dévoué, le cœur sincère, l'homme enfin qui valait en lui le savant?

A. Barth.

REVUE DES LIVRES

Herodotus : Euterpe, *edited by Andrew Lang.*

C'est un charmant volume, imprimé avec beaucoup de soin, une joie pour les amateurs de jolies éditions. Je n'aurais guère que des éloges à adresser à l'éditeur si les malencontreuses vignettes du volume étaient faites avec un peu plus de soin et offraient à la vue des hiéroglyphes plus authentiques. Il y a assez de bas-reliefs égyptiens à copier sans que MM. les artistes d'Outre-Manche en composent de nouveaux. Mais ce n'est pas là une grosse question. Ce qu'il m'importe plus de rechercher c'est la raison pour laquelle M. Andrew Lang a réimprimé la vieille traduction anglaise d'Hérodote publiée en 1584 par B. R. Je ne sais pas quel est ce B. R. et M. *A. L.* n'en sait pas plus long que moi. Ce n'est donc pas pour perpétuer le nom d'un littérateur de talent que M. *A. L.* a réédité la traduction. C'est peut-être pour avoir le plaisir d'offrir un joli volume à ses acheteurs, peut-être pour leur faire goûter le plaisir qu'ils pourront avoir à lire une vieille traduction où ils rencontreront « moins d'argot et aussi de fidélité » que dans les traductions modernes. Mais ce doit être surtout pour exposer un certain nombre de ses idées à propos d'Hérodote et de l'Égypte, puisque ce second livre est entièrement consacré à l'Égypte, à son histoire et à ses coutumes religieuses et civiles, en un mot à sa civilisation. Car M. *A. L.* a des idées qui, Dieu merci, ne sont pas des idées vulgaires et courantes : on le sait assez par son ouvrage *Myth, Ritual and Religion*. M. *A. L.* a donc écrit une longue préface dans laquelle il expose ses idées personnelles et bat en brèche celles de ses adversaires, le tout avec beaucoup d'*humour* et un certain *brio*. Il m'a beaucoup amusé. M'a-t-il convaincu ? C'est une autre affaire. Sa préface porte sur deux questions : Hérodote était-il de bonne foi ? Quelle idée Hérodote se faisait-il de la religion en général et de la religion égyptienne en particulier ? L'ordre est inverse, et si je le renverse, c'est pour en avoir plus tôt fait avec le premier point.

M. *A. L.* est tout à fait convaincu de la bonne foi d'Hérodote. Je dois dire que j'en suis aussi convaincu que lui et que depuis longtemps déjà j'ai exprimé mon opinion. Mais tout le monde ne l'est pas, en particulier M. Sayce, qui jouit d'un grand renom de science en Angleterre et sur le continent. M. *S.* est per-

suadé qu'Hérodote a trompé ses lecteurs, qu'il les a trompés sciemment, qu'il s'est moqué d'eux et qu'il n'y a de juste dans ses dires que ce qu'il a copié sans le confesser. Ce sont là des accusations bien graves; M. *A. L.* reproche à son compatriote de ne les avoir point prouvées, et il le prend à partie de la belle façon. A mon avis, il a raison, non pas de prendre à partie M. Sayce avec beaucoup de vivacité, mais de réfuter les accusations portées contre Hérodote. Qu'Hérodote se soit trompé, rien n'est plus vrai, et il partage en cela le sort de bien des confrères en histoire, en littérature ou en linguistique; mais qu'il ait voulu tromper sciemment, qu'il n'ait point vu ce qu'il dit avoir vu, c'est ce que je ne puis admettre. Je le crois au contraire de la plus entière bonne foi. Ce qu'on peut seulement lui reprocher avec raison, c'est d'avoir été naïf, d'avoir cru les Égyptiens qui lui racontaient des romans et de nous avoir donné ces romans pour de l'histoire vraie. Encore a-t-il une excuse toute trouvée : après lui, l'Occident tout entier s'est laissé tromper par les récits des Égyptiens devenus chrétiens et a donné une réalité historique à quantité de saints personnages qui n'ont existé que dans l'imagination des auteurs coptes, pour ne citer que le grand saint Georges, patron de l'Angleterre, et qui n'a jamais existé. Je suis même certain, moralement parlant, que le détracteur d'Hérodote croit un certain nombre de choses qui n'ont pour garantie de leur existence que les contes des Égyptiens. Il faut donc avoir de l'indulgence, même pour Hérodote, surtout si l'on veut bien se rappeler que la critique historique, philosophique et religieuse n'était pas née. Comment, en effet, lui peut-on reprocher avec tant d'amertume ce que tant de gens, même de gens instruits, ignorent encore aujourd'hui.

Cependant ce brave Hérodote avait bien quelques qualités, et parmi ces qualités que M. *A. L.* reconnaît, nulle n'a été plus à notre avantage que sa curiosité. Il s'est sans doute fait une fausse idée de l'origine des religions; mais est-il bien le seul? Je suis tout à fait de l'avis de M. *A. L.*, quand il trouve que le père de l'histoire a eu tort de vouloir faire dériver les divinités du panthéon grec des divinités égyptiennes. Oui, il a tort, mais non peut-être autant que M. *A. L.* le croit. Non que je veuille dire que Zeus, Poseidôn, Arès, Athènè, Héra, etc., soient des importations égyptiennes; mais dans une foule de mythes et surtout d'initiations religieuses, il est facile de reconnaître l'influence égyptienne, et cette influence doit d'autant moins étonner qu'il y eut de nombreuses migrations égyptiennes dans la terre de l'Hellade, ainsi que les vieilles légendes le prouvent. Par conséquent, historiquement parlant, Hérodote n'était peut-être pas aussi éloigné de la réalité que le pense M. *A. L.*, et il ne suffit pas d'écrire des phrases spirituelles à son sujet pour prouver qu'il a tort. M. Sayce dit qu'Hérodote avait à l'égard de l'Égypte la même opinion de haute considération qu'un grand nombre d'Anglais ont pour la France, et un plus grand nombre encore, ajoute M. Lang, pour l'Allemagne. Vraiment ces choses sont agréablement dites, mais le sont-elles bien à propos? Pour ne

parler que des Grecs du temps d'Hérodote et des Égyptiens, avait-il donc si grand tort de trouver que l'Égypte était plus civilisée que la Grèce d'alors? Mais quand on a des yeux pour voir et de l'argent pour aller en Égypte, ou simplement du temps pour visiter le *British Museum*, on ne saurait nier que la civilisation égyptienne ait été la première en date et qu'elle n'ait rayonné sur le monde connu des anciens tout entier. Que les Égyptiens n'aient pas su profiter de leurs découvertes et de leur civilisation autant qu'ils auraient pu, qu'ils aient laissé à leurs voisins et à leurs emprunteurs le soin de faire progresser et de répandre cette civilisation, c'est certain; mais il n'est pas moins vrai qu'ils l'ont eue les premiers, et c'est quelque chose. Or cette civilisation était déjà formée dès les premières époques historiques; c'est dans les *mastabas* du plus ancien empire que l'on a trouvé les preuves de l'antiquité et du degré de cette civilisation. Le musée de Boulaq et un grand nombre de musées européens en fournissent des preuves convaincantes. Il serait bien improbable que cette civilisation étant si avancée, étant même formée, la religion n'eût pas été dans le même état, puisque d'ordinaire l'élévation des idées qu'on appelle religieuses correspond au degré de civilisation générale d'un peuple et que, pour l'Égypte en particulier, la religion était à la base de tout l'édifice social. Aussi les monuments prouvent qu'il en était ainsi, qu'à l'époque des Pyramides la doctrine religieuse était complète.

Évidemment ni M. Lang, ni M. Sayce ne sont assez familiers avec ces questions purement égyptiennes pour pouvoir tirer de leurs études des conclusions rigoureuses. De ce que sur le sarcophage de Mycérinus on trouve des divinités représentées sous leur forme hiéroglyphique, « par leurs bêtes, » dit M. L., il conclut que la religion égyptienne était alors *totémique*. M. Sayce a le premier, je crois, écrit ce mot de *totémisme* pour caractériser la religion égyptienne. M. Lang, qui le combat sur presque tous les autres points, a adopté le mot et la manière de voir. Il prétend la prouver par des citations d'égyptologues. Je me permettrai de lui dire que ses autorités ne sont pas toujours compétentes. L'heure n'est pas encore venue de raisonner sur les plus anciens textes religieux que fournissent les monuments égyptiens, pour la bonne raison qu'on n'a pas pu encore les expliquer convenablement. Évidemment les personnes étrangères au métier ne se doutent pas de ces difficultés, ni des incertitudes des traductions actuelles pour ces sortes de textes; mais quand elles écrivent, elles s'exposent à bâtir en l'air des théories que le moindre souffle suffit à démolir.

Ce que l'on ne peut nier, c'est qu'à l'époque des Pyramides, c'est-à-dire environ soixante siècles avant Jésus-Christ, la religion égyptienne était entière et que rien n'y sent le *totémisme*. L'*hiéroglyphisme* est une théorie beaucoup plus raisonnable, plus séduisante et plus certaine pour expliquer les formes des dieux à tête de cheval, à tête d'ibis ou à tête de singe. Quant à conclure des monuments religieux de cette époque à une théorie sur l'origine de cette

religion, il y faut renoncer par la raison que, dès cette époque, je le répète, l'édifice religieux est entier, il n'y manque pas une pierre; on l'ornera par la suite, mais on ne le changera pas. On peut, à part soi, se faire toutes les théories que l'on voudra sur cette origine : actuellement on ne peut pas les prouver et je ne crois pas qu'on le puisse davantage plus tard. Ce qui est évident, c'est que la religion égyptienne a commencé par être fétichiste, qu'elle s'est peu à peu spiritualisée; mais quelle forme de fétichisme avait-elle plus spécialement adoptée? c'est ce que nous ne savons pas et sans doute nous ne le saurons jamais. De *totémisme*, il n'en paraît aucune preuve, car le culte des animaux n'en est pas une. Le *totémisme* comprend, en effet, si l'on en juge par les tribus indiennes de l'Amérique tout un ensemble de faits dont on ne trouve aucune trace en Égypte. Que le Pharaon s'appelle Horus d'Or, cela est possible et même certain; mais peut-on en conclure que le *totem* de sa tribu était un épervier? Alors il faudrait aussi dire que les vautours, les taureaux, les serpents, les abeilles, etc. étaient les *totems* de sa tribu, ce qui ne peut pas être. Tout cela n'est, à mon point de vue, que du symbolisme et un symbolisme qu'il est facile d'expliquer, L'époque historique de l'Égypte échappe donc au *totémisme*. Dans les époques précédentes, on ne peut faire que des conjectures sans preuves.

La théorie du *totémisme* n'est pas, je crois, sortie de l'Angleterre, en ce qui concerne l'Égypte. L'Allemagne sommeille en ce moment et, en France, personne jusqu'à présent ne l'a officiellement présentée au public. Je ne dois pas oublier cependant que dans le *Journal asiatique* (février-mars 1888, p. 284-285) une suite de tentatives en ce sens s'est produite dans les dernières pages de l'un des numéros de ce recueil. L'auteur de cette note nest pas heureux : les exemples qu'il choisit tournent contre lui et la note est présentée de telle façon qu'il est très difficile d'y comprendre quelque chose. D'après M. de Rochemonteix, le groupe qu'on traduit d'ordinaire par roi du Sud et roi du Nord et qu'on lit par *Suten-Net* ou *Suten-χab*, « était peut-être (!) lu *Set-Seχet* ou *Enχab-χab* dans quelques cas spéciaux, mais la lecture courante était *Suten* : le roi. » Ainsi *peut-être* n'a-t-on que l'embarras du choix, mais d'ordinaire on devait lire *suten*. C'est une simple conjecture qui n'est pas d'ailleurs la propriété de M. de R.; ce qui est certain, c'est que, primitivement, le groupe de signes renfermait deux mots dont l'un avait rapport à la royauté du Sud, l'autre à la royauté du Nord; à mesure que les deux royautés furent unies, on s'habitua *peut-être* à ne donner qu'un seul son à la double appellation, mais ce son comprenait alors la double idée. La note contient encore mieux. L'auteur pense que l'ensemble des titres de Snefrou, roi de la III[e] dynastie, signifiait : « 1° Le Roseau d'El-Kab, celui du Delta; 2° le Vautour d'El-Kab, le Serpent du Delta; 3° l'Epervier d'or; 4° l'Epervier spécial nommé *nev-māt* (comme Ptah), etc. » Il en conclut qu'il y a là assimilation du roi « à cinq des principaux *totems* des tribus égyptiennes, savoir : les deux plantes et les deux

animaux qui étaient adorés aux limites opposées de la vallée du Nil, et l'épervier, dont le culte avait envahi tous les sanctuaires. » Il est malheureux pour cette belle théorie qu'elle ne repose que sur de fausses données et de faux rapprochements. Le nom de la ville d'El-Kab s'écrit en effet par un roseau et avait pour symbole de déesse un vautour; malheureusement le roseau qui entre dans le nom d'Eilithyospolis n'est pas le même que celui qui est lu *su* ou *suten*, et c'est cependant le *roseau* d'El-Kab qu'il faudrait dans *suten*; de plus, on trouve les deux vautours, un pour le Sud, l'autre pour le Nord; enfin, si je sais bien compter, nous aurions, six *totems* au lieu de cinq, puisque l'épervier spécial doit être lui-même un *totem* en tant que spécial. La théorie s'élargirait ainsi, car jusqu'à présent, les tribus qui ont adopté un *totem* l'ont fait pour montrer quelle était leur nature ou pour se mettre sous la protection d'un dieu représenté sous la forme d'un animal. Les Egyptiens seraient descendus du roseau, auraient été fragiles comme le roseau, n'auraient eu pour protecteur qu'un roseau. C'est peu! Quand la subtilité seule s'en mêle, elle pourrait aller loin, mais ce sera toujours sur une fausse voie. Avant de faire des théories, c'est-à-dire d'expliquer les faits par une cause, il faudrait bien connaître ces faits. C'est ce que n'ont pas fait jusqu'à présent les patrons du *totémisme*. L'étude particulière des civilisations doit précéder la philosophie des religions, et pour bien connaître la civilisation, il faut d'abord posséder la langue du peuple que l'on veut juger.

E. Amélineau.

D. Castelli.— **Storia degl' Israeliti** secondo le fonte bibliche criticamente esposte. — II : *La Monarchia.* — Milano, 1888.

L'an dernier, dans cette *Revue* (t. XVI, p. 218), nous avons analysé, critiqué et recommandé à nos lecteurs, le premier volume de l'*Histoire des Israélites* de M. Castelli. C'est avec les mêmes éloges et les mêmes critiques que nous leur présentons le second. Information exacte, jugement sain, véracité, impartialité, clarté, telles sont les qualités maîtresses de notre historien. Mais la méthode qu'il a suivie dans cette étude remarquable n'est point celle que nous adopterions pour un travail analogue. L'examen des sources, la discussion des textes marchent de pair avec l'exposition et la narration historique : c'est, croyons-nous, un grave inconvénient pour le grand public, auquel l'ouvrage est destiné, et que cette route en zigzag, par où il est obligé de passer, désoriente et rend hésitant. Il semble, à vrai dire, que cette méthode soit celle du jour, témoin le premier volume, qui vient de paraître, de l'*Histoire des Hébreux* de Kittel (I[er] Halbband : Quellenkunde und Geschichte bis zum Tode Josuas, 1888); elle n'en est pas moins défectueuse, quelque bonne raison qu'ait M. Castelli pour la soutenir, en signalant l'*Histoire d'Israël* de M. Renan (p. 242).

Dans l'Introduction, l'auteur fait une critique sommaire des livres de Samuel,

des Rois et des Chroniques ; il montre en particulier le peu de valeur de cette dernière compilation, au point de vue historique. Puis il examine la chronologie biblique d'après la durée des règnes en Israël et en Juda, et résume sur ce point les travaux d'Oppert, de Wellhausen, de Duncker et de Kamphausen. Nous ne saurions le blâmer du scepticisme qu'il manifeste à l'égard de ces tentatives harmonistiques. L'ouvrage se divise en huit chapitres, où l'auteur passe successivement en revue : le règne de Saül, Saül et David, le règne de David, celui de Salomon, la période qui s'étend de Jéroboam à Omri, les Omrides, les règnes depuis Jéhu jusqu'à Osée, enfin la période d'Ezéchias à Sédécias.

Nous sommes heureux de constater que l'auteur maintient les résultats acquis par la science sur la réforme de Josias et le Deutéronome ; sa critique des travaux de MM. d'Eichtal et M. Vernes (p. 416 et 420) est vive, mais vraie.

En terminant, nous formulons le vœu que M. Castelli continue son *Histoire d'Israël* jusqu'à l'époque de Jésus-Christ, comme l'a fait M. Oort, dans un ouvrage analogue de vulgarisation : *De laatste eeuwen van Israel's Volksbestaan* (La Haye, 1878).

Édouard Montet.

CHRONIQUE

FRANCE

L'Histoire des Religions à la Revue des Deux-Mondes. — Les récentes livraisons de la *Revue des Deux-Mondes* renferment plusieurs articles consacrés à l'histoire religieuse. M. *Gaston Boissier* a publié, dans le numéro du 15 juillet, une étude nouvelle au célèbre débat entre Symmaque et saint Ambroise au sujet de la suppression de la statue de la *Victoire* dans la salle où se réunissait le Sénat. Le sujet a été traité déjà maintes fois. La nouvelle édition des œuvres de Symmaque par M. *Seeck*, dans les *Monumenta Germaniæ historica*, a permis à M. Boissier de le reprendre ; il a profité de l'occasion pour tracer un tableau très intéressant de la haute société romaine, demeurée païenne par esprit conservateur, et un parallèle piquant entre les principes de saint Ambroise et ceux de l'Eglise moderne sur la tolérance et les rapports de l'Eglise avec l'Etat. — L'article de M. *de Nolhac* sur *Erasme et l'Italie, d'après des lettres inédites*, touche également à l'histoire religieuse. L'auteur, en effet, considère l'amitié d'Erasme pour l'Italie et pour les lettrés italiens comme l'une des causes principales qui détournèrent l'illustre humaniste du parti luthérien. Il nous semble que M. de Nolhac a exagéré l'influence de l'Italie sur Erasme et, par conséquent aussi, la part qui revient à cette influence dans l'explication du rôle d'Erasme à l'égard de la Réformation. C'est bien plutôt dans le caractère d'Erasme qu'il faut chercher les causes de sa conduite au milieu du grand drame religieux du XVI[e] siècle.

Dans les livraisons du 15 juillet et du 1[er] août, M. *Renan* nous donne les prémisses du second volume de son *Histoire du peuple d'Israël*, les deux premiers chapitres, consacrés au *Règne de David* et au *Règne de Salomon*. Le gouvernement de David doit être conçu d'après le modèle de la petite royauté d'Abd-el-Kader à Mascara ou de tel négus à Magdala ou à Gondar. M. Renan insiste beaucoup sur l'influence des Philistins, cariens ou crétois d'origine, qui furent les éducateurs de David, lui fournirent une garde de corps, une police, et qui laissèrent même leurs traces dans la langue et la littérature d'Israël. Quoique David ne soit plus du tout le saint personnage forgé par la tradition, son règne n'en marque pas moins un pas considérable dans le progrès du jahvéisme, parce qu'il centralisa le culte national à Jérusalem ; mais le Jahvé de

David n'est pas encore un dieu moral et David, en l'adorant comme son dieu protecteur, ne conteste pas l'existence d'autres dieux. Salomon nous est décrit par M. Renan comme le représentant de l'esprit épicurien, saducéen, qui a toujours existé chez le peuple juif à côté de l'esprit exalté pour la justice et le bonheur de l'humanité. Au point de vue du développement religieux d'Israël, sa grande œuvre fut la construction d'un temple définitif pour Jahvé. Le schisme du royaume du Nord, provoqué par la réaction des anciennes mœurs rurales et patriarcales des tribus joséphites contre la centralisation d'une civilisation plus complexe, assura la grandeur religieuse d'Israël en sauvegardant la liberté prophétique, tandis que Jérusalem, réduite au rôle de tête sans corps, impuissante dans l'ordre politique et militaire, devint une ville toute religieuse.

Que dire de l'article publié, le 15 juillet, par M. *Em. Burnouf*, sous ce titre : *Le Bouddhisme en Occident?* On reste stupéfait qu'un savant de la valeur de M. Burnouf ait pu écrire une pareille fantasmagorie. Un résumé historique des origines du bouddhisme dénué de toute critique, des considérations chimériques sur le judaïsme, les esséniens, les thérapeutes, les manichéens, une appréciation élogieuse des rêveries de la Société théosophique récemment fondée, les origines du christianisme rapportées à l'influence du bouddhisme sur les Esséniens, trente-deux pages d'assertions dénuées de toute preuve positive, remplies de paradoxes et de défis à l'histoire, voilà ce que les généreuses pensées morales de la conclusion sur la charité universelle et le besoin d'un relèvement moral dans la société contemporaine, ne parviennent même pas à faire excuser.

Il nous reste à signaler, dans la livraison du 1er août, l'article de M. *Ludovic Carrau : Epicure, son époque, sa religion.* On y trouve un bon résumé de la théologie épicurienne, en général conforme à l'interprétation de M. J.-B. Mayor. Il faut probablement admettre que deux systèmes de théologie ont coexisté dans l'école d'Épicure : « Le premier, plus populaire, est celui qui admet des dieux réels dans les intermondes ; le second, plus philosophique, réduit la divinité à un phénomène d'imagination, objectivement déterminé par des courants d'images semblables, que forment les plus subtils atomes, ceux de l'éther et du feu » (p. 674). Le premier seul se maintint, les dieux d'Épicure sont impassibles, il est vrai ; mais la vertu et la sagesse permettent de se les représenter d'une manière digne de la divinité, tandis que l'ignorance et la mauvaise conduite troublent les croyances ; la vraie piété, libre et désintéressée, peut donc seule procurer le bonheur. Voilà pourquoi le sage épicurien peut très sincèrement prendre part aux cérémonies traditionnelles, tout en s'élevant au-dessus des superstitions de la foule. M. Carrau relève avec raison la morale épicurienne, le plus souvent mal comprise, mais n'en dissimule pas l'insuffisance pour former les caractères.

Publications nouvelles. — *Une revue arabe en France.* Une revue arabe illustrée, *La Renommée*, vient d'être fondée à Angers, sous la direction de

M. A. Burdin. Elle a pour rédacteur en chef M. V. Jamati, originaire du Liban, ancien professeur de français et de traduction à l'École polytechnique du Caire. La revue paraît deux fois par mois. Voici son programme : « Faire connaître la France aux populations musulmanes, en leur montrant sa force intellectuelle, morale et matérielle, ses lois justes, ses institutions libérales, les bienfaits de sa civilisation, etc., c'est répandre son influence et la faire respecter et aimer en même temps. Tel est le but que nous poursuivons dans cette présente publication, qui s'adresse à tous ceux qui lisent le *Coran* et qui, par conséquent, parlent ou comprennent l'arabe (Turquie, Perse, Arabie, Egypte, Tripolitaine, Maroc, Indes musulmanes), et principalement aux indigènes des colonies françaises (Algérie, Tunisie, Sénégal). »

La revue qui présente un tel programme, mérite les encouragements de tous ceux qui chérissent la France et aiment l'Orient. Elle ne saurait laisser indifférents, en particulier, les hommes de science qui s'occupent de l'histoire des religions. Le premier numéro (1er août), que nous avons sous les yeux, nous donne une bonne opinion de l'œuvre difficile entreprise par MM. Burdin et Jamati. Les orientalistes apprécieront le caractère tout à fait oriental de cette publication, sortie des presses d'Angers, et qui fait honneur à M. Burdin.

— *A. Esmein. Le serment promissoire dans le droit canonique.* (In-8 de 71 p.; extrait de la *Nouvelle revue de droit français et étranger*). M. *Esmein*, chargé de l'enseignement du droit canon à l'École des Hautes Études (section des sciences religieuses), a publié en tirage à part une étude très nourrie sur le serment promissoire. L'Église, par fidélité à l'Évangile, ne lui fut pas tout d'abord favorable ; mais l'usage du serment promissoire s'imposa, tant à cause de l'état encore précaire de la société que par l'action de l'influence germanique et de la tradition romaine. Alors le droit canonique s'en empara, à raison de son caractère religieux, et en construisit une théorie ingénieuse qui a pesé pendant des siècles sur le droit civil restauré. M. Esmein expose cette théorie d'après les textes du droit canon et d'après les écrits des canonistes et termine son travail par le récit de la réaction énergique du droit romain au XVIe siècle.

— *X. Kœnig. La prière dans l'enseignement de Jésus.* (Paris, Fischbacher ; in-8 de 51 p.). Notre collaborateur, M. *Kœnig*, a présenté comme thèse, à la Faculté de théologie protestante de Paris, une étude exégétique sur la prière, telle que Jésus la pratiquait, et sur l'enseignement de Jésus relatif à la prière. Sans se prononcer entièrement sur l'authenticité du quatrième Évangile, M. Kœnig ne croit pas néanmoins pouvoir y puiser des renseignements sûrs touchant la personne et l'enseignement de Jésus. Sur plusieurs autres points, l'auteur a dû également laisser de côté les discussions critiques relatives aux questions si délicates de l'histoire évangélique, sous peine de surcharger un travail qui devait rester court. Sa conclusion est que, pour Jésus, la prière est indissolublement liée à la croyance que la volonté de Dieu agit dans le monde

par l'amour ; « c'est l'âme qui s'offre à Dieu, s'abandonnant entièrement à la sainte volonté du Père. »

Parmi les autres thèses présentées à la Faculté de théologie, les suivantes sont consacrées à des sujets historiques : *La vie et l'œuvre de saint Benoit d'Aniane,* par F. Hardy ; *Pierre Dumoulin,* par G. Gory ; *Les prophètes dans l'Église primitive,* par F. Nardin.

Nouvelles diverses. — *Congrès international des traditions populaires.* Le comité central de la Société des traditions populaires, sous la présidence de M. Ch. Ploix, a dressé le programme général destiné à la Commission supérieure du Congrès international des traditions populaires, qui se tiendra à Paris, en 1889, pendant l'Exposition universelle. Ce programme énonce les principales matières du Congrès sous cinq chefs principaux : 1° Bibliographie des traditions populaires dans tous les pays et historique des recherches qui y sont relatives. — 2° Études comparatives sur l'origine, le sens et les modes d'interprétation des mythes et légendes. — 3° Examen des coutumes et survivances dans leurs rapports avec les traditions populaires. — 4° Programme de recherches à faire pour constituer un Musée de monuments et d'objets relatifs aux traditions populaires. — 5° Influence des traditions populaires sur les lettres, les arts et les sciences et réciproquement.

— *Congrès international des savants catholiques.* Nous reproduisons d'après la « Revue des Questions historiques » les titres des principaux mémoires qui ont été lus dans la section d'histoire du récent Congrès international des savants catholiques. M. de Smedt a examiné et réfuté les théories protestantes sur l'organisation de l'Église chrétienne primitive, sur le caractère et les fonctions des ἐπίσκοποι et des πρεσβύτεροι ; M. Paul Fournier a repris la question des fausses décrétales ; M. Godefroy Kurth a étudié les sources de l'Histoire de Clovis dans Grégoire de Tours ; M. l'abbé Duchesne a montré par la description du Forum chrétien que le vrai conquérant de la Rome païenne a été la charité chrétienne ; M. de Rossi a résumé les découvertes récentes au cimetière de Priscille ; M. Paul Allard a présenté un travail très minutieux sur le martyre de saint Maurice et de ses compagnons ; M. l'abbé Battifol a donné quelques détails sur un nouvel apocryphe de l'Ancien Testament ; M. l'abbé Clerval a décrit le programme des études dans le courant du XIIe siècle d'après l'Eptateuchon de Thierri de Chartres ; M. le comte de Bourbon-Lignères a parlé de la mission de Jeanne d'Arc et M. le baron Kervyn de Lettenhove des derniers jours de Marie Stuart.

ANGLETERRE

Publications nouvelles. — *Epochs of Church history.* La collection d'ouvrages sur l'histoire de l'Église chrétienne publiée par l'éditeur Longmans, a pris un rapide développement. Elle contient déjà les volumes suivants :

Tucker, The English church in other lands; *Perry*, The history of the reformation in England; *Brodrick*, A history of the university of Oxford; *Plummer*, The church of the early fathers; *Overton*, The evangelical revival in the XVIIIth century; *Carr*, The Church and the roman empire; *Wakeman*, The church and the puritans (1570-1660); *Tozer*, The church and the eastern empire; *W. R. Stephens*, Hildebrand and his times.

Une nouvelle revue. — MM. J. Abrahams et C.-G. Montefiore publieront, à dater du 1er octobre, une revue consacrée aux études sur l'histoire, la la langue et la religion des Juifs, le *New Jewish Quarterly* (chez Nutt). Les principaux collaborateurs seront MM. Graetz, Friedlaender, Neubauer, Cheyne, etc. Si la connaissance du Judaïsme et de son histoire ne fait pas de rapides progrès de nos jours, ce ne sera certes pas faute de publications périodiques destinées à la développer et à la propager.

Une nouvelle société de folklore. — Il s'est formé en Angleterre une nouvelle société qui se propose de servir de foyer aux études sur la question tsigane. La *Gypsy Lore Society* a pour président M. C. Leland. Elle publie un journal trimestriel qui contiendra des articles originaux sur la langue, les coutumes et les traditions des tsiganes, ainsi que des réimpressions de curiosités les concernant qui sont éparses dans de vieux livres ou de vieux journaux. La société est ouverte à des membres de toute nationalité. Le journal ne sera pas mis en vente. Pour devenir membre, il suffit de verser une souscription annuelle entre les mains du trésorier, M. David Mac Ritchie, 4, Archibald Place, à Édimbourg.

ALLEMAGNE

Publications récentes. — 1° *Vorträge gehalten auf der theologischen Conferenz zu Giessen* (Ricker). Parmi les travaux présentés en 1886 et 1887 à la Conférence théologique de Giessen, il convient de noter, dans la seconde série, le mémoire de M. *K. Sell* sur l'évolution historique de l'Église au XIXe siècle, celui de M. *Heinrici* sur l'état actuel des recherches relatives aux épîtres pauliniennes et celui de M. *Karl Müller* sur l'état actuel des études relatives à la Préréformation. Ces travaux seront consultés avec fruit par ceux qui désirent se faire une idée d'ensemble des nombreux ouvrages publiés pendant les dernières années sur ces questions tant discutées, auxquelles les publications de MM. Heinrici et Karl Müller ont fait faire de sérieux progrès.

— 2° *Theologischer Jahresbericht*, t. VII. Nous avons reçu le septième volume de la revue des publications théologiques, éditée à Leipzig sous la direction de M. R.-A. Lipsius. Nous avons déjà trop souvent signalé l'excellence de cette *Revue* pour avoir besoin d'en faire l'éloge une fois de plus. Que ne pouvons-nous faire lire un pareil résumé de l'activité de la théologie scientifique à tous ceux qui contestent l'utilité du maintien des facultés de théologie! Le tome VII est consacré aux travaux de 1887. La revue

est de plus en plus complète. Il faut noter en particulier comme un symptôme réjouissant la grande attention accordée par les collaborateurs de M. Lipsius aux travaux en langue étrangère et spécialement aux ouvrages français. Les écrits sur l'Ancien et le Nouveau Testament, dont l'appréciation est confiée à MM. Siegfried et Holtzmann, occupent cent douze pages. L'histoire ecclésiastique, partagée entre MM. Lüdemann, Böhringer, Benrath, Werner et Nippold, prend cent quatre-vingt-dix pages pour sa part. L'histoire des religions confiée, comme les années précédentes, à M. K. Furrer, ne couvre que vingt-deux pages encore; et cependant elle est en progrès; les publications qu'elle peut faire entrer en ligne se multiplient. Nous constatons avec plaisir que le sentiment de son utilité et de son importance se répand de plus en plus en Allemagne, et nous nous sentons encouragés dans notre œuvre par la façon bienveillante dont M. Furrer apprécie les services rendus par la *Revue de l'Histoire des religions*. M. Lipsius a gardé la philosophie, l'apologétique et la dogmatique pour sa part; l'éthique a passé à M. Marbach; le droit ecclésiastique à M. Woltersdorf; l'art religieux à M. Hasenclever. Un index de tous les auteurs mentionnés clôt le volume.

— 3° *L. Preller. Griechische Mythologie* (1er volume). La *Mythologie grecque* de Preller subit le sort de la plupart des bons manuels en Allemagne. A mesure que le besoin de nouvelles éditions se fait sentir, elle est remise au point par un mythologue compétent. C'est ainsi que M. *Carl Robert* a revu, corrigé et augmenté la quatrième édition publiée par la librairie Weidmann, il y a quelques mois. La révision est faite avec beaucoup de soin; la bibliographie s'est enrichie de nouvelles indications en grand nombre; l'utilisation des monuments figurés et des inscriptions a pris plus d'importance tandis que l'autorité des étymologies de noms divins a diminué. A bien des égards, et surtout dans les chapitres relatifs à Apollon et Artémis, l'édition de M. Robert est plutôt un ouvrage nouveau qu'une simple republication. Le premier volume, le seul dont nous avons connaissance, n'a pas moins de 428 pages, alors que dans la troisième édition il n'en avait que 348.

4° *M. Mayer. Die Giganten und Titanen in der antiken Sage und Kunst.* (Berlin, Weidmann, 1887; in-8 de 414 p.). M. Mayer a consacré une étude très approfondie à un sujet parfois négligé à tort, l'histoire et la représentation des Géants et des Titans de la mythologie grecque. Dans la première partie, il s'occupe des légendes relatives à ces deux catégories d'êtres mythologiques, ainsi que de la Titanomachie et de sa copie ultérieure, la Gigantomachie. Dans la seconde partie, il donne une description très minutieuse des monuments, soit des monuments signalés par les anciens et aujourd'hui perdus, soit des monuments conservés dans nos collections. Les représentations de la Gigantomachie sont tout spécialement étudiées jusque sur les moindres pièces telles que gemmes et monnaies.

— 5° ***Fr. Ratzel. Voelkerkunde,*** t. I et II. Ces deux volumes de M. Ratzel

sont consacrés aux peuples non civilisés. Dans le premier, il nous offre une longue introduction et la description des peuples de l'Afrique au sud, au centre et à l'ouest. Le second est consacré aux peuples de l'Océan Pacifique et de l'Océan Indien (Australiens, Polynésiens et autres Océaniens, Malais, Madécasses, peuples de l'Amérique, peuples des régions polaires). L'ouvrage de M. Ratzel, destiné au public général, est dénué d'appareil scientifique, mais abondamment illustré (plus de 800 gravures). Une grande part est faite aux croyances religieuses des peuples étudiés. L'ouvrage est édité par l'Institut bibliographique de Leipzig (prix : 20 francs par volume relié).

— 6° A. *Merx. Chrestomathia targumica* (Berlin. Reuther; 1888; in-8 de xvi et 300 p.; prix, 7 m. 50). Ce qui fait le grand intérêt de cette Chrestomathie du Targum, c'est qu'elle nous donne la vocalisation babylonienne d'après les manuscrits rapportés de l'Arabie méridionale à Londres, tandis que les éditions précédentes présentent tous la ponctuation palestinienne ou de Tibériade; encore celle-ci diffère-t-elle notablement dans les éditions imprimées de ce qu'elle est dans les manuscrits. M. Merx a préféré publier des passages choisis dans divers manuscrits plutôt que le targum babylonien complet d'un ou plusieurs livres bibliques. Son livre qui forme le tome huitième de la *Porta linguarum orientalium* contient un glossaire avec notation des formes grammaticales.

— 7° G. *M. Pachtler. Ratio studiorum et institutiones scholasticae Societatis Jesu*, 2 vol. (Berlin. Hoffmann; in-8 de lii-460 p. et de vii-524 p.). Les deux volumes publiés par M. Pachtler et qui forment les tomes II et V des *Monumenta Germaniæ pædagogica*, méritent au plus haut point d'être étudiés également par les pédagogues et par les historiens ecclésiastiques. On y trouve, dans un ordre admirable et sous la plume d'un membre même de l'Ordre, toute la série des règlements et constitutions par lesquels la Société de Jésus a fixé la méthode et le contenu de l'enseignement qu'elle a donné à la jeunesse, tant pour le recrutement de ses futurs membres que pour assurer sa domination sur les âmes dans la société laïque. Le premier volume comprend tous les documents de 1541 à 1599, à commencer par le quatrième livre des Constitutions, qui est le fondement de l'édifice. Il nous montre les essais et les expériences qui aboutissent au célèbre code pédagogique de 1586, la *Ratio studiorum*. M. Pachtler nous fait connaître ce code de 1586, qui ne fut répandu qu'à un petit nombre d'exemplaires, et nous donne, dans le second volume, avec leurs variantes d'ailleurs minimes, les éditions publiques de 1599, 1616 et 1832. On admire à la fois la grandiose unité et la minutie des détails dans ce plan d'études, qui n'a pas subi de modification essentielle depuis trois siècles, et qui constitue le plus important document pédagogique de l'histoire. Pour compléter les renseignements de M. Pachtler, il ne faudra pas manquer de consulter l'ouvrage annoncé par MM. Reusch et Döllinger, les *Jesuitica*, qui contiendra, entre autres documents inédits, la partie théorique de la *Ratio studiorum* de 1586 laquelle

fut envoyée en manuscrit, après révision, par Acquiva en 1592, mais qui ne fut pas imprimée avec la partie pratique.

Parmi les prochains volumes des *Monuments Germaniæ paedagogica* nous remarquons les suivants : *Melanchton als Praeceptor Germaniæ, seine Bedeutung fur Erziehung und Unterricht*, par M. Hartfelder, et *Erasmus von Rotterdam und seine Bedeutung fur Erziehung und Unterricht*, par M. Horawitz.

— 8o *Monumenta Tridentina*, publiés par M. *A. von Druffel*. Cette publication, dont l'importance n'a pas besoin d'être démontrée, commence par une introduction dans laquelle l'auteur expose les longues négociations préliminaires à la réunion du concile. Les fascicules II et III contiennent la correspondance des légats pour la fin de 1545 et les deux premiers mois de 1546.

Nouvelles diverses. — *Un sanctuaire de Mithra*. Dans la « Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst » (VII. 4), M. Kofler décrit le sanctuaire de Mithra, dont il a retrouvé les restes à Oberflorstadt.

— *Le séminaire oriental à Berlin*. La direction du séminaire oriental de Berlin déploie une grande activité pour attirer le plus possible d'auditeurs et pour familiariser le plus possible de jeunes allemands avec les langues, les mœurs et les religions orientales, afin de faciliter l'extension de l'action colonisatrice allemande. C'est ainsi que le directeur, M. Sachau, fait appel aux diverses sociétés missionnaires d'Allemagne, pour qu'elles profitent des ressources du séminaire oriental (Voir « Zeitschrift fur Missionskunde und Religionswissenschaft », III. 3, p. 174).

— *Nécrologie*. Le 20 juin est mort à Leipzig le professeur *F.-A. Kahnis*, à l'âge de 74 ans. Depuis deux ans il avait dû renoncer à l'enseignement pour raison de santé. Il s'est distingué surtout par ses travaux sur l'histoire de l'Église chrétienne et principalement sur l'histoire des dogmes protestants.

SUISSE

— *La pensée religieuse chez Thucydide*. M. Louis Hermenjat, ancien élève de l'École des Hautes Études de Paris, a présenté à la Faculté des lettres de Lausanne une thèse sur *Les dieux et l'homme chez Thucydide*. Il fait ressortir le positivisme du grand historien.

— *Nécrologie*. — Le 3 juillet est mort, à l'âge de 80 ans, un ancien professeur de l'Université de Zurich, M. *Alexandre Schweizer*, qui était peut-être le seul survivant des disciples immédiats de Schleiermacher, auteur de Recherches critiques sur l'Évangile johannique, et de plusieurs ouvrages de philosophie religieuse. Ses deux principaux ouvrages historiques sont : *Glaubenslehre der evangel.-reformierten Kirche aus den Quellen* (2 vol. 1844-47), et *Die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformierten Kirche* (2 vol. 1845-46).

ITALIE

Publications. — *B. Labanca. Storia e filosofia delle religioni* (Milan, Dumolard; in-8 de 35 p.). L'honorable professeur d'histoire des religions à Rome, M. Baldassare Labanca, dont nous avons déjà plusieurs fois signalé les ouvrages, a entrepris la publication d'un bulletin critique des travaux relatifs à l'histoire et à la philosophie religieuses, dans la « Rivista di Filosofia scientifica ». Nous avons reçu le premier de ces bulletins consacré aux théories de M. Maurice Vernes sur l'histoire des religions, à l'Introduction à l'histoire générale des religions de M. Goblet d'Alviella, à l'Irréligion de l'avenir de M. Guyau, aux Légendes sacrées de M. de Nino et aux Traditions populaires des Abruzzes de M. Finamore, aux travaux de M. Sante Felici sur Campanella et de M. Ribetti sur l'Incompatibilité de l'Église romaine avec la liberté. M. Labanca rend un grand service à ses compatriotes en les initiant aux écrits de l'histoire religieuse traitée à un point de vue purement historique, en dehors des considérations de la politique ou des intérêts confessionnels. La *Revue de l'Histoire des Religions* a déjà mainte fois attiré l'attention de ses lecteurs sur les travaux italiens relatifs à l'histoire religieuse, dont le nombre et la valeur augmentent chaque année d'une façon très réjouissante.

— *Vincenzo Grossi. Folklore peruviano* (Turin, Derossi). M. V. Grossi a fait tirer à part un mémoire sur le folklore péruvien qu'il a lu au sixième Congrès international des Américanistes et publié dans le « Filotecnico » (janvier-mars 1888). Il traite d'abord des superstitions et légendes, dont il donne plusieurs exemples, ensuite du mythe de Viracocha et des élégies populaires au Pérou.

HOLLANDE

Publications. — *A Kuemen. De Melecheth des hemels.* Les mots « melecheth hassjamaim » dans le VIIe et le XLIVe chap. de Jérémie signifient-ils « l'armée des cieux » ou « la reine des cieux ? » Telle est la question que M. Kuenen a soumise à une nouvelle étude, après MM. Stade et Schrader, et dont il a entretenu la section littéraire de l'Académie des sciences de Hollande. L'intérêt du sujet, c'est de connaître la nature du culte idolâtrique auquel les Israélites étaient adonnés immédiatement avant l'exil. M. Kuenen, après avoir recherché l'origine de la forme irrégulière « melecheth » au lieu de « malcath », s'appuie sur les suffixes pronominaux féminins et sur le contexte, pour montrer qu'il s'agit bien d'une divinité féminine particulière, ainsi que l'entend M. Schrader. Il n'est pas étonnant que ce culte ne soit pas signalé par d'autres prophètes ; ils parlent le plus souvent de l'idolâtrie en général, même lorsqu'ils s'attaquent au culte d'un dieu spécial. La divinité adorée par les Israélites est probablement la déesse de la planète Vénus et non une déesse lunaire. Le terme « malcatu » se trouve dans les inscriptions cunéiformes parmi les qualificatifs d'Istar. En outre

le nom hébraïque de la lune semble impliquer le caractère masculin de la divinité lunaire chez les Hébreux. — Ce mémoire de M. Kuenen fait partie du t. V de la 3e série des « Verslagen en mededeelingen der K. Akademie van Wetenschappen (Afd. Letterkunde). »

— *G. A. Wilken. De Simsonsage.* — *De Verbreiding van het Matriarchaat op Sumatra.* — *Oostersche en westersche rechtsbegrippen.* — L'érudition de M. G. A. Wilken est inépuisable; ses mémoires sont des modèles d'études scientifiques sur le folklore. L'honorable professeur de l'université de Leyde a consacré cette année un premier travail à la *Légende de Samson* (in-8 de 29 p.; extrait du « Gids », 1888, no 5). Il établit par de nombreux exemples que, chez les peuples les plus divers, la destinée de l'âme a été parfois associée au sort d'un animal ou d'un objet quelconque dans lequel l'âme a été cachée. En second lieu, il signale des légendes dans lesquelles la force et la vie d'un homme dépendent de la conservation des cheveux, de ses traditions qui nous représentent l'enlèvement de tout ou partie de la chevelure comme un moyen de donner passage à l'âme. De là à considérer la chevelure comme le siège de l'âme, il n'y a qu'un pas et, dans la tradition populaire, ce trait particulier est resté attaché la mémoire de certains héros. Il n'est donc pas nécessaire de voir dans l'histoire de Samson un mythe solaire. Sans doute, M. Wilken ne prétend pas donner l'explication de tous les détails du récit, mais simplement expliquer, par un détail frappant, de quelle façon se forment les éléments caracteristiques des mythes populaires. — L'explication de M. W. est ingénieuse; mais nous avouons ne pas comprendre en quoi elle exclut l'origine solaire du mythe, à plusieurs égards plus satisfaisante. Elle nous paraît, au contraire, très instructive en ce qu'elle nous montre comment l'association d'une metaphore animiste — les rayons solaires assimilés à une chevelure — et de la conception animiste qui place la force ou l'âme d'un homme dans sa chevelure a pu donner naissance à la légende de Samson.

Dans la brochure sur l'*Extension du Matriarcat à Sumatra* (gr. in-8 de 53 p. La Haye. Nyhoff), publiée par l'Institut royal pour la connaissance de la langue du pays et du peuple des Indes Néerlandaises, M. Wilken poursuit une étude déjà commencée sur les institutions de la famille, du mariage et de l'héritage chez les Malais (De Bussy, Amsterdam, 1883). Cette fois il passe en revue les populations malaises de la partie orientale de Sumatra et montre que le matriarcat y règne, excepté le long de la côte. Les renseignements sur l'existence de l'exogamie sont rares. Les règles relatives aux successions sont également matriarcales; les biens passent aux enfants de la sœur du défunt; toutefois la succession dans la lignée paternelle commence à s'établir dans ces mêmes tribus. Ailleurs elle règne seule; mais dans ces régions, par exemple chez les Bataks, plusieurs coutumes trahissent encore les institutions matriarcales antérieures. Dans un appendice, l'auteur étudie la situation des enfants issus de mariages mixtes chez les peuples de l'archipel indien. La troisième brochure de

M. Wilken que nous avons mentionnée, *Principes de droit orientaux et occidentaux*, tirage à part des « Bydragen tot de Taal-Land en Volkenkunde », (5e série, t. III), est également consacrée à l'étude des conditions qui règlent la succession paternelle ou maternelle chez les peuples non civilisés.

Nouvelles diverses. — *La Société de La Haye.* — La Société de La Haye pour la défense de la religion chrétienne, dans sa séance du 3 avril 1888, a mis au concours les trois questions suivantes : 1° On demande une histoire de la discipline doctrinale et de son application dans l'Église réformée des Pays-Bas; 2° On demande un traité scientifique sur la doctrine du royaume de Dieu dans les différents écrits du Nouveau Testament; 3° On demande un examen du droit de la mystique dans la religion. Le prix est de 800 francs. Les réponses doivent parvenir avant le 15 décembre 1889, à M. Kuenen, professenr à Leyde et secrétaire de la Société.

Amérique.

Nécrologie. — Le 8 juin est mort en Amérique ls Dr *James Freeman Clarke*, à l'âge de 79 ans. Il était à la fois ecclésiastique pratiquant et historien de la religion ; dans le domaine ecclésiastique comme dans le champ des recherches historiques, il s'est distingué par une largeur d'esprit exceptionnelle qui le rendait capable de comprendre et d'apprécier les religions les plus variées tout en gardant un profond attachement à ses doctrines religieuses personnelles.

Chine.

— *Une exécution de dieux en Chine.* Nous lisons dans le journal le *Temps*, du 18 août, ce qui suit : « Le *Times* dit que le dernier courrier de Chine a apporté le récit d'un incident qui s'est passé dernièrement à Foochow : « Dans « un des temples de cette ville sont placées des idoles auxquelles viennent faire « appel tous ceux qui désirent se venger de leurs ennemis. Récemment, la « mort subite d'un commandant militaire fit croire au peuple qu'elle était l'œuvre « de ces idoles ; le vice-roi en fut avisé et il donna l'ordre d'arrêter et de punir « les coupables. Le préfet, muni d'un mandat d'arrêt signé par le vice-roi, se « présenta au temple et mit en état d'arrestation les quinze idoles — qui étaient « toutes en bois et qui avaient une hauteur de cinq pieds chacune. Mais avant « de les traduire devant le tribunal d'enquête, le préfet leur fit crever les yeux. « afin que les idoles ne pussent voir leurs juges et leur causer du mal plus « tard. Le résultat de l'enquête fut soumis au vice-roi, et celui-ci ordonna de « décapiter les idoles, de les jeter ensuite dans un étang et de raser le temple « où elles se trouvaient, afin que d'autres idoles du même genre ne puissent « troubler la tranquillité de Foochow. »

— *Les missions protestantes en Chine.* D'après un article du « Chinese Recorder », signalé par la « Zeitschrift fur Missionskunde und Religions-

wissenschaft », il y avait à la fin de 1885 non moins de 32 sociétés missionnaires protestantes représentées en Chine, avec 446 ministres consacrés 316 agents non consacrés et 157 dames missionnaires. Le nombre des communiants était estimé à 28,119 et celui des auditeurs à 100,000. Les contributions des indigènes pour le culte protestant s'élevaient à cent mille francs environ.

Indo-Chine.

Publications de M. G. Dumoutier. — M. G. Dumoutier, inspecteur de l'enseignement et organisateur des écoles franco-annamites au Tonkin, est un des rares Français qui aient pris à cœur de nous faire connaître les croyances et les traditions religieuses des Annamites. Dès 1885, il publiait dans la « Revue d'Ethnographie » un article sur *Le Swastika et la Roue solaire dans les symboles et dans les caractères chinois*. En 1887, il publiait *Les légendes historiques de l'Annam et du Tonkin*, traduites du chinois et accompagnées de notes et commentaires. Une partie de ces légendes sont inédites; les autres sont des versions notablement différentes de celles qui ont été traduites et publiées par le R. P. Legrand de la Liraye dans ses *Notes historiques sur la nation annamite*. Le commentaire est enrichi de nombreux détails que M. Dumoutier a puisés dans les inscriptions des stèles de pagodes que M. Paul Bert l'avait chargé de déchiffrer. D'autre part, M. Dumoutier, fidèle à la méthode que Paul Bert recommandait à si juste titre, s'est mis en relations suivies avec les bonzes et les lettrés. Ses renseignements sont pris ainsi aux meilleures sources. Nous recommandons vivement la lecture de cet ouvrage (in-8 de 98 p.; impr. Schneider) à tous ceux qui s'intéressent au folklore et à la religion des Annamites et des Tonkinois.

Cette année même, M, Dumoutier a publié à Paris deux mémoires intitulés : *Les textes sanscrits au Tonkin* et *L'enfer des Bouddhistes Tonkinois*. De plus, nous venons de recevoir un beau volume grand in-8 de 82 pages : *Le grand Bouddha de Hanoï*, *étude historique*, *archéologique et épigraphique sur la pagode de Tran-Vu*, avec un appendice de 38 pages où sont reproduits les textes chinois originaux employés par l'auteur. La gravure des dessins, la composition typographique et l'impression de cet ouvrage sont dues entièrement à la main-d'œuvre annamite. Le grand Bouddha de Hanoï n'est autre que le génie Huyen-vu, qui était chargé, dans le Panthéon des vieux Chinois, de la garde de toute la partie nord du ciel. Aujourd'hui il représente, aux yeux des Annamites, « le Génie dont la protection couvre l'empire, à l'intervention miraculeuse duquel ils rapportent toutes les actions grandioses de leurs héros historiques ; les plus grands guerriers, les plus sages fonctionnaires ont été inspirés par lui. Il prit la forme humaine et vécut plusieurs existences pour délivrer le pays d'Annam de l'invasion chinoise, de la possession des diables et des épidémies. Il est devenu le Génie national, un des quatre patrons du royaume, le

palladium de la nation annamite. Son culte réunit dans une dévotion commune les bouddhistes, les taoïstes, les confucéistes. » M. Dumoutier nous donne dans cet ouvrage la traduction et l'interprétation d'un certain nombre de documents originaux, relatifs au génie Huyen-vu, appelé aujourd'hui Tran-vu.

L'auteur nous annonce encore quelques publications : *Les symboles, les ornements emblématiques et les accessoires du culte chez les Annamites ; Les pagodes de Hanoï; le Panthéon des Bouddhistes Tonkinois*. Nous donnerons ici même, dans notre prochaine livraison, une série de légendes et de traditions du Tonkin que M. Dumoutier nous a adressées.

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES[1]

I. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 22 juin.* — M. Heuzey communique certains résultats obtenus par M. *Amiaud* dans le déchiffrement des inscriptions de Tello. M. *A.* a prouvé que les noms de lieux, mentionnés par les patésis de Tello lorsqu'ils énumèrent les sanctuaires construits par eux, ne représentent pas en général des villes étrangères, mais les divers quartiers d'une même ville, Sirpoula, leur capitale. Ces noms ne témoignent donc pas, comme on l'a cru, d'une grande extension de l'empire des patésis. M. *A.* a également déchiffré une inscription de Goudéa qui mentionne une fête populaire, de même caractère que les Saturnales, pendant laquelle le rôle des maîtres et des serviteurs était renversé. Cette fête durait sept jours. La tradition des anciens qui faisaient venir d'orient l'usage des saturnales, se trouve ainsi justifiée. — M. *Oppert* annonce la découverte d'un grand nombre d'inscriptions cunéiformes sur des tablettes retrouvées à Tell-Amarna, en Égypte. Ces textes ont été transportés au musée de Berlin. Ils renferment une série de lettres datées des villes de Syrie et adressées aux rois égyptiens Nimmuriya et Naphuriya, en qui l'on croit reconnaître les rois Aménophis III et IV. Les plus curieuses sont les cinq lettres de Purnapuriyas, roi de Chaldée, au souverain de l'Égypte. Les doutes sur l'authenticité de cette collection ne pourront être levés que par l'étude approfondie des pièces. — M. *Philippe Berger* présente l'essai de déchiffrement tenté par lui sur une inscription néo-punique de Cherchell, gravée sur la statue du roi Mikispa et conservée actuellement au Louvre : « Sanctuaire [de Knoum], vie des vivants. Mikispa, roi des [Ma]ssyliens, le glorieux, le dominateur de pays nombreux, Roi, bienveillant, lui a érigé cette statue pour .... son tombeau. Iaazam, fils de Iasgugtan, fils de Bogut, fils de Masinissa, préposé aux choses sacrées... (suivent plusieurs lignes non encore déchiffrées)... Fecit Gaius, fils de N.. » M. Maspero ne pense pas que l'on puisse voir ici le dieu égyptien Khnoum, un dieu local de la région des cataractes et qui n'atteignit une popularité plus générale qu'après l'ère chrétienne. Or

1) Nous nous bornons à signaler les articles ou les communications qui concernent l'histoire des religions.

l'inscription de Cherchell est de l'an 118 avant Jésus-Christ. La question reste ouverte.

Séance du 29 juin. — Complétant une communication de la précédente séance, M. *Ravaisson* cherche à prouver que les deux statues de l'époque classique grecque, connues sous les noms de Doryphore et de Diadumène, représentent les génies de la Mort et du Sommeil. On voit souvent sur les monuments des hautes époques ces génies transportant les héros au séjour de la vie éternelle, et par héros il faut entendre ici les Majores, les anciens de la race divinisés après leur mort.

Séance du 6 *juillet :* M. *Héron de Villefosse*, rendant compte des excursions archéologiques qu'il a faites en Algérie et en Tunisie à la suite des fêtes de l'inauguration du musée du Bardo, signale entre autres les monuments rassemblés à Tébessa, notamment une inscription découverte dans le Djebel Tasbent par le capitaine Farges où sont mentionnées cinq divinités numides inconnues jusqu'ici. — *Séance du 13 juillet* : M. *Jules Baillet*, membre de la Mission archéologique française au Caire, étudie les actes grecs de Gébelein (Haute-Égypte), conservés au musée de Boulaq. Il signale des détails nouveaux sur l'île de Tanaré ou Tensir, consacrée à Osiris, comme Philé l'était à Isis, et sur l'histoire des Blémyes, en particulier sur l'influence grecque et l'introduction du christianisme chez ce peuple de l'ancienne Éthiopie. — M. *Delaville Le Roulx* décrit les origines de l'ordre teutonique ; il eut pour point de départ un hospice allemand à Jérusalem primitivement subordonné à l'ordre de l'Hôpital de Saint-Jean de Jérusalem, ainsi qu'il résulte de deux bulles de Calixte II (1143), retrouvées par M. *D.* aux archives des Bouches-du-Rhône.

Séance du 20 juillet : M. *Héron de Villefosse* signale une belle tête de bronze trouvée à Lezoux (Puy-de-Dôme) et représentant probablement un fleuve divinisé. Elle est barbue et surmontée de deux courtes cornes. — M. *Halévy* propose une nouvelle interprétation de l'inscription de Cherchell expliquée par M. Berger à la séance du 22 juin : « Sanctuaire de l'Osiris vivant de vie : Micipsa, roi des Massyliens, le Glorieux, le Dominateur de nombreux pays, le Noble, le Bienveillant, lui a érigé cette statue, le jour du pèlerinage, le gardien de son tombeau Yasam, fils de Yasgugsan, fils de Bagut, fils de Masinissa, flamine (?) prophète de Karbaal. Il a aussi fait faire la réparation du temple. Kimat, fils de ...watan l'a embelli de colonnes de toutes parts ; il lui a offert une libation afin qu'il ... enfants éternellement. Il l'a aussi prié (?) de favoriser toute sa famille ..... A fait ceci Arris, fils d'Abdar. »

Séance du 27 juillet : M. d'*Arbois de Jubainville* prend la défense du système de Fréret qui place les origines de l'état étrusque en 972 ou 949, contre celui de K.-Otfried Müller qui préférait l'an 1025 avant J.-C. Il se fonde sur un passage restitué de Diodore de Sicile d'après lequel l'an 88 avant notre ère marquait la fin du VIIIe siècle de l'État étrusque, les sept premiers siècles ayant eu respectivement une durée de 100 à 123 ans et représentant au total 761 ans.

Suivant que l'on admet pour le VIIIe siècle le maximum ou le minimum, on obtient pour l'ensemble des siècles 884 ou 861 ans et en ajoutant 88 on trouve comme année initiale 972 ou 949. La variabilité de la durée d'un siècle chez les Étrusques tient à ce que c'était pour eux le temps qui s'écoule depuis un moment donné jusqu'à la mort du dernier des hommes vivants à ce moment initial. Ils étaient en outre persuadés que les dieux marquaient eux-mêmes par des prodiges la fin d'un siècle et le commencement du suivant.

Séance du 3 août : M. *Le Blant* étudie les inscriptions des vases sacrés offerts de 629 à 653 par l'évêque Didier à son église de Cahors. Elles rappellent les paroles de David lorsqu'il présente des offrandes à l'Éternel et célèbrent le Seigneur comme le dispensateur de tous les biens. L'évêque a emprunté les distiques à d'autres poésies et substitué son nom au nom qui s'y trouvait primitivement, sans aucun souci de la prosodie. — M. *Michel Bréal* rappelle que l'on trouve dans la « Chanson de Roland » les noms de quatre divinités sarrazines : Mahomet, Apollin, Jupin et Tervagant. Le sens des trois premières est clair ; M. Bréal pense que Tervagant pourrait être une altération de (Hermès) Trismégiste, qui devint populaire chez les Égyptiens et les Grecs après l'ère chrétienne. — M. *Berger* présente une rondelle de plomb, de cinq à six centimètres, percée d'un trou et couverte de caractères phéniciens et romains. Elle a été trouvée dans une tombe romaine en Afrique. Les pièces de ce genre, dont on possède déjà plusieurs exemplaires, sont couvertes d'imprécations ; elles étaient placées sur la tête des personnes mortes auxquelles on voulait du mal. L'inscription de la rondelle présentée est dans un tel désordre que l'on est en droit de se demander si elle a jamais présenté un sens.

II. Revue historique. — *Juillet-août* : *G. Fagniez.* Le père Joseph et Richelieu (suite). — *Albert Lebègue.* Note sur les tauroboles et le christianisme. Les Mélanéphores (le taurobole a été considéré à tort comme une pratique mithriaque).

III. Revue critique d'histoire et de littérature. — *9 juillet* : *J. Halévy.* L'inscription phénicienne d'Athènes (en réponse à l'article de M. Fraenkel). — *6 août* : *d'Arbois de Jubainville.* Les Deutsche Alterthümer de Müllenhoff (surtout sur le IVe vol. consacré aux Gaulois).

IV. Revue archéologique. — *Mars-Avril : Héron de Villefosse.* Figure en terre blanche trouvée à Caudebec-lès-Elbœuf (relative à une Vénus gauloise). — *Clermont-Ganneau.* Sarcophage de Sidon représentant le mythe de Marsyas. — *E. Muntz.* L'antipape Clément VII. Essai sur l'histoire des arts à Avignon vers la fin du XVe siècle (suite). — *Frantz Cumont.* Les dieux éternels des inscriptions latines (ce sont des dieux syriens). — *Jacques Guillemaud.* Les inscriptions gauloises. Nouvel essai d'interprétation (suite).

V. Bulletin critique. — *1er juin et 1er juillet. L. Duchesne.* Acta Sanctorum Novembris (à propos du dernier volume des bollandistes). — *1er juillet* : *J. B. Mispoulet.* La plaque de bronze de Narbonne et le Corpus.

VI. Bulletin de correspondance hellénique. — *Avril : G. Deschamps* et *Georges Cousin.* Inscriptions du temple de Zeus Panamoros. Ex-voto et dédicaces. Zeus et Héra. Zeus Kannokos. Artémis Kôrazôn. — *G. Fougères.* Bas-relief archaïque de Tymano (Phalanna). — *V. R. Paton.* Inscriptions de Myndos. — *G. Foucart* Les Victoires en or de l'Acropole. — *A. L. Delattre.* Les inscriptions imprécatoires trouvées à Carthage. — *H. Holleaux.* Inscription d'Acræphiæ. — *Th. Homolle.* Deux bas-reliefs trouvés à Délos. — *G. Deschamps.* Fouilles dans l'île d'Amorgos.

VII. Recueil d'archéologie orientale (de M. *Clermont-Ganneau*). — *N° 4* : Sarcophage de Sidon représentant le mythe de Marsyas. — L'inscription hébraïque de l'aqueduc de Siloé. — Sur une inscription bilingue du Louvre, grecque et palmyrénienne. — Le pèlerinage de Nasri Khosraud d'Acre à Tibériade. — Erbed et ses tombeaux sacrés.

VIII. Revue des Questions historiques. — *Juillet : J. P. Martin.* Le Dia Tessarôn de Tatien. — *Paul Allard.* Dioclétien et les chrétiens avant l'établissement de la tétrarchie (285-293). — *J. Vaesen.* La représentation d'un Mystère à Romans en 1509.

IX. Revue des Deux-Mondes. — *1er juillet : G. Boissier.* L'affaire de l'autel de la Victoire. — *P. de Nolhac.* Érasme et l'Italie d'après des lettres inédites. = *15 juillet : E. Renan.* Le règne de David. — *Emile Burnouf.* Le bouddhisme en Occident. = *1er août : E. Renan.* Le règne de Salomon. — *Lud. Carrau.* Épicure, son époque, sa religion d'après de récents travaux.

X. Revue politique et littéraire. — *14 juillet : Marcelin Pellet.* Le paganisme en Italie. La procession de Saint-Ubold à Gubbio. = *28 juillet : de Pressensé.* La sécularisation de l'État dans l'Union américaine. — Les Églises orientales dans l'empire ottoman et l'Autriche-Hongrie.

XI. Journal des Savants. — *Juin : Barthélemy-Saint-Hilaire.* Les livres sacrés de l'Orient. — *Jules Girard.* Du rôle des dieux dans la Pharsale. — *Alfred Maury.* Le cycle mythologique irlandais et la mythologie celtique. — *B. Haureau.* Analecta Spicilegii Solesmensis.

XII. La Nouvelle Revue. — *1er août : F. T. Perrens.* Un Savonarole rustique à la fin du XIXe siècle.

XIII. Revue Internationale de l'enseignement. — *N° 5 : Vernes.* De la nécessité d'apporter une méthode plus sévère dans les questions de littérature biblique.

XIV. Mélanges d'archéologie et d'histoire. — *VII. 1. 2 : de Nolhac.* Giovanni Lorenzi, bibliothécaire d'Innocent VIII. — *Le Blant.* Les chrétiens dans la société païenne aux premiers âges de l'Église. — *Müntz.* Les sources de l'archéologie chrétienne dans les bibliothèques de Rome, de Florence et de Milan.

XV. Bulletin de la Société d'Ethnographie. — *Avril : Léon de Rosny.* Lao-tse et les origines du taoïsme. — (Du même). La religion et le transformisme.

XVI. Revue d'ethnographie. — *VII. 4 : Ordinaire.* Les sauvages du Pérou. — *Leclerc.* Les Pygmées à Madagascar. — *Glaumont.* Les insulaires de Kunié (île des Pins).

XVII. Revue internationale. — *Juin : Povadon.* Mythes et croyances païennes de l'Ukraine.

XVIII. Mélusine. — *Juillet : H. Gaidoz.* Comme quoi Napoléon n'a jamais existé (histoire de l'opuscule de Pérès). — *J. Tuchmann.* La fascination (suite ; voir le numéro suivant). — *Standish O'Grady.* Le roi David et le mendiant (version irlandaise).

XIX. Revue des Traditions populaires. — *Juillet : René Basset.* La légende de Salomon dans les pays musulmans (1er art.). — *Paul Sébillot.* Talismans des animaux domestiques. — *A. Certeux.* Origine du tabac. Légende algérienne. = *Août : A. Gittée.* Les cheveux dans l'ethnographie. — *E. Mac Culloch.* Le folk-lore de Guernesey (suite). — *E. Hins.* Légendes chrétiennes de l'Oukraine. Nouveau Testament.

XX. Revue chrétienne. — *Juin : A. Humbert.* Le professeur Cellérier (suite). = *Août : E. Bersier.* Henri Grégoire. Étude sur la politique religieuse de la Révolution. — *Chatelanat.* L'entrée des Israélites en Canaan et l'Égypte.

XXI. Vie chrétienne. — *Juillet : E. Rabaud.* Michel Nicolas, professeur de la faculté de théologie de Montauban (3e article, voir le numéro suivant). = *Août : Ch. Dardier.* Madame de Maintenon et la révocation de l'Édit de Nantes.

XXII. Revue de l'instruction publique en Belgique. — *XXXI. 3 : Waltzing.* Les inscriptions relatives aux collegia fabrum tignariorum de Rome et d'Ostie. — *Cumont.* Une correction au texte d'Eunape à propos de la fin des Mystères d'Éleusis. — *Thomas.* Note sur un passage de la IVe Pythique de Pindare.

Archives de la Société américaine de France. — *VI. 1 : Castaing.* Le mythe de Manco-capac. — *N° 2: Léon de Rosny.* Le mythe de Quetzalcoatl.

XXIV. Mémoires de la Société Sinico-japonaise. — *Avril : Foucaux.* La transmigration des âmes chez les Bouddhistes. — *Millioud.* La religion nationale des Tartares.

XXV. Divan oriental. — *1888. N° 3 : Castaing.* Triton et Tritonis. Le culte de la chèvre.

XXVI. Academy. — *23 juin : P. Peterson.* Sayana's commentari on the Rigveda. — *G. W. Collins.* Mosheh and Mâsu (objections à l'assimilation de ces deux noms proposée par le professeur Sayce ; voir la réponse dans le numéro du 7 juillet, l'article de M. Birks, le 14 juillet). — *C. J. Ball.* Taratha and Babia (rapport entre la déesse Babia et le pehlvi « Bâb », père). — *H. G. Tomkins.* The Hyksos king Ra-Ian and the Bagdad lion (voir article de M. *Ed. Naville*, le 30 juin). = *14 juillet : Whitley Stokes.* Saint Patrick doctrines (voir les numéros des 21 et 28 juillet. — *Th. Tyler.* The Hittite symbol

of life. = *21 juillet : C. J. Ball.* Jahavah or Jahvah, not Jahveh. = *28 juillet : J. Gwynn.* The heretic Caius and the Apocalypse. — *A. H. Sayce.* The white race of ancient Palestine. — The british school at Athens and the Cyprus exploration fund. — *W. H. Ward.* Was there a babylonian gate-god ?

XXVII. Athenæum. — *23 juin : Sp. P. Lambros.* Lycone (sur un temple d'Artémis). = *30 juin : Joseph Jacobs.* Borough English in Genesis (voir article de M. Almaric Rumsey dans les numéros des 7 et 21 juillet, de M. Jacobs, le 14 juillet). = *28 juillet : A. Neubauer.* Shem, Ashima, Dodo. — The Britisch school at Athens.

XXVIII. Scottish Review. — *Juillet :* Giordano Bruno before the Venetian inquisition. — *T. B. Saunders.* The Faust legend.

XXIX. National Review. — *Juillet : Stanley Leighton.* The rise, progress and decline of Nonconformity in Wales. — *F. H. Groome.* Gipsy folk tales; a missing link. = *Août : J. Th. Bent.* Homeric life in Greece to day.

XXX. Fortnightly Review. — *Juillet : A. Lang.* Lucian.

XXXI. Contemporary Review. — *Juillet : E. de Laveleye.* The future of religion. — *G. W. Cox.* Hymns, ancient and modern. — *G. T. Stokes.* Recent works in ecclesiastical history. = *Août : E. de Pressensé.* The progress of presbyterianism. — *Lewis Wright.* The new dogmatism. — *A. H. Sayce.* Recent oriental discovery.

XXXII. Nineteenth Century. — *W. E. Gladstone.* The Elizabethan settlement of religion. — *W. W. Hunter.* Our missionaries. — *Bishop of Colombo.* Buddhism.

XXXIII. Archæological Review. — *Juillet :* Traces of iranian culture in the Caucasian Highlands. — *J. Jacobs.* Junior right in Genesis. — *W. C. Lukis.* Megalithic monuments. — *K. F. Kirby.* Hiawatha and the Kalewala. = *Août : Flinders Petrie.* Archælogical exploration in Egypt.

XXXIV. Church Quarterly Review. — *Juillet :* The printed editions of the syriac New-Testament. — Ancient and modern church organisation. — Francis of Assisi and the Renaissance.

XXXV. English Historical Review. — *N° XI : W. H. Hudson.* Hrothsuitha of Gandersheim. — *T. W. Cameron.* The early life of Thomas Wolsey.

XXXVI. Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft. — *XLII, 1 : Noldeke.* Zu den ægyptischen Märchen. — *Müller.* Zu Koran II. 261. — *Wilhelm.* Beiträge zur Lexikographie des Awestâ. — *Wlislocki.* Beiträge zu Benfeys Pantschatantra.

XXXVII. Katholik. — *Juin :* Die Leidensgeschichte des h. Mauritius und seiner Genossen. — Die französische Geistlichkeit in England während der Revolution.

XXXVIII. Germania. — *N° 1 :* Zur mythologischen Methodik. — *Glöde.* Der nordische Tristanroman und die ästhetische Würdigung Gottfrieds von Strasburg.

XXXIX. Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft. — *III, 3* : *W. Gerber.* Beitrage zur japanischen Mission. — *J. Happel.* Ein psychologisches Problem des chinesischen Volkslebens. — *Jülicher.* Zur Geschichte des Urchristentums.

XL. Zeitschrift für Völkerpsychologie. — *XVIII, 2* : *Krejci.* Der Spiritismus als sociale Erscheinung. — *Haberland.* Ueber Gebräuche und Aberglauben beim Essen.

XLI. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. — *N° 4* : *Egli.* Zu den altchristlichen Martyrien, I et II. — *Krüger.* Melito von Sardes oder Alexander von Alexandrien ? — *Görres.* Das Christentum im Sassanidenreich. — *Dräseke.* Zu Apollinarios von Laodicea. — *Hilgenfeld.* — Jüdische Apokalyptik und Christentum.

XLII. Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters. — *IV, 1 et 2* : *Ehrle.* Die Spiritualen, ihr Verhaltniss zum Franciscanerorden und zu den Fratricellen (fin). — Der Constantinische Schatz in der päbstlichen Kammer des XIIIe und XIVe Jhr.

XLIII. Theologische Quartalschrift. — *LXX, 2* : *Eberhard.* Cyrill von Alexandrien : de Incarnatione. — *Danko.* Albert Dürers Glaubensbekenntnis. — *Nürnberger.* Die Dicta sancti Bonifatii episcopi. — *Funk.* Ein angebliches Wort Basilius des Gr. ueber die Bilderverehrung.

XLIV. Theologische Studien und Kritiken. — *N° 4* : *Förster.* Zur Theologie des Hilarius. — *Ritschl.* Studien ueber Schleiermacher.

XLV. Zeitschrift für Kirchengeschichte. - *X, 1* : *Wiesener.* Die Gründung des Bistums Pommern und die Verlegung des Bischofssitzes von Wollin nach Cammin. — *Fromm.* Zur Streitfrage ueber den Verfasser der Imitatio. — *Gundlach.* Zwei Schriften des Erzbischofs Hinkmar von Reims, I. — *Philippi.* Der sogenannte Artikelbrief des münsterschen Widertäuferkönigs Johann von Leiden.

XLVI. Beweis des Glaubens. — *Juillet* : *Andreä.* Das Buch Daniel und die assyrologische Forschung.

XLVII. Theologische Literaturzeitung. — *28 juillet* : *Müller.* Ueber die Inquisition gegen die Waldenser in Pommern und der Mark Brandenburg (sur un ouvrage de Wattenbach; renseignements importants sur l'extension des Vaudois au XIVe siècle jusque dans le N. de l'Europe). = *11 août* : *Karl Müller.* Pastor, Geschichte der Pabste seit dem Ausgang des Mittelalters (à joindre à l'article de M. Druffel dans les Göttinger gelehrte Anzeigen, 1887, n° 12, pour la critique de l'ouvrage de M. Pastor).

XLVIII. Evangelisches Missionsmagazin. — *Août* : *Kolb.* Die Jesuitenmissionen in Paraguay (fin). — Der Muhammedanismus in Indien. — Eine Visitationsreise in Süd-Afrika.

XLIX. Jahrbücher für klassische Philologie. — Suppl. *XVI, 2* : *Schwarz.* De M. Terentii Varronis apud sanctos patres vestigiis capita duo.

L. Archiv für Geschichte der Philosophie. — *I, 4* : *Kern.* Empedokles und die Orphiker. — *Wendland.* Philo's Schrift « Quod omnis probus liber ». — *Siebeck.* Zur Psychologie der Scholastik.

LI. Hermes. — *N° 3* : *Tœppfer.* Die attischen Pythaisten und Deliasten. — *Robert.* Olympische Glossen. — *Kohler.* Die Grabstatte bei der Hagia Trias. — *Holzapfel.* Der capitolinische Juppitertempel und der italische Fuss.

LII. Ausland. — *N° 21 : von Lendenfeld.* Erinnerungen eines wissenschaftlichen Missionars.

LIII. Verhandlungen der Ges. für Erdkunde in Berlin. — *XV, 6 : Walther.* Ueber Ergebnisse einer Forschungsreise auf der Sinaihalbinsel und in der arabischen Wüste.

LIV. Globus. — *N° 19 : Boas.* Die Mythologie der nordwestamerikanischen Küstenvölker (suite ; voir les n[os] suiv.).

LV. Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Litteratur. — *N° 3 : Martin.* Zu den Nibelungen. — *Detter.* Der Mythus von Holdi, Borgerdr und Irpa. — *Meyer.* Die Anordnung der eddischen Heldenlieder.

LVI. Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst. — *VII. 1 : Görres.* Rictius Varus (Rictiovarus) der berüchtigte mythische Verfolger der gallischen und zumal der trierischen Kirche. — *Hansen.* Jahresrechnung des kölnischen Officialatgerichts in Sœst vom 1 März 1438-1 Marz 1439. — *Weiland.* Vertrag zwischen Erzbischof Balduin von Trier und Bischof Adolf von Lüttich ueber die Versetzung des letzteren auf den Erzstuhl von Mainz (9 juin 1334). = *VII, 2 : Siebourg.* Zum Matronenkultus.

LVII. Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung. — *IX, 1, 2 : Bresslau.* Papyrus und Pergamenti in der päbstlichen Kanzlei bis zur Mitte des XI[e] Jhs. — *Wickhoff.* Die « monasteria » bei Agnellus. — *Riegl.* Die Holzkalender des Mittelalters und der Renaissance. — *Hoogeweg.* Der Kreuzzug von Damiette (1218, 1221).

LVIII. Bullettino della commissione archeologica comunale di Roma. — *Janvier-avril : Lanciani.* La Venus hortorum Sallustianorum. — *Borsari.* Le mura e porte di Servio. — *Gatti.* Antichi monumenti esistenti in S. Stefano del Cacco. — *Visconti.* Nota all'articolo « Trovamenti di oggetti d'arte, etc. » — *Lanciani.* Notizie del movimento edilizio della città in relazione con l'archeologia e con l'arte. = *Juin* : *Petersen.* Penelope.

LIX. Theologisch Tydschrift. — *Juillet : J. van Loon.* Laatste verschynselen op het gebied der Ignatiaansche Kritiek.

LX Theologische Studien. — *VI, 2, 3 : Daubanton.* Het apokryphe bœk Baruch en de leertype daarin vervat ; het apokryphe bœk « Epistolê Jeremiou. » — *Grundlehner.* Ulrich von Hutten.

BIBLIOGRAPHIE

GÉNÉRALITÉS

Ch. Ploix. La nature des dieux; études de mythologie gréco-latine. — Paris, Vieweg, 10 fr.

C.-N. Starcke. Die primitive Familie in ihrer Entstehung und Entwicklung. — Leipzig, Brockhaus, 5 m.

Verhandlungen des VII internationalen Orientalistencongresses gehalten in Wien im J. 1886. Arische Section. — Vienne, Hölder, in-8 de 239 p. et 10 pl., 8 m.

Fr. von Hellwald. Die menschliche Familie nach ihrer Entstehung und natürlichen Entwicklung. — 1re livr.; Leipzig, Günther; in-8 de 64 p.; 1 m. par livr.

Ch. Letourneau. L'évolution du mariage et de la famille. — Paris, Delahaye et Lecrosnier; in-8 de 467 p., 7 fr. 50.

Fr. Ratzel. Völkerkunde. III. Die Kulturvölker der alten und neuen Welt. — Leipzig, Bibliogr. Institut; in-8, 14 m.

Mc Kinney. The science and art of religion. — Londres, Kegan Paul; in-8 de 478 p., 10 sh. 6.

Ulysse Chevalier. Répertoire des sources historiques du moyen âge, 5e fasc. (complément-supplément). — Paris, Société bibliographique; in-4.

E. Burnouf. The science of religions (traduction anglaise par Julie Liebe, avec préface de M. E.-J. Rapson). — Londres, Sonnenschein; in-8 de 276 p.

W. Vatke. — Religionsphilosophie oder allgemeine philosophische Theologie (publication des cours de M. V. par H.-G. Preiss). — Bonn, Strauss; in-8 de xvi et 674 p.; 6 m.

H. Preiss. Religionsgeschichte. Geschichte der Entwicklung des religiösen Bewustseins in seinen einzelnen Erscheinungsformen, eine Geschichte des Menschengeistes. — 3e et 4e partie (fin). — Leipzig, Maeder et Wahl; in-8 de v et 257-548 p.; complet 12 m.

CHRISTIANISME

J. Freisen. Geschichte des canonischen Eherechts bis zum Verfall der Glossenlitteratur. — Tubingue. Fues: in-8 de xx et 918 p.; 20 m.

L. Wahrmund. Das Ausschliessungsrecht (Jus exclusivae) der katholischen

Staten Oesterreich, Frankreich und Spanien bei den Pabstwahlen. — Vienne, Hölder; 7 m.

B. Hübler. Kirchliche Rechtsquellen. Grundriss mit ausgewählten Belagstellen. — Berlin, Puttkammer; in-8 de VIII et 74 p.

J. Nirschl. Propädeutik der Kirchengeschichte für kirchenhistorische Seminare und zum Selbstunterrichte. — Mayence, Kirchheim; in-8 de XII et 352 p.: 4 m. 40.

R.-A. Lipsius. Theologischer Jahresbericht, VII (année 1887). — Leipzig, Reichardt: in-8 de x et 558 p.; 10 m.

Epistolæ missionariorum ordinis s. Francisci ex Frisia et Hollandia, ex codice manuscripto regiæ bibliothecæ Monachii in Bavaria. Edd. fr. Marcellinus a Civetia et fr. Th. Domenichelli. — Quaracchi, Coll. Saint-Bonaventure; in-8 de VII et 403 p.

P. Bod. Historia Hungarorum ecclesiastica inde ab exordio Novi Testamenti ad nostra usque tempora ex monumentis partim editis, partim vero ineditis, fide dignis, collecta studio et labore. — Ed. L.-W. Rauwenhoff adjuvante Car. Szalay. I. 1 et 2. Leyde, Brill; in-8 de XVI et 477 p.; 6 fl.

M. Keuffer. Beschreibendes Verzeichniss der Handschriften der Stadtbibliothek zu Trier. I. Die Bibelhandschriften. — Texte und Kommentare. — Trèves, in-8 de IX et 77 p.; 3 m.

R. Ohle. Die pseudophilonischen Essäer und die Therapeuten. — Berlin, Mayer et Muller; in-8 de 79 p.; 1 m. 60.

X. Kœnig. La prière dans l'enseignement de Jésus. — Paris, Fischbacher; in-8 de 53 p.

A. Westphal. De epistolæ Pauli ad Romanos septimo capite. Commentatio critico-theologica. — Toulouse, Chauvin; in-8 de 56 p.

L'abbé *A.-F. Maunoury.* Commentaire sur les épîtres catholiques. — Paris, Bloud et Barral; in-8 de XVI et 533 p.; 5 fr.

J. Weiss. Der Barnabasbrief kritisch untersucht. — Berlin, Hertz; in-8 de 144 p.; 2 m. 80.

A. Oxé. Prolegomena de carmine adversus Marcionitas. — Leipzig, Fock; in-8 de 51 p.; 1 m.

E. Amélineau. Essai sur le gnosticisme égyptien. Ses développements et son origine égyptienne (t. XIV des « Annales du Musée Guimet »). — Paris, Leroux; in-4, 15 fr.

Tatiani Oratio ad Græcos, rec. E. Schwartz (Texte und Untersuch. der altchristlichen Literatur, IV, 1). — Leipzig, Hinrichs; in-8 de x et 105 p.; 3 m. 60.

A. Harnack. Der pseudocyprianische Tractat « de aleatoribus », die älteste lateinisch christliche Schrift ein Werk des römischen Bischofs Victor I (IIe siècle; — Même collection; V, 1). — Leipzig, Hinrichs; in-8 de v et 135 p.; 4 m. 50.

H. Hyvernat. Album de paléographie copte (100 fr.) — I à IV : Les Actes des martyrs de l'Égypte. — Paris, Leroux; 25 fr.

A. Pankau. Methodius, Bischof von Olympos, éd. posthume par M. F. Hipler. — Mayence, Kirchheim; in-8 de 90 p.; 1 m. 20.

Theodori Prodomi commentarios in carmina sacra melodorum Cosmæ Hierosolymitani et Johannis Damasceni ad fidem codd. mss. primum edidit H.-M. Stevenson senior. — Rome, Loescher; 10 fr.

S. Agostino. Le Confessioni: éd. illustrée par N. Mattioli. — Rome, typ. polyglotte di propaganda fide; in-4 de XXXIX et 310 p.

G.-B. de Rossi. La Bibbia offerta da Ceolfrido abbate al sepolcro di S. Pietro. Codice antichissimo tra i superstiti delle biblioteche della Sede apostolica. — Rome, typ. de prop. fide; in-fol.: 22 p.

F.-J. Gaudard. Gottschalk, moine d'Orbais, ou le commencement de la controverse sur la prédestination au IXe siècle. — Saint-Quentin, Moureau; in-8 de 61 p.

W.-R. Stephens. Hildebrand and his times (Epochs of Church History). — Londres, Longmans; in-8, 2 sh. 6.

E. Consitt. Life of Saint Cuthbert. — Londres, Burns et Oates; in-8 de XV et 254 p.

J. Legge. The Nestorian monument of Hsian Fu Shen-Hsi, China, relating to the diffusion of christianity in China. — Londres, Trübner; in-8; 2 sh. 6.

Specimina paleographica regestorum Romanorum Pontificum ab Innocentio III ad Urbanum V. — Rome, Loescher; in-fol. de 58 p. et 60 pl. (héliotypie); 90 fr.

P. Pressuti. Regesta Honorii papæ III, t. I. — Rome, Loescher; in-4 avec 4 fac-simile; 60 fr.

Constant. Vie de saint Raymond de Pennafort, troisième général de l'ordre de de Saint-Dominique. — Paris, Gaume; in-12 de 83 p.

K. Geiger. Elizabetha Bona von Reute, die Patronin und Wunderthäterin Schwabens, Eine Heiligengeschichte. — Barmen, Klein; in-12 de 84 p.; 1 m.

V. Promis. La passione di Gesù Cristo. Rappresentazione sacra nel secolo XV. — Turin, Loescher; 33 fr.

G.-G. Evers. Martin Luther, Lebens-und Charakterbild von ihm selbst gezeichnet in seinen Schriften und Correspondenzen. — 11e livr. Gewaltsamer Durchbruch der Revolution. — Mayence, Kirchheim; in 8 de 272 p.; 2 m. 55.

P. Tschackert. Unbekannte handschriftliche Predigten und Scholien Martin Luthers, aufgefunden, beschrieben und untersucht. — Berlin, Reuther; in-8 de IV et 72 p.; 2 m.

Ernst Thiele. Luther's Fabeln nach seiner wiedergefundenen Handschrift herausgegeben und eingeleitet. — Halle, Niemeyer; in-8 de XVI et 19 p.

G.-L. Schmidt. Predigten aus der Reformationszeit, mit einer Einleitung ueber

das Predigtwesen in der Reformationszeit. — Langensalza, Beyer; in-8 de v et 228 p.; 1 m. 80

J. Bugenhagen. Briefwechsel gesammelt und herausg. von O. Vogt. — Stettin, Saunier; in-8 de xxi et 636 p.; 10 m.

A.-W. Röselmüller. Das Leben und Wirken des Erasmus Sarcerius. Ein Beitrag zur Reformationsgeschichte. — Annaberg, Graser; in-4 de 28 p., ill.; 0,80.

C.-A. Cornelius. Die Rückkehr Calvins nach Genf. I. Die Guillermins. — Munich, Franz; in-4 de 62 p.; 1 m. 80 (Extrait des Mém. de l'Acad. des Sciences de Munich).

H. Vuilleumier. La religion de nos pères; notice historique sur les catéchismes qui ont été en usage dans les églises du pays de Vaud depuis les temps de la Réformation. — Lausanne, Rouge; in-8 de 120 p.; 2 fr.

Chauncy. Historia martyrum anglorum maxime octodecim cartusianorum. — Paris, Lechevalier; 10 fr.

Fr. Harrison. Oliver Cromwell. — Londres, Macmillan.

G. Erdmann. Geschichte der Kirchenreformation iu der Stadt Göttingen. — Gœttingue, Vandenhœck; in-8 de 84 p.; 1 m. 60.

J. de Wet. Beknopte geschiedenis van de Nederduitsche Hervormde Kerk aan de Kaap de Goede Hoop, sedert de stichting der volkplanting in 1652 tot 1804 volgens nagelaten manuscript van J. de Wet voor de pers in gereedheid gebracht door J.-J. Kotzé. — Le Cap, Juta (Amsterdam, Sulpke); in-8 de xiv et 138 p.; 3 fl.

J.-A. Turrettini. Lettres inédites adressées de 1686 à 1737 à J.-A. Turrettini, théologien genevois, publiées et annotées par E. de Budé; t. II et III. — Genève, Carey; in-12 de 402 et 464 p.; 4 fr.

E. Michaud. La politique de compromis avec Rome en 1689. Le pape Alexandre VIII et le duc de Chaulnes. — Berne, Schmid; 2 m.

Georges Lyon. L'idéalisme en Angleterre au xviiie siècle. — Paris, Alcan; in-8 de 7 fr. 50.

F.-J. Schmidt. Herder's pantheistische Weltanschauung. — Berlin, Mayer et Müller; in-8 de 51 p.; 1 m. 20.

O. Ritschl. Schleiermacher's Stellung zum Christentum in seinen « Reden ueber Religion ». — Gotha, Perthes; in-8 de vii et 107 p.; 2 m. 40.

Handbook of foreign mission including an account of the chief missionary societies, with the latest statistical information. — Londres, Tract Society; in-8; 2 sh.

Recueil officiel des Actes du Synode général et des synodes particuliers dans l'Eglise évangélique de la confession d'Augsbourg. — III. 1 (1887-1889). — Bar-le-Duc, Contant-Laguerre; in-8 de 103 p.

JUDAÏSME ET ISLAMISME

F. Bæthgen. Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte. Der Gott Israels und die Götter der Heiden. — Berlin, Reuther; in-8 de 316 p.; 10 m.

A. Tappehorn. Erklärung der Genesis. — Paderborn, Schöningh; in-8 de XI et 493 p.; 7 m.

La Sainte-Bible. Texte de la Vulgate, traduction française en regard, avec commentaires théologiques, moraux, philologiques etc, rédigés d'après les meilleurs travaux anciens et contemporains : le Deutéronome, les Nombres. — Introduction critique et commentaires par M. Trochon. Traduction française par M. Bayle. — Paris, Lethielleux; 2 vol. in-8 de 224 et 208 p. à 2 col.

W.-J. Deane. Samuel and Saul : their lives and times. — Londres, Nisbet; in 8 de 208 p.; 2 sh. 6.

T.-R. Cheyne. The Book of psalms, or the Praises of Israel. A new Translation with commentary. — Londres, Paul; in-8 de 420 p.; 16 sh.

H.-L. Strack. Aboda Zara. Der Mischnatraktat « Götzendienst » herausgeg. und erklärt. — Berlin, Reuther; in-8 de 36 p.

S. Eppenstein. Aus dem Kohelet-Kommentar des Tanchum-Jeruschalmi. — Berlin, Benzian; in-8 de 35 p.

S.-*B. Schefftel.* Biure Onkelos. Scholien zum Targum Onkelos. — Munich, Ackermann; 5 m. (Ouvr. posthume en hébreu). in-8 de 288 p.; 5 m.

M. Gudemann. Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der abendländischen Juden. — III. Vienne, Hölder; 7 m. 20.

Quellen zur Geschichte der Juden in Deutschland. I. — Berlin, Simion; 12 m.

RELIGIONS DU MONDE ANTIQUE

O. Marucchi. Il grande papiro egizio della bibliotheca Vaticana contenente il sât per em heru. — Rome, Loescher; 20 fr.

— *F.-J. Schneider.* Die zwölf Kämpfe des Herakles in der älteren griechischen Kunst. — Leipzig, Fock; 1 m. 50.

Lanzone. Dizionario di mitologia egizia. — Milan, Hoepli; 6 vol. in-4 de 1312 p. et 408 pl.; 217 fr.

L. Piehl. Inscriptions hiéroglyphiques recueillies en Europe et en Égypte. — 2e partie, Commentaire. — Leipzig, Hinrichs; 28 m.

Darab Dastur Peshotan Sanjâna. The alleged practice of Next-of-Kin marriages in Old Iran. — Londres, Trübner.

A.-V. Williams Jackson. A hymn of Zoroaster (Yasna 31), translated with comments. — Stuttgard, Kohlhammer.

W. Hahn. Zeus in der Ilias. I. — Leipzig, Fock; 1 m.

E. Schwarz. De M. Terentii Varronis apud sanctos patres vestigiis capita duo. — Leipzig, Teubner; 2 m. 40.

L. Bloch. Die zuschauenden Götter in den rotfigurigen Vasengemälden des malerischen Stiles. — Leipzig, Fock; 2 m.

M. Jacobson. De fabulis ad Iphigeniam pertinentibus. — Koenigsberg, Koch; 1 m.

A. Ruppersberg. Ueber die Eirênê des Aristophanes. — Leipzig, Fock; 1 m.

C. du Prel. Die Mystik der alten Griechen. — 3 m.

P. Habel. De pontificum romanorum inde ab Augusto usque ad Aurelianum condicione publica. — Breslau, Kœbner; 2 m. (Breslauer philologische Abandlungen, III, 1).

H. Brugsch. Religion und Mythologie der alten Aegypter, nach den Denkmälern bearbeitet. II. — Leipzig, Hinrichs; in-8 de XXVI et p. 281 à 758; 10 m. (complet, 16 m.).

RELIGIONS DE L'ASIE.

R. Pischel et *K.-F. Geldner*. Vedische Studien, 1re livr. — Stuttgard, Kohlhammer; 4 m. 50.

A. Ludwig. Der Rig-Veda; Uebersetzung mit Kommentar und Einleitung, t. VI. — Leipzig, Freytag; 9 m.

Subhâdra Bikschu. Buddhistischer Katechismus zur Einführung in die Lehre des Buddha Gautama. — Brunswick, Schwetschke; in-8 de 88 p.; 1 m.

Jean Lahor. Histoire de la littérature hindoue. — Paris, Charpentier; in-18; 3 fr. 50.

Ch. Schœbel. Le Râmâyana au point de vue religieux, philosophique et moral. (T. XIII des Annales du Musée Guimet.) — Paris, Leroux; 1 vol. in-4; 12 fr.

Shrinivâsthirta. Satikam Mâyâvâdakhandanam or the refuter of the doctrine of Illusion, together with a commentary on it. — Bombay. Madhvagranthojjivani Sabhá, 1887; in-8; 30 sh.

Vyankatrâv Râmchandra Vakil. Chhándogyopanishat Tikáprákritárthasahitá, or the text of the Chhándogya Upanishad together with a commentary in Sanskrit and the latter's translation into Maráthi. — Poona, chez l'auteur; 1887; in-16 de 91 p.

G. von der Gabelentz. Confucius und seine Lehre. — Leipzig, Brockaus; in-8 de VII et 52 p.

FOLK-LORE.

F. Hoffmann. Nachklänge altgermanischen Götterglaubens im Leben und im Dichten des deutschen Volkes. — Hanovre, Hahn; 1 m. 80.

O. Schwebel. Tod und ewiges Leben im deutschen Volksglauben. — Minden, Bruns; 1887; in-8 de VI et 388 p.; 5 m. 50.

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

ANGERS, IMPRIMERIE A. BURDIN ET Cie, 4 RUE GARNIER.

LA CONTROVERSE RELIGIEUSE

ENTRE LES CHRÉTIENS ET LES JUIFS AU MOYEN AGE

EN FRANCE ET EN ESPAGNE

(*Suite*)[1]

Après ces juifs du nord de la France, ce fut le tour de ceux du midi. Les opérations contre les juifs, commencées à Paris en 1240, sont poursuivies avec méthode dans la Provence, le Languedoc, et de là elles se propagent jusqu'en Espagne. En 1231, l'inquisition s'établit à Narbonne ; en 1245, cinq ans après la controverse de Paris, un rabbin du midi, Méir b. Simon, dans son ouvrage intitulé *Guerre sainte* (en hébreu : *Milhémet miçva*), après avoir rapporté les réclamations présentées par les juifs, quelque temps auparavant, sans doute, à l'évêque de Narbonne, En Guillem de la Broa, sur la situation pénible qui leur était faite par les ordonnances du roi de France, réfute, dans un dialogue entre un juif et un chrétien, les théories chrétiennes sur l'abaissement des juifs et sur les passages de la Bible et du Midrasch relatifs au Messie[2]. En 1269, on imposa aux juifs de Provence l'obligation de porter la rouelle. Ils étaient moins préparés que les juifs du nord à supporter cette humiliation, leur émotion fut profonde, ils réussirent même un moment à suspendre l'exécution de la mesure, mais l'inquisition sut prendre sa revanche. A Marseille, à Aix, à Avignon surtout, les juifs furent en butte à ses accusations et à ses calomnies, la rouelle fut rétablie, on terrorisa les juifs en jetant leurs rabbins en prison. En même temps, un juif baptisé, Paul Christiani, dont nous parlerons

1) Voir la première partie dans la Revue de mai-juin, t. XVII, p. 311 et suiv.
2) *Rabbins français*, p. 552 à 558 où l'on trouvera, entre autres, toutes les indications bibliographiques nécessaires. Ajouter : Gross, dans *Monatsschrift* de Graetz, 1881, pp. 295, 444 et 554 ; Neubauer, dans *Letterbode*, III, 20 ; *Hebr. Bibliographie*, XVI, 44, et Neubauer, *Fifty third Chapter*, etc., I, 323.

plus longuement tout à l'heure, inquiétait les juifs de ces régions et des régions voisines, et engageait avec eux des controverses auxquelles ils n'osaient pas se soustraire. On pouvait maltraiter les juifs, on ne put point leur fermer la bouche. Mardochée b. Iehosafa (ou Mardochée b. Iosef, si toutefois c'est le même), rabbin à Carpentras et à Avignon, pendant qu'il était interné dans sa maison, après être sorti de prison, écrivit (en 1269) un livre de controverse intitulé le *Confirmateur de la foi* (en hébreu : *Mahazic emuna* ou *Mehazzêc emuna*), destiné principalement à réfuter les arguments produits contre le judaïsme par Paul Chrétien. L'ouvrage est entièrement consacré à la question du Messie : le Messie est-il venu ? à quelles conditions viendra-t-il ? que signifie le long abaissement des juifs, s'ils n'est pas vrai qu'ils sont punis pour ne point croire en Jésus ? Ce sont les lieux communs de la polémique judéo-chrétienne au moyen âge[1].

Ce Paul Chrétien (Pablo Christiani) dont nous venons de parler était originaire du midi de la France et élève d'un rabbin de Tarascon. C'était un homme de peu de science, mais remuant et possédé du désir de se faire valoir. Après son baptême, il était entré dans dans l'ordre des Frères prêcheurs, il se mit en tête de disputer avec les juifs pour les convertir. Déjà avant 1263, il avait poursuivi de ses obsessions les juifs du midi de la France dans les possessions du roi de France aussi bien, sans doute, que dans celles du roi d'Aragon. De là il passa en Espagne, et, en 1263, il obligea le célèbre Moïse b. Nahman, de Girone, à venir discuter avec lui, à Barcelone, en présence du roi Jayme. Il revint plus tard en France, se rendit dans le nord, où il sollicita de saint Louis et de Philippe III des mesures contre les juifs, et, de là, il alla continuer son œuvre en Italie, où il mourut[2]. Sa controverse avec Moïse b. Nahman, à Barcelone, nous a été conservée dans un procès-verbal latin et dans

1) *Rabbins français*, 562-571 ; l'ouvrage paraît avoir été terminé en 1274, *ibid.*, p. 569 ; il existe en manuscrit à la bibliothèque du Vatican. Voir encore *Hebr. Bibliogr.*, II, 86 ; XV, 89-90 ; XVI, 42 ; XXI, 88 ; Gross, dans *Monatsschr.* 1878, p. 156 ; Neubauer, *Fifty third Chapter*, I, 325.

2) Il faut voir sur lui, *Rabb. fr.*, 563 à 568 ; Steinschneider, catal. Bodl., col. 2088 ; Graetz, *Gesch. d. Juden*, VII, 150, d'après *Ordonnances des rois de France*, I, 294 et 312 ; Ulysse Robert, dans *Revue Ét. j.*, III, p. 216, n° 40 (Saint-Louis, 18 juin 1869).

une relation hébraïque de Moïse b. Nahman[1]. Elle est presque exclusivement consacrée à la question du Messie et à celle de la Trinité. Le Talmud et le Midrasch, qu'on avait honnis et brûlés à Paris, furent ici réhabilités par Paul Chrétien lui-même. Il y trouva clairement annoncée la mission de Jésus, comme on l'avait déjà trouvée avant lui dans la Bible hébraïque, et par les mêmes procédés. C'était évidemment un progrès, personne n'avait encore pensé à forcer les vieux talmudistes à témoigner en faveur de Jésus. Le tour n'était pas mal imaginé, et si Paul Chrétien, malgré son aplomb, resta court quand on lui demanda pourquoi donc ces talmudistes ne s'étaient pas faits chrétiens, d'autres controversistes viendront, après lui, nous l'expliquer doctement. Paul se montra, en cette circonstance, juif plus orthodoxe que les juifs ; il prétendait accorder au Midrasch une importance et une autorité que lui refusaient les rabbins. Beaucoup d'autres chrétiens ou juifs baptisés avaient déjà fait de même avant lui, mais uniquement pour accuser et molester le Talmud et le Midrasch. Le thème était ancien et facile à développer. On prenait une légende juive quelconque et on donnait le sens littéral à ce qui n'était que jeu et fantaisie pure. Par exemple : Iosué b. Lévi voyage de compagnie avec l'ange de la mort et lui enlève, par surprise, sa grande épée ; ou bien, un homme voyage pendant plusieurs lieues dans l'os gigantesque d'Og, roi de Basan ; ou bien, Dieu s'écrie avec admiration : « Mes rabbins sont plus forts que moi en Talmud ! » Les polémistes chrétiens prenaient, en lisant ces contes, de grands airs scandalisés et se voilaient la face : c'étaient des monstruosités, des turpitudes, des blasphèmes ! La tactique change avec Paul Chrétien : ces légendes et homélies, autrefois si coupables, sont mises en honneur, on y cherche et on y trouve des preuves en faveur du christianisme[2]. Que ne trouve-t-on pas avec les procédés de dis-

1) Voir Isidore Loeb, *La controverse de 1263 à Barcelone*, dans *Revue Et. j.*, XV, p. 1 ; le P. Denifle, *Quellen zur Disputation Pablo Christiani*, dans l'annuaire 1887 de la Görres-Gesellschaft. Le texte de la relation hébraïque se trouve, entre autres, dans *Milhémet hoba*, f° 1, et a été édité à part par Steinschneider, *Nachmanidis disputatio publica*, Berlin, 1860.

2) Il faut dire que Paul Chrétien n'est pas toujours très logique dans ce qu'il dit. Il invoque, contre ses adversaires, l'autorité de Maïmonide, et en même temps il se charge de confisquer les œuvres de Maïmonide. De même l'auteur du *Fortalitium Fidei* condamne à la fois la littérature rabbinique et y cherche des preuves de la mission de Jésus.

cussion en usage à cette époque? Les rabbins ont beau protester, depuis Iehiel de Paris jusqu'au dernier polémiste juif d'Espagne, répéter à l'envi « qu'on ne discute pas le Midrasch » ; rien n'y fait, les théologiens chrétiens, depuis Paul Chrétien, s'obstinent à le prendre au sérieux.

C'est ce que fit aussi Martini, dans son célèbre *Pugio Fidei*. Cet ouvrage est comme l'épilogue et la conclusion de toute cette guerre faite aux juifs depuis 1240. L'ancien général de l'ordre des Dominicains, Raymond de Peñaforte, qui assista à la controverse de 1263 et y joua même un rôle prépondérant, était animé d'un zèle ardent pour l'affermissement de la religion catholique en Espagne. Pour combattre les juifs et les musulmans, il fonda une école de langues orientales, où des Frères Dominicains étudièrent l'hébreu, le chaldéen et l'arabe[1]. Il est probable que l'hébreu et le chaldéen (avec le Talmud et le Midrasch) y furent enseignés par des juifs baptisés. Raymond Martini suivit les cours de cette école, et, à l'instigation du fondateur, il écrivit, en 1278[2], cet ouvrage de polémique qui porte pour titre : *Pugio Fidei adversus Mauros et Judæos*. Il avait déjà écrit antérieurement un ouvrage aujourd'hui perdu, intitulé *Capistrum Judæorum*. La polémique contre les Maures n'était pas une nouveauté. Déjà Pierre le Vénérable, dans la première moitié du XIIe siècle, après avoir fait un séjour en Espagne, avait écrit un traité contre eux. Raymond Martini ne leur accorde d'ailleurs que bien peu d'attention et s'occupe à peu près uniquement des juifs. L'originalité et la nouveauté de son ouvrage consistent dans l'emploi presque exclusif qu'il fait de la littérature rabbinique. C'est là qu'il cherche de préférence ses preuves et ses arguments. Il utilise le Targum, le Talmud de Babylone et celui de Jérusalem, les Baraïtot, le Midrasch, Raschi, Ibn Ezra, Kimhi, et bien d'autres encore. On trouve aussi chez lui (et après lui ou d'après lui, chez Geronimo de Santa Fé et dans le *Fortalitium Fidei*) de nombreux passages d'un Midrasch très curieux, aujourd'hui perdu, et qui a été composé, au XIIe siècle, par Moïse Haddarschan, de Narbonne. C'est le Midrasch que Raymond Martini appelle *Genesis rabba major* (ou

1) *Pugio Fidei*, édit. Leipzig, 1687; préface de Carpzov, p. 97-98; cf. Neubauer, *Controversy*, p. 188.

2) *Pugio Fidei*, édit. 1687, p. 395.

prior) et qui s'appelait en hébreu Midrasch rabba de rabba [1]. Il est curieux que ce Midrasch, dont on trouve encore ailleurs des fragments ou extraits, et qui paraît avoir joui d'une grande réputation, nous soit surtout connu par un adversaire du judaïsme. Le *Pugio Fidei* est assurément une œuvre intéressante. On a peut-être exagéré la science de l'auteur ; son jeu n'est pas bien brillant, mais il savait très convenablement l'hébreu rabbinique, son travail de compilation est consciencieusement fait, les attaques dont il a été l'objet dans ces derniers temps ne paraissent pas fondées [2]. On ne peut que rendre hommage à sa probité scientifique.

1) Ce fait a été mis pour la première fois en lumière par Ad. Neubauer, dans son *The Book of Tobit* (Oxford, 1878), p. VIII et suiv. M. Neubauer a cependant hésité sur l'identification du midrasch rabba de rabba avec le midrasch de Moïse Haddarschan. Voir Neubauer, *Fifty third Chapter*, I, p. VI, n° 8, avec les indications bibliographiques annexes, et *Controversy*, p. 104 et suivantes. Le ms. de Prague que M. Epstein se propose de publier (*ibid.*) a sûrement quelque rapport avec ce midrasch de Moïse de Narbonne. — Depuis que notre travail a été écrit, M. A. Epstein a publié, sur ce Midrasch rabba de rabba, un excellent travail intitulé : *Bereschit-rabbati* (*Handschrift der Prager jüd. Gemeinde*), *dessen Verhältniss zu Rabba-Rabbati, Moses ha- Darschan und Pugio Fidei* (Berlin, 1888; extrait du *Magazin* de Berliner). Les conclusions de cette étude sont les suivantes : 1° Les titres *Bereschit rabba major* ou *prior* (Martini), *Ber. rabba-rabbati* (Juda Guedalia), *Ber. rabba de rabba* (fragment d'Oxford), et enfin *Ber. rabbati* (ms. de Prague), désignent un seul et même ouvrage; 2° le *Bereschit minor* de Raymond Martini n'est pas le *Ber. rabba* imprimé, mais un ouvrage différent; 3° le *Ber. rabba* imprimé tient, pour ainsi dire, le milieu entre le *Ber. minor* et le *Ber. major*. Contrairement à ce que nous disons dans le texte, le *Ber. major* ne serait pas de Moïse Haddarschan, et lui aurait été attribué par erreur. La méprise viendrait de ce que ce *Ber. major* contient un grand nombre de passages tirés d'un ouvrage midraschique de Moïse Haddarschan intitulé *Iesod*. Nous ajoutons qu'il circulait probablement sous le nom de Moïse Haddarschan bien des choses qui ne sont pas de lui. Nous avons peine à croire qu'il soit l'auteur des notes astrologiques qui lui sont attribuées par les mss. hébreux de Paris, n° 716, f° 297, et n° 1120, f° 142.

2) Schiller-Szinessy, dans *Journal of Philology*, vol. XXI, n° 31. Réplique par Ad. Neubauer, dans *Controversy*, p. 100 et suiv. L'argument tiré de Ps. XXII, 17 (*ibid.* p. 183, n° 1) se trouve déjà, à ce qu'il nous semble, dans la discussion de Grégoire de Tours contre Priscus. Dans tous les cas, il est mentionné dans *Schébet Iehuda*, édit. Wiener, p. 62. — Il est certain, cependant, que divers recueils de Midraschim hébreux du moyen âge contenaient des morceaux écrits dans l'intérêt du christianisme. Parmi les passages cités dans le *Pugio Fidei*, il s'en trouve particulièrement deux (ils nous ont été

Après lui, la polémique s'apaise et s'arrête pendant près de quatre-vingts ans. Les deux ouvrages de Nicolas de Lyre contre les juifs, écrits l'un en 1305, l'autre en 1309, ne paraissaient pas avoir fait grande impression[1]. Ce n'est qu'en 1456, que le juif espagnol Hayyim ibn Musa répond au premier de ces écrits[2]. Salomon b. Adret, de Barcelone, qui vivait à la fin du XIIIe et au commencement du XIVe siècle, dans les fragments qui nous ont été conservés de lui[3], tout en se préoccupant des objections et questions des chrétiens de son temps, se rattache pourtant encore, par les parties les plus importantes de sa polémique, à Raymond Martini et peut-être à Paul Chrétien, et se meut dans leur orbite[4]. Aucun adversaire important n'était venu troubler les juifs.

signalés par M. Israel Lévi) qui se font remarquer par l'extrême gaucherie de la langue, et qui doivent être d'origine chrétienne. Raymond Martini ne les a sûrement pas inventés; il a dû les trouver dans des mss. hébreux. L'histoire des midraschim de ce genre est encore très obscure et mériterait d'être étudiée. Qui a pu rédiger en hébreu rabbinique des midraschim chrétiens? Si ce sont des juifs baptisés qui les ont inventés, comment sont-ils écrits dans une langue si étrange? Si les auteurs sont des chrétiens, peut-on supposer que déjà du temps de Moïse Haddarschan, des chrétiens savaient l'hébreu rabbinique? Enfin, comment de pareils midraschim, dont l'origine se trahissait par le fond comme par la forme, ont-ils pu avoir cours chez les juifs et se glisser dans leurs manuscrits? M. Epstein pense qu'ils ont été surtout conservés par les juifs orientaux, qui, ne connaissant pas le christianisme, les ont accueillis sans défiance, mais cette hypothèse est loin de résoudre toutes les difficultés que nous venons de signaler. — Nous ajoutons (voir Epstein, *l. c.*, p. 22), que Martini a pu très innocemment amalgamer des midraschim différents ou copier des midraschim amalgamés par d'autres avant lui; le procédé était très répandu, au moins parmi les chrétiens : on le trouve déjà chez Pierre le Vénérable.

1) L'écrit de 1305 est intitulé : *Disputatio magistri Nicolaï de Lyra contra perfidiam Judæorum.* Nous en possédons une édition, caractères gothiques, s. l. n. d., où l'année 1305 de la composition est indiquée au f° 18 *b* ; elle se trouve aussi dans Hayyim ibn Musa, f° 218 *a* du ms. de Breslau. L'autre ouvrage de Nicolas de Lyre est intitulé : *De Messie ejusque adventu una cum responsione ad Judaeorum argumenta quatuordecim contra veritatem Evangeliorum.*

2) Et non au second de ces ouvrages ; nous nous en sommes convaincu par la comparaison de l'ouvrage de Hayyim avec ceux de Nicolas de Lyre.

3) Ms. au séminaire rabbinique de Breslau.

4) Perles, *R. Salomon b. Abraham b. Adereth,* Breslau, 1863, p. 55-57, notes 108 et 118, et les textes hébreux de l'Appendice. La discussion de Salomon b. Adret sur les corrections de la Bible appelées *ticcun soferim* a sûrement pour objet de répondre à Raymond Martini.

Du reste, en France, l'expulsion des juifs, en 1306, met définitivement fin aux controverses et dorénavant nous n'en trouverons plus qu'en Espagne. Ici même, et jusqu'au XIVe siècle, nous n'en avons rencontré qu'une seule, dans le royaume d'Aragon. La Castille, plus occupée de la guerre contre les Maures, avait laissé les juifs en repos, et se servait d'eux dans ses expéditions contre les musulmans. Mais, à partir du XIVe siècle, elle paraît avoir aussi des loisirs pour le jeu de la controverse. En général, l'éveil ou le réveil de ces luttes religieuses est partout lié à quelque événement politique qui intéresse la royauté, l'église ou les juifs. On a vu que l'hérésie française du sud, qui coïncide avec la création d'un grand ordre religieux, avec l'avènement d'un pape militant et d'un roi de France excellent, mais dévot, amène les discussions et les luttes de 1240 à 1263 et 1276. Les polémiques qui vont avoir lieu en Espagne pendant le XIVe et le XVe siècle, doivent à peu près toutes leur origine à des causes de ce genre. Celle de 1336 n'est certainement pas sans rapports avec les intrigues de cour que suscita, sous Alphonse XI de Castille, la faveur dont les juifs Josef d'Ecija et Samuel ibn Huacar jouissaient auprès du roi, et avec les menées de Gonzalo Martinez, ministre du roi, d'abord le protégé, puis l'ennemi des juifs [1]. Les entreprises de Jean de Valladolid, vers 1375, sont sûrement un signe de la réaction qui se produit contre les juifs à la mort de Pèdre le Cruel, qui les avait protégés, et à l'avènement de la dynastie des bâtards avec Henri de Transtamare. Les massacres de 1391 amènent, à leur tour, un grand mouvement de polémique, surtout entre les juifs restés fidèles et les juifs qui avaient été forcés de se faire baptiser. Vingt et un ans plus tard, on a de nouveau, dans la persécution déchaînée par Vincent Ferrer, les massacres et les baptêmes forcés (1412), puis la persécution de l'antipape Benoît XIII (Pierre de Luna), et le tout finit par le colloque de Tortose (1413-14), présidé par Benoit XIII lui-même. La couronne de Castille était alors entre les mains d'une régente (la reine Catalina) trop faible pour résister aux entreprises du clergé, et qui ne demandait d'ailleurs pas mieux que de lui abandonner les juifs. Enfin, vers le milieu du XVe siècle, une lutte des plus vives paraît s'être engagée entre le ministre et favori

1) Tout cela raconté dans Graetz, VII, p. 313 à 323.

du roi, Alvaro de Luna, et une famille puissante de juifs convertis, celle de Paul de Santa-Maria, qui occupaient en Espagne les plus hautes positions ecclésiastiques et jouissaient d'une influence énorme. On n'a pas assez remarqué à quel point cette lutte intéressait les juifs. Ce n'est pas pour rien que les deux chroniques hébraïques publiées récemment par M. Neubauer[1] mentionnent la mort d'Alvaro de Luna. Il était l'ami des juifs et Abraham Benvenist, le chef officiel des juifs espagnols, était son allié dans la guerre qu'il eut à soutenir contre les Santa-Maria[2]. Il est, du reste, probable que ce fut à Alvaro de Luna que les juifs durent, en 1432, le rétablissement de la charge de rabbin de la Cour, donnée à cet Abraham Benvenist, et qui était supprimée depuis l'an 1410 environ. La lutte de don Alvaro contre ses puissants ennemis était donc, en partie, la lutte des juifs contre les ennemis du judaïsme, la chute d'Alvaro (2 juillet 1453) fut une défaite et, dans tous les cas, un malheur pour les juifs. Leurs ennemis triomphaient, toutes les lois oppressives qui avaient été édictées contre les juifs furent remises en vigueur; on s'efforça de les noircir dans l'esprit du peuple et du roi, et la publication du *Fortalitium Fidei*, en 1460, est comme un des actes de cette guerre infatigable et incessante qui leur est faite depuis 1453. Le dénouement, du reste, n'était pas loin: l'expulsion de 1492 met fin à l'existence du judaïsme espagnol.

En somme, à partir de 1336, la polémique ne chôme guère en Espagne, les juifs soutiennent la lutte avec ardeur et chaque agression nouvelle des chrétiens provoque chez eux un vaste mouvement de défense. Avec le temps, la discussion prend, chez les juifs, un caractère philosophique, Aristote y intervient, et la logique, et la métaphysique, et tout le bric-à-brac de la vieille scolastique. Il fallait s'y attendre; même dans la synagogue, comme nous l'apprend Hayyim ibn Musa, de jeunes prédicateurs, frottés de philosophie, faisaient étalage d'érudition et citaient Aristote, Alexandre d'Aphrodise, Thémistius, Platon, Ibn Roschd, Ptolémée. Semtob Saprut et Josef b. Semtob sont particulièrement heureux quand il peuvent,

1) *Mediæval Chronicles* (Oxford, 1887); la mort d'Alvaro est mentionnée par Josef d'Arévalo et par Abraham Torrutiel (p. 99, l. 1, p. 110, l. 20).

2) Amador de los Rios, dans son *Historia de los Judios de España*, t. III, p. 1-45, est le seul qui ait vu l'importance d'Alvaro de Luna pour les juifs ; il l'a peut-être un peu exagérée.

dans leur polémique contre les chrétiens, se livrer à ces bavardages ; on en trouve déjà chez Jacob b. Ruben, et le juif baptisé Alfonse de Valladolid invoque à tout instant les sages et les philosophes. Une autre nouveauté de cette époque, ce sont les polémiques en hébreu écrites par des juifs baptisés à l'adresse de leurs anciens coreligionnaires. Les auteurs de ces écrits, dont quelques-uns furent aussitôt traduits en espagnol, ont pour but de mieux propager le christianisme parmi les juifs, ou de séduire ceux de leurs anciens amis qui pouvaient être tentés de les imiter ou de justifier leur apotasie. De leur côté, des rabbins comme Hasdaï Crescas, Josef Albo, écrivent des traités de polémique en espagnol, uniquement, sans doute, pour l'instruction des juifs qui ne savaient pas lire l'hébreu. C'est un des traits curieux de cette longue lutte qui va de 1336 jusqu'à l'expulsion des juifs d'Espagne. Nous n'avons pas l'intention d'en raconter ici, en détail, tous les épisodes, mais nous devons mentionner les noms et les ouvrages des plus importants des polémistes chrétiens et juifs de cette époque.

Le premier en date est ce juif baptisé qui s'appelait Abner de Burgos, et, après son baptême, Alfonse de Valladolid[1]. Abner avait été témoin, en 1295, à Avila, de la mésaventure de deux prétendus prophètes juifs qui avaient annoncé aux juifs d'Avila et d'Aylon l'arrivée du Messie. Tout ce qu'on vit arrivér, au jour annoncé, ce fut une pluie de croix qui s'attachèrent aux vêtements des juifs. Ce miracle dont on n'a pas encore l'explication (si toutefois il est authentique) fit une grande impression sur Abner. Plus tard, il eut des visions, une, entre autres, vingt-cinq ans après l'affaire d'Avila. Depuis longtemps converti, en principe, au christianisme, il finit par se faire baptiser, à l'âge de soixante ans, à ce qu'on dit. Déjà avant cette époque, il avait écrit en hébreu un ouvrage appelé *Libro de los Batallos de Dios*[2] (Alfonse de Spina l'appelle *Liber Bellorum Dei* ou encore *Liber Praeliorum Dei*), qui fut plus tard traduit en espagnol, sur la demande de la reine Blanche. Le titre

1) Voir, sur lui, Graetz, VII, 318, et note 13 de la fin ; Geiger, *Proben*, I, 46-48 ; Kayserling, *Sephardim*, note 24. Il était de Burgos et fut après son baptème sacristain à Valladolid.

2) Tout cela d'après l'introduction du *Mostrador*, dont il sera question tout à l'heure ; l'âge de 60 ans pour l'époque de la conversion d'Alfonse est indiqué dans le *Scrutinium Scripturarum* de Pablo de Santa-Maria, *in fine*.

hébreu de cet ouvrage était, sans doute, *Milhémet ha-Schem*, comme celui de Jacob b. Ruben, et si, contrairement à l'opinion reçue, nous croyons que cet ouvrage n'est pas une simple réfutation de celui de Jacob b. Ruben, on peut admettre qu'il contenait au moins beaucoup de polémiques contre cet ouvrage de Jacob [1]. Après être devenu chrétien, Abner-Alfonse écrivit la *Mostrador de justicia* [2] (en hébreu : *Moré cédec*), où il se propose principalement de convertir les juifs en leur démontrant la vérité de la religion chrétienne par le Talmud et le Midrasch, sans parler de la Bible. C'est un long dialogue entre le *Mostrador* et un *Rebelle* (juif), divisé en dix chapitres contenant 284 (ou 286) paragraphes. Si nous ne faisons pas de fausse attribution, c'est encore notre Abner qui est le maître Alfonso, auteur d'un livre intitulé : *Las malliciones de los Judios* (les malédictions des juifs contre la religion chrétienne) et d'un autre ouvrage [3] dont nous ne connaissons pas le titre, et qui est destiné à montrer aux juifs ce qu'il y a de bon dans la religion chrétienne et combien de choses elle contient qui sont conformes à ce que « les juifs croient trouver (uniquement) dans la loi de Moïse et chez les saints Prophètes, selon les dires, authentiques à leurs yeux, de leurs grands sages du Talmud. » C'est peut-être une espèce de *Concordia de la Leyes*, comme celle qui fut écrite plus tard par Jean de Valladolid. On voit qu'Alfonse fut un écrivain fécond. Il s'engagea, entre autres, on ne sait trop pourquoi, contre un rabbin juif (Isaac Pulgar), dans une longue polémique sur l'astrologie et le fatalisme, dont il était partisan. Enfin, en 1336, comme les « malédictions » des juifs contre les chrétiens lui tenaient à cœur, il les força de venir discuter avec lui, à Valladolid, sur les offenses contre les chrétiens qu'il prétendait trouver dans les livres de prière des juifs. Alfonse fut un

1) Ni les citations contenues dans le *Fortalitium Fidei*, ni l'idée qu'Alfonse donne de cet ouvrage dans son *Mostrador*, ne semblent indiquer qu'il soit principalement écrit contre Jacob b. Ruben. Semtob Saprut paraît avoir simplement recueilli, dans son ouvrage, des passages, plus ou moins nombreux, qui étaient à l'adresse de Jacob b. Ruben.

2) Ms. à la Biblioth. nation., à Paris, fonds espagnol. n° 43 ; 331 ff. d'un assez grand format.

3) Ce dernier ouvrage forme les ff. 1-11 (incomplet à la fin) du même ms. n° 43. Dans l'introduction, l'auteur mentionne son *Lybro de las malliciones*.

écrivain fécond et quelque peu brouillon. On ne comprend pas comment un homme aussi bien initié que lui aux choses juives, a pu prétendre qu'il y avait parmi les juifs, et encore à son époque, des centaines de sectes. Son livre des *Batailles de Dieu*, dont il existe ou existait autrefois un manuscrit, n'est encore connu que par les extraits qu'en donne le *Fortalitium Fidei*[1]. Ses ouvrages firent sensation; ils sont considérés, par les juifs, comme le fondement de la nouvelle polémique chrétienne, et la plupart des controversistes juifs d'Espagne se croient obligés de les combattre.

Son premier et principal adversaire juif fut son contemporain Isaac Pulgar[2], avec qui il échangea plusieurs écrits. Isaac Pulgar fit contre lui la *Lettre des blasphèmes* (en hébreu: *Iggéret haharufot*) et l'attaqua plus ou moins directement dans son *Soutien de la foi* (en hebreu : *Ezer haddat*). Moïse de Narbonne, qui avait eu des relations avec lui, le combat également[3], puis viennent, plus tard, Moïse de Tordesillas, Semtob ibn Saprut[4] et Josef le Semtob[5]. Le *Ezer haddat* d'Isaac Pulgar[6] est divisé en cinq Portes. L'auteur y répond aux juifs incrédules ou apostats (1re Porte), aux philosophes superficiels et sceptiques (2e Porte), aux partisans de l'astrologie (3e Porte), puis il justifie la vraie philosophie (4e Porte) et attaque, dans deux jolis passages, les cabbalistes et les gens qui croient à la sorcellerie ; enfin (5e Porte), il donne des preuves de l'immortalité de l'âme et de la résurrection. La 1re Porte paraît écrite directement contre Alfonse de Valladolid, avec lequel Isaac Pulgar avait discuté verbalement et qui est nommé dans l'introduction du morceau. La 2e Porte a été imprimée[7]. Cet

1) Les citations que nous avons relevées (incomplètement, sans doute) dans le 3e livre du *Fortalitium Fidei*, sont (le chiffre romain indique la considération; le chiffre arabe, le paragraphe) : III (les sectes juives), IV, 5 et 21; VI, 4 et 7; VII, 15 (affaire de 1336) ; X, 9 (affaire de 1295).

2) Graetz, VII, 319 à 338, et note 13 de la fin. Notre écriture du mot Pulgar est sûre (*ibid.*, p. 485, note 1), c'est le nom d'une localité de la province de Tolède.

3) *Dibré hakhamim* (hébr.), Metz, 1849, p. 37 ; cf. Munk, *Mélanges*, p. 502 et suiv. Cf. Perles.

4) Voir plus loin ces deux écrivains.

5) Munk, *Mélanges*, p. 508-9.

6) Manuscrit à la bibliothèque du séminaire rabbinique de Breslau.

7) Dans *Taam Zekenim* (hébr.), Francfort, 1854, p. 12 ; cf. p. v-vi, et Graetz, VII, p. 488, n° 6. Le texte imprimé diffère beaucoup du ms. de Breslau.

ouvrage se distingue de tous les autres que nous connaissons, il a une forme oratoire, et chaque Porte, à partir de la seconde, est encadrée dans une scène d'aspect romantique. L'auteur est transporté en vision à Jérusalem, il ne fait que rapporter les dialogues qu'il entend, dans la ville sainte, entre divers personnages fictifs, représentants des différentes opinions, et dans la 5e Porte, il se transporte sur les hauteurs de Gelboa, où tombèrent Saül et Jonathan : un mort sort de la tombe et révèle les mystères de la vie future. Le morceau sur la sorcellerie contient de très intéressants détails sur les mœurs du temps.

Alfonse de Valladolid avait obtenu, en 1336, du roi Alfonse XI un édit pour proscrire les prières des juifs où il y avait de prétendues malédictions contre les chrétiens. Après la mort d'Alfonse XI, l'édit fut oublié. Jean de Valladolid, un autre juif baptisé, se chargea de le faire revivre. Il dispute sur ce sujet, et sur d'autres sans doute, avec les juifs, à Burgos, en présence de don Gomez, archevêque de Tolède[1]. Jean était né environ quarante ans après le miracle arrivé à Avila en 1295[2]. Il composa contre les juifs un livre de polémique très souvent cité par Alfonse de Spina sous le titre de *Concordia legum*[3], et qui était, sans doute, destiné à prouver la conformité de l'ancien et du nouveau Testament.

La date de la discussion de Burgos n'est pas connue, elle se place sûrement après 1350, année de la mort d'Alfonse XI, et même après la mort de Pierre le Cruel (1369), qui n'aurait pas permis qu'on persécutât les juifs. Une réaction eut lieu sous Henri de Transtamare, les agitations contre les juifs recommencèrent pour amener finalement la catastrophe de 1392 et les malheurs des années 1412-14. M. Graetz a raison de placer à cette époque les

1) *Fortalit. Fid.*, 3e livre, VII, 15.
2) *Ibid.*, 3e livre, X, 9.
3) *Ibid.*, 3e livre, IV, 5; V, 10; VI, 8 et 24; VII, 8. Voir sur lui *Pletath Soferim*, partie allemande, p. 52, note 8. La notice placée en tête du ms. 43 du *Mostrador de Justicia* lui attribue à tort cet ouvrage et nous ne saurions dire si ce Jean est celui qui fut médecin d'Alfonse XI ou encore le poète nommé dans Kayserling, *Sephardim*, p. 93. La *Concordia Legum* est bien de lui ; c'est peut-être à tort qu'on a attribué (De Castro, *Bibliotheca española*, p. 195) à Alfonse de Valladolid un ouvrage du même titre.

polémiques de Jean de Valladolid[1]. La plaie des juifs baptisés, qui voulaient à toute force convertir leurs anciens coreligionnaires, recommença. Ils se munissaient d'ordres royaux par lesquels les juifs étaient obligés de venir écouter leurs sermons dans les églises et de discuter avec eux. Un contemporain, Moïse Cohen de Tordesillas, nous raconte comment il fut obligé de discuter ainsi, à Avila, en 1374 ou un peu auparavant, en présence des chrétiens et des Maures, pendant quatre séances, contre deux juifs baptisés qui parcouraient la région et visitaient probablement toutes les communautés juives. Moïse Cohen avait déjà, dans sa ville natale, souffert pour sa foi : on avait voulu le forcer de se faire chrétien, il avait été atrocement maltraité, pillé et réduit à la misère ; mais grâce aux mesures prises pour relever les études juives et le rabbinat espagnol, il fut nommé rabbin à Avila. C'est là qu'il réfuta avec succès les deux prédicateurs apostats, quoique l'un d'eux eût la langue bien affilée; c'est là aussi qu'il répondit aux objections que lui fit un chrétien, élève d'Alfonse de Valladolid. Il connaissait, du reste, la plupart des écrits d'Alfonse, et principalement son *Mostrador de Justicia*. Sur la demande de beaucoup de personnes, il écrivit, après ces discussions, une sorte de manuel de la polémique qu'il appela *Soutien de la foi* (en hébreu : *Ezer ha-emuna*). L'ouvrage, composé en 1374, n'a rien d'original; il est très étroitement calqué sur celui de Jacob b. Ruben, sauf que Moïse de Tordesillas ajoute, comme il le fait remarquer, un chapitre sur le Midrasch, dont Jacob b. Ruben n'avait point parlé[2]. Moïse ne dit pas que, par crainte, il supprime entièrement le chapitre consacré par Jacob b. Ruben aux Évangiles.

Vers la même époque, un autre écrivain juif, Semtob b. Isaac Saprut, de Tudèle[3], écrivit, avec les mêmes intentions et dans le

1) Graetz, VII, 20. Il ne faut pourtant pas le confondre avec les prédicateurs qui vinrent à Avila en 1375.

2) Tout cela, d'après le ms. du *Ezer ha-emuna* du séminaire rabbinique de Breslau. Voir, sur les autres mss., *Hebr. Bibliogr.*, II, 85, note 10. Cf. Graetz, VIII, 20, et Neubauer, *Fifty third Chapter*, I, p. x, n° 24 B. L'année 1374 pour la composition de l'ouvrage est indiquée au chapitre des *agadot*, f° 34 *b* du ms. de Breslau. Comme, à la fin du livre, l'auteur indique l'année 5135 de la création, il semblerait en résulter que l'ouvrage fut achevé dans les derniers mois de l'année 1374, qui correspondent aux premiers mois de l'année juive 5135.

3) Voir sur lui Graetz, VIII, 22-24, et Steinschneider, catal. Bodl., col. 2551 à 2558.

même but, sa *Pierre de touche* (en hébreu : *Eben bohan*[1]). Lui aussi avait senti le besoin de répondre à tous ces juifs baptisés qui discutaient sans cesse contre leurs anciens coreligionnaires. Comme il était encore jeune, il prit aussi pour modèle et pour guide l'ouvrage de Jacob b. Ruben, mais il atténua, d'après ce qu'il dit, ce qu'il y avait d'un peu vif dans la polémique de Jacob contre le christianisme, et ajouta également un chapitre sur le Midrasch. La partie consacrée à l'examen des Évangiles, très écourtée chez Jacob b. Ruben, reçut ici un grand développement. L'ouvrage fut composé, en quatorze chapitres ou Portes, à Tarazona (probablement dans la province de Salamanque ; il y a plusieurs Tarazona en Espagne), en l'année 1380[2]. Ce n'est que plus tard, qu'ayant eu l'occasion de lire l'écrit d'Alfonse de Valladolid contre Jacob b. Ruben, il ajouta un quinzième chapitre[3], pour réfuter cet ouvrage, qui, à en juger par la réponse de Semtob, suivait pas à pas le *Milhémet* de Jacob b. Ruben. C'est dans ce chapitre qu'il est question, d'après Alfonse de Valladolid, d'un *Toledot Jesu* écrit dans le dialecte du Talmud de Jérusalem et dont Semtob donne un extrait[4]. La controverse sur le péché originel que Semtob soutint à Pampelune, devant Pierre de Luna, le futur antipape Benoît XIII, alors encore cardinal, se trouve dans le deuxième chapitre de l'*Eben bohan*[5]. On voit assez, à la lecture de cet ouvrage, que c'est une œuvre de jeunesse. Semtob y fourre tout ce qu'il peut de raisonnements et de digressions philosophiques ; en revanche, il abrège constamment les arguments qu'il rapporte au nom de Jacob b. Ruben, quand il n'y substitue pas les siens. C'est ce qui a fait penser, à tort, que son ouvrage était l'abrégé de celui de Jacob b. Ruben, tandis qu'il est, au contraire, beaucoup plus développé et traite une foule de

1) Nous parlons de cet ouvrage d'après le ms. du séminaire rabbinique de Breslau.

2) Date indiquée à la fin de la 14e Porte (mois *d'iyar* 5140), dans le ms. de Breslau ; le ms. de Leyde (catal. mss. hébr. de Leyde, par Steinschneider, p. 115) à la date iyar 1385.

3) Serait postérieur à 1397 ; catal Bodl., col. 2554, lettre *b*.

4) C'est là, peut-être, le *Toledot Jesu* araméen dont il est question plus haut. Voir *Hebr. Bibliogr.*, XV. et Neubauer, *Controversy*, 190.

5) Voir catal. Bodl., col. 2556, n° 3 ; *Hebr. Bibliogr.*, XV, 82. Cette controverse se trouve dans le ms. hébr. 831 de la Biblioth. nation., à Paris ; dans le ms. de Breslau, elle est au f° 67.

questions de détail que Jacob b. Ruben n'avait pas traitées. Au chapitre XIII, l'ouvrage contient un très intéressant fragment d'un pessimiste du temps, Schopenhauer du XIVe siècle[1].

La grande persécution de 1391 contre les juifs d'Espagne troubla tous les esprits. Elle avait été si violente et le nombre des juifs qui s'étaient fait baptiser pour échapper à la mort fut si considérable, que les rabbins et savants juifs sentirent la nécessité de raffermir dans leur foi les juifs restés fidèles. De nouveaux traités de polémique furent composés, et, en outre, il y eut, entre les juifs baptisés et leurs coreligionnaires, un échange très vif de lettres et de pamphlets curieux. Enfin, les persécutions de 1412, le colloque de Tortose (1413-14), organisé par Benoît XIII, l'affreuse bulle publiée par ce pape, en 1415, contre les juifs, et le règlement contre les juifs fait par la régente Catalina en 1412, finirent par jeter le doute et l'inquiétude dans les consciences. Deux juifs baptisés, Salomon Lévi, de Burgos (appelé, après son baptême, Paul de Burgos, et encore Paul de Santa-Maria), et Josué de Lorca, devenu après le baptême Geronimo de Santa-Fé, furent, dans ces tristes circonstances, parmi les ennemis et persécuteurs des juifs. Geronimo de Santa-Fé surtout excita le pape contre eux et fut le principal auteur du colloque de Tortose. Des flots d'encre coulèrent après des flots de sang, et on a un véritable cycle littéraire consacré tout entier à ces graves événements de 1391 à 1415[2].

Il s'ouvre par la lettre d'Astruc Rimoc, de Fraga, et probablement par d'autres écrits de ce juif baptisé; il se continua par la célèbre satyre d'En Profiat Duran (Isaac Hallévi) contre les juifs baptisés[3], qui a pour titre le refrain ironique : *Garde-toi de faire comme tes ancêtres* (en hébreu : *Al tehi ka-abotekha)!* Tes pères ont cru à l'unité de Dieu; c'est folie, il faut croire que trois font un! ils ont

1) Au f° 165 du ms. de Breslau. L'auteur porte le pseudonyme Lamas, dont les lettres, d'après Semtob, doivent être renversées et font Samael.

2) Il faut voir sur tout cela Graetz, VIII, 76 (Astruc Rimoc, Salomon Bonfed); 85 à 91 (Profiat Duran, Hasdaï Crescas). Sur Astruc Rimoc, voir Graetz, VIII, 398, note 1.

3) Sur Profiat Duran, voir Steinschneider, catal. Bodl., col. 212 à 218. Sur son *Livre de la confusion*, encore inédit, voir, en outre, *Monatsschrift*, 1854, p. 320; cf. catal. mss. hébr. Leyde, p. 115 et suiv. Enfin, il faut consulter Graetz, VIII, note 1 de la fin du volume, p. 386-388, qui place en 1396 la rédaction de la lettre *Al tehi kaabotekha*. Cette lettre a été imprimée.

cru que Dieu est immatériel; non, Dieu a un corps! Et ainsi de suite. C'est Profiat Duran aussi qui est probablement l'auteur de *La confusion des nations* (en hébreu : *Séfer ha-Kelima* ou *Kelimat ha-goïm*), composé en 1397 et dédié à Hasdaï Crescas. L'ouvrage a été utilisé, à ce qu'il semble, par Semtob ibn Saprut, dans la quinzième Porte de son *Eben bohan*. C'est vers cette époque aussi que Hasdaï Crescas écrivit, en espagnol, son *Tratado*, traduit et développé plus tard en hébreu par Josef Semtob sous le titre de *Réfutation des principes des chrétiens* (en hébreu : *Bittul ikkeré ha-nocerim*[1]). Ce petit traité a les qualités solides qui distinguent Hasdaï Crescas. Au lieu de se perdre dans les minuties de la polémique, il met en lumière les questions capitales qui séparent le christianisme du judaïsme, le péché originel, la rédemption, la trinité, l'incarnation, l'immaculée conception, la transsubstantiation, le baptême, le Messie, l'immutabilité de l'ancienne Loi, et enfin, ce qui est curieux, la chute des anges. Hasdaï discute ces questions un peu trop en philosophe scolastique, il est vrai, mais sous une forme concise et saisissante.

Nous ne savons pas s'il faut placer à cette époque, ou à une époque antérieure, le *Ahitob ve-Çalmon* d'un certain Mattatia que M. Steinschneider veut identifier avec Mattatia Içhari, rabbin français exilé en Espagne (après 1394?)[2]. Ce qui est bien de cette époque et antérieur probablement au colloque de Tortose, ce sont différents écrits de ce Salomon Hallévi, de Burgos, qui se fit baptiser en 1390 ou lors des persécutions de 1391, et devint, sous le nom de Paul de Santa Maria, évêque de Burgos, un des personnages les plus importants du clergé espagnol[3] et des plus influents à la cour. Ses fils, également, occupèrent les plus hautes dignités ecclésiastiques. Il était né environ 60 ans après l'affaire d'Avila de 1295[4], en 1352, à ce qu'il semble, et il mourut en 1435, à l'âge

1) Edité pour la première fois, dans la première moitié de ce siècle, s. l. n. d., petit in-8 de 52 pages. Le ms. du séminaire rabbinique de Breslau, porte à la fin la date de la traduction hébraïque : faite à Alcala de Henarès dans la dernière dizaine d'ab 5211 (1451).

2) Steinschneider, catal. Bodl., col. 2552 et *Addit.* 1684; *Hebr. Bibliographie*, XV, 82, note 2. Voir aussi *Revue Ét. j.*, VII, 153 et IX, 116.

3) Voir, sur lui, Graetz, VIII, 77 et suiv.; Steinschn., catal. Bodl., col. 2087; de Castro, *Bibl. Espan.*, I, 233.

4) D'après son *Scrutinium Scripturarum*, 2e partie, VI, 10.

de 83 ans, à ce qu'on dit. Après son baptême, il eut à cœur de convertir d'autres juifs; il se remua beaucoup, écrivit des lettres au grand rabbin de Navarre, au grand rabbin de Castille nommé Méir Alguadez, à son ami Iosué b. Josef ibn Vives, de Lorca [1], qui semblait envier son sort et tout disposé à l'imiter. Avec l'âge, il se calma, mais il ne cessa pas d'écrire contre les juifs. Ses *Additions* aux postilles de Nicolas de Lyre auraient eu pour but, dit-on, de combattre les commentateurs juifs de la Bible auxquels Nicolas de Lyre avait accordé une grande attention. A l'âge de 81 ans, deux ans avant sa mort, il écrivit encore, contre le judaïsme, un ouvrage latin intitulé *Scrutinium Scripturarum* [2]. Cet ouvrage est composé de deux parties : dans la première, Paul combat les juifs (dialogue entre Saulus et Paulus); dans la seconde, qui est purement didactique (dialogue entre un Disciple et son Maître), il expose les vérités de la religion chrétienne. Il ne nous a pas semblé que ce livre soit bien intéressant, nous n'y avons rien trouvé qui nous parût original ou simplement piquant. Paul n'y fait même pas preuve de beaucoup d'érudition et il ne cite que rarement le Midrasch. En revanche, son langage est toujours modéré, il ne s'emporte pas et ne dit point d'injures. Il garde, dans sa polémique, un ton de réserve et de noblesse, comme il convient à un haut dignitaire de l'Eglise.

Son contemporain, Josua Lorca (après le baptême, Geronimo de Santa Fé) eut moins de tenue. C'est lui qui décida le pape Benoit XIII à convoquer les juifs pour le colloque de Tortose, où son attitude, à ce qu'il semble, fut celle d'un homme violent, passionné et de procédés vulgaires. Nous ne déciderons pas ici s'il est ou non identique avec le Josué b. Josef ibn Vives dont nous venons de parler, c'est une question fort controversée [3]. Nous ne raconte-

1) Lettre de Josué à Paul, dans *Dibré hakhamim*, p. 41 ; réponse de Paul, dans le journal hébreu *Ozar nechmad*, II, 5.

2) Composé en 1434, à 81 ans, dans les premières lignes de l'édition de Mantoue. Dans le corps de l'ouvrage, il parle de la « présente année 1432 » (1re partie, III, 3).

3) Voir Graetz, VIII, 402; *Jahrbücher* de Brüll, IV, Francfort 1879, p. 60; *Hebr. Bibliogr.*, XV, 83. Sur Geronimo et le colloque de Tortose, voir Graetz, VIII, p. 114 et suiv. et note 3 à la fin du volume; Steinsch., catal. Bodl., col. 1559.

rons pas non plus le colloque de Tortose (février 1413 à nov. 1414), qui est suffisamment connu[1]. Le colloque roula principalement sur la question du Messie : le Messie était-il venu? devait-il venir plus tard? qu'est-ce qu'il attendait? La première partie de l'*Hebraeomastix* de Geronimo[2] traite exactement le même sujet et, soit qu'elle ait été écrite avant le colloque (en août 1412, à ce qu'on dit), soit après le colloque, elle en contient sûrement les principales matières. Dans cette première partie de son ouvrage contre les juifs, Geronimo veut se servir, pour sa thèse, du Talmud et du Midrasch. Par une contradiction que nous avons déjà signalée chez d'autres controversistes, la seconde partie de l'ouvrage (*De judaicis erroribus ex Talmuth*) attaque précisément et honnit le Talmud. Ces polémistes ne se piquaient pas de logique.

Après l'orage, encore quelque agitation et des remous : le *Saint des Saints*, de Vidal Labi, contre Geronimo de Santa Fé[3]; l'ouvrage en espagnol de Josef Albo[4], un des rabbins les plus connus de cette époque, et les nombreux passages de polémique directe ou détournée de son traité de théologie, intitulé *Ikkarim*[5] (c'est-à-dire *Les Fondements* ou *Principes*); puis, si l'on veut, comme un écho lointain de cette œuvre, l'*Arc et Bouclier* (en hébreu : *Késchet va Magen*) de Simon b. Cémah Duran, rabbin originaire d'Espagne qui, après 1371, alla se fixer en Algérie, et la lettre de son fils Salomon Duran, intitulée *Guerre de la Foi* (en hébreu : *Iggéret milhémet miçva*), écrite justement contre Geronimo[6]. Puis, un grand si-

1) Un résumé, dans *Schébet Iehuda*, n° 40, p. 67 et suiv. de l'édition Wiener; une autre relation hébraïque dans le journal hébr. *Jeschurun*, de Kobak, VI, p. 45 et suiv. ; enfin, des extraits d'une relation latine, dans de Castro, *Biblioth. Española*, I, p. 207 à 214.

2) Elle porte, dans certaines éditions, le titre de *Tractatus contra perfidiam Judæorum*. Bibl. Patrum, édit. Lyon, t. XXVI; l'*Hebraeomastix* a été imprimé à part à Zurich, 1552.

3) Graetz, VIII, 149 et 399.

4) *Ibid.*; voir *Iohasin*, édit. Cracovie, f. 61.

5) On peut voir principalement, dans cet ouvrage, les chap. I, 18 et 24; II, 11, et suiv.; III, 13, 14, 16, 18, 19, 20 et surtout 25; IV, 13. 40, 42, 43, 50. Dans III, 25, il y a un grand morceau supprimé plus tard par la censure chrétienne; beaucoup d'autres passages du livre ont été supprimés de la même façon dans certaines éditions.

6) Ces deux ouvrages ont été imprimés. Le premier est de 1423; le second, de 1437; Simon Duran a emprunté, en partie, sa polémique à Profiat Duran.

lence se fait. Les juifs sont épuisés par la lutte, écrasés sous des lois inhumaines, les polémistes chrétiens se reposent dans leur victoire, et les poètes espagnols de la cour de Jean II la consacrent par leurs épigrammes contre les juifs[1]. La querelle se réveille vers le milieu du xv[e] siècle, lorsque les blessures des juifs sont guéries et qu'Alvaro de Luna leur accorde un retour de faveur. Le *Zelus Christi*, de Micer Pedro de la Caballeria, juif baptisé, est de 1450[2]; le *Fortalitium Fidei*, d'Alfonse de Spina, a été écrit en 1460-1461[3]; l'ouvrage hébreu de Hayyim ibn Musa est de 1456[4]. Nous ne savons de quelle date précise sont les *Doutes sur la vie de Jésus*, du rabbin espagnol Josef ibn Semtob (mort vers 1460, d'après Graetz[5]). L'ouvrage de Hayyim b. Juda ibn Musa, intitulé *Bouclier et lance* (en hébreu : *Magen va-Romah*), est, comme nous l'avons déjà dit, consacré à la réfutation d'un des écrits de Nicolas de Lyre[6]. Hayyim avait été souvent obligé de discuter avec des prêtres et des seigneurs et il avait acquis une certaine adresse dans ces exercices.

Voir, sur ces deux rabbins, Steinschn., catal. Bodl., col. 2608, n° 9, et col. 2304; voir aussi Graetz, t. VIII, et Geiger, *Proben*, II, 40. Une nouvelle édition du chap. consacré à l'islamisme dans l'*Arc et Bouclier*, par Steinschneider, dans *Magazin*, de Berliner, 8[e] année, partie hébraïque.

1) Voir sur ces poètes dont quelques-uns furent des juifs baptisés (Perro Ferrus, Diego de Valencia), Graetz, VIII, 75; De Castro, *Biblioth. Esp.*, I, 265 et suiv.; Kayserling, *Sephardim*, 69 et suiv. C'est dans ces poésies que l'on rencontre pour la première fois, en manière de dérision, des mots hébreux usités dans la langue des juifs espagnols.

2) Imprimé à Venise, 1692. Voir sur lui, entre autres, Amador, *Historia de los Judios de España*, III, 43.

3) Voir, 3[e] livre, IV, 4, et VIII, 5.

4) Nous mentionnons, pour mémoire, le *Puñal de los Judios*, de Pierre de Barcelone (Amador, I, 6); l'ouvrage hébreu écrit par David Naci à Candie pour l'évêque Francesco Bentivoglio, peut-être en l'année 1435 (édité sous le titre de *Aveu de l'adversaire*, en hébreu *Hodaat baal din*, édité à Francfort, 1866; voir Steinschneider, dans le journal *Mosè*, de Corfou, 1880, p. 283), et où le christianisme est réfuté par les évangiles; et enfin l'ouvrage d'Isaac b. Calonymos Nathan, écrit en Italie (Graetz, VIII, 149).

5) Graetz, VIII, 151.

6) Cet ouvrage de Hayyim ibn Musa est en ms. à la biblioth. du sémin. rabbinique de Breslau. Voir une étude sur cet ouvrage par M. D. Kaufmann, dans le journal hébreu *Beth Talmud*, II, (1881-82), p. 110-125; cf. *Bibliothek jüd. Kanzelredner*, de Kayserling, *Homiletische Beilage*, I, Berlin, 1870, p. 34-35 voir Graetz, VIII, 158 et 407.

En tête de son ouvrage, il donne douze règles générales qui doivent servir aux juifs dans la discussion contre les chrétiens et qui sont la plupart des plus sages : n'accepter, dans l'explication de la Bible, que le sens naturel indiqué par le contexte ; le *targum* (traduction chaldéenne de l'Ancien Testament), les Septante, sont des autorités humaines que l'on peut discuter ; les juifs ne sont pas obligés d'accepter l'autorité des Évangiles, des Actes des Apôtres ou autres écrits de ce genre ; le Midrasch est pure fantaisie et ne compte pas. Si nous ne nous trompons, ces règles sont la contrepartie de règles du même genre qui se trouvent au commencement du *Mostrador de Justicia*, d'Alfonse de Valladolid. Hayyim fait valoir la simplicité de la religion et de la théologie juives, opposée à la complication de la théologie chrétienne. Les principes de notre religion, dit-il, sont simples, ils tiennent sur une page. Du reste, nous sommes d'accord avec vous sur la plupart des questions, sauf deux ou trois, celle de l'unité et de l'immatérialité de Dieu, celle de la mutabilité de la Loi, celle du Messie ; nous vous accordons le reste. Et il ajoute, comme conclusion de son ouvrage : « Mais que, à cause du péché d'Adam, Dieu ait besoin de mourir pour la rédemption de l'humanité, qu'il se soit incarné, qu'il ait souffert tant d'humiliations et de maux, qu'il soit mort, et que néanmoins tous les hommes meurent et que les pécheurs aillent en enfer, tous les livres du monde ne nous feront pas entrer cela dans la tête, car nous avons été élevés dans l'étude de la Loi (Pentateuque), qui est simple, et toute notre religion est d'accord avec la raison[1]. » Cela n'empêche pas Hayyim de croire à la cabbale ; il suppose que c'est par des moyens cabbalistiques que Jésus a fait des miracles, comme en auraient fait aussi, d'après lui, les rabbins espagnols Jacob Alcorsono, Moïse Botarel, Moïse b. Nahman, Ascher b. Iehiel, Josef Gicatilla[2].

Hayyim ibn Musa est un polémiste modéré, Alfonse de Spina est un violent. On a déjà vu, par tout ce qui précède, que les con-

1) Hayyim ibn Musa parle aussi d'un *Livre de la rémunération* (en hebr. *Séfer ha-Yiudim*), qu'il avait écrit contre les chrétiens. Cette question de la rémunération et des peines de l'autre monde préoccupe aussi beaucoup Josef Albo et d'autres (voir *Monatsschrift*, de Graetz, 1875 p. 23).

2) Au f° 135 *a* du ms. de Breslau. Au f° 134 *a*, Hayyim dit qu'il ne connaît pas la Vie de Jésus en hébreu appelée *Séfer ha-Iahus*.

troversistes chrétiens aimaient à mettre en tête de leurs ouvrages des titres féroces, où il est question de guerres, batailles, poignards et autres choses terribles, et les polémistes juifs recherchaient également ces rubriques flamboyantes. Beaucoup de ces matadors sont, à les examiner de près, d'humeur assez débonnaire. Il n'en est pas de même d'Alfonse de Spina ; son *Fortalitium Fidei* est atroce, une œuvre faite d'orgueil et de haine. Alfonse était prédicateur ; ne chaire, il déclamait, sans doute, contre les juifs, et cherchait, dans ce genre d'invectives, des succès populaires. Son ouvage ne contient rien de personnel, ce n'était pas un homme très instruit, il ne savait probablement pas l'hébreu et encore moins le Talmud ; tout ce qu'il rapporte des écrits rabbiniques, il l'a pris à ses prédécesseurs, Nicolas de Lyre, Alfonse de Valladolid, Jean deValladodid, Paul de Santa-Maria [1]. Son ouvrage, au moins en ce qui concerne les juifs, n'est qu'une compilation, destinée principalement à servir de manuel aux prédicateurs, et où il a cherché à mettre tout ce qu'il était possible de dire contre les juifs et contre le judaïsme. Le *Fortalitium Fidei* est divisé en cinq livres : 1er livre, de la vraie armure des soldats du Christ et de la supériorité de la religion chrétienne (principalement sur la religion juive); 2e livre, contre les hérétiques; 3e livre, contre les juifs ; 4e livre, contre les Sarrazins ; 5e livre, contre les diables. L'originalité d'Alfonse de Spina consiste dans la disposition des matériaux qu'il a réunis et dans les étiquettes baroques qu'il y met ; il a, plus que tous les autres polémistes que nous connaissons, l'esprit d'église et de sacristie, les habitudes des moines qui font collection de miracles et de reliques, habillent et colorient de saintes images. Le *Fortalitium* rappelle une de ces églises espagnoles divisées et subdivisées en chapelles dont chacune a son nom : le Trésor du Talmud, l'Arsenal des juifs, les « Fatuités » des juifs, les dix-sept Cruautés des juifs, les Expulsions des juifs, les neuf Miracles contre les juifs. Il ne manque, dans cette belle exhibition, que les instruments de torture de l'inquisition, mais ils ne sont pas loin.

Il nous reste à parler d'un ouvrage où se trouvent un grand nombre de controverses tenues en Espagne et en Portugal. C'est la

1) Il cite aussi Bernard de Oliverii, *Contra cecitatem Judæorum* (3e livre, I, et IV, 23), et un certain Alain (*ibid.*, IV, 2).

chronique appelée *Verge de Jacob* (en hébreu : *Schébet Iehuda*), de Salomon ibn Verga. On ne s'attendrait guère à trouver des documents de ce genre dans un livre d'histoire, mais l'auteur a un goût particulier pour les controverses ; il en met partout[1]. Ces controverses sont, la plupart, fort curieuses; l'auteur a le talent de mettre en relief les questions intéressantes. Les personnages qui y interviennent, sont, outre divers juifs, le roi Alfonse (on ne sait, au juste, lequel), don Pèdre, le « savant Thomas », Nicolas de Valence, un savant nommé Versorès, une fois même, à la cour d'un roi de France, un ambassadeur musulman (nº 17). C'est dans un de ces dialogues[2] que se trouve une version ancienne et précieuse du fameux apologue qui est devenu plus tard l'apologue des trois anneaux et que le *Nathan-le-sage* de Lessing a rendu célèbre. Dans un autre passage, un juif fait, avec esprit, la moralité de toute cette histoire des controverses[3]. Le juif se moque de la façon arbitraire dont les chrétiens expliquent la Bible. Il lit aux assistants le chapitre III des Lamentations de Jérémie : « Je suis l'homme qui a vu le malheur, frappé du bâton de sa colère. Il m'a pris, m'a conduit dans les ténèbres où il n'y a pas de lumière; il s'est acharné sur moi, m'a frappé de sa main tout le jour. Il a usé ma chair et ma peau, brisé mes os. Il a construit sur moi et m'a enfermé, car je ne pouvais sortir, tant ma chaîne était lourde. Quand je criais, il me fermait la bouche... Mais Dieu est bon pour ceux qui espèrent en lui... il frappera celui qui a frappé. » Si je veux, continue le juif, je démontrerai que ceci est une histoire qui m'est arrivée. Le mot *géber* (homme) désigne aussi le *coq*, d'après le Talmud. Or, écoutez ceci. J'avais un coq dont le chant matinal troublait mon sommeil, je le pris, le conduisis dans une chambre noire, le rouai de coups jusqu'à lui rompre les os, le mis ensuite dans une chaudière que je couvris soigneusement; mais Dieu vint à son secours, le coq ressuscita et se mit à chanter de plus belle. N'est-il pas mer-

1) Il y en a une dans les nos 7, 8, 10, 17, 29, deux dans le nº 32, puis nos 40, 41, 64, et p. 108 et 115 de l'édition Wiener. L'ouvrage a été achevé au commencement du XVIe siècle, mais quelques-unes des controverses qu'il contient, et qui ne sont peut-être pas toutes historiques, remontent peut-être jusqu'à deux siècles plus haut.

2) Nº 32, p. 54 de l'édit. Wiener.

3) Nº 32, p. 61.

veilleux que tout cela soit prédit par Jérémie? La plaisanterie est peut-être un peu lourde, mais c'était de bonne guerre et pas trop mal raisonné.

L'expulsion des juifs d'Espagne (1492) ne met pas fin à ces polémiques. Elles se continuent en Espagne, principalement contre les juifs baptisés, qui étaient nombreux dans le pays et y occupaient de hautes situations; elles se continuent aussi à l'étranger, par des juifs originaires d'Espagne et du Portugal. Alfonse de Zamora, juif baptisé en 1492, écrit la *Sabiduria de Dios*[1]; un autre juif baptisé, Antonio Carraffa, décrit les malédictions dont on prétendait qu'étaient frappés les descendants de chacune des douze tribus d'Israël (*Los doce malediciones de los Judios*[2]), et encore en 1673, Francisco de Torrejoncillo compose cette absurde *Centinela contra Judios* où sont répétées toutes les sottises écrites dans les siècles antérieurs contre les juifs[3]. Les ouvrages de polémique des juifs expulsés ou de leurs descendants furent très nombreux, ils sont écrits en espagnol et en portugais. Nous mentionnons, parmi les écrivains juifs les plus remarquables de cette période, Isaac Orobio de Castro, Saül Levi Mortera, Elie Montalto, Abraham Ger, et l'auteur du *Danielillo*[4].

1) Voir, sur lui, Wolf, *Biblioth. hebr.*, I et III; de Castro, I, 399; Steinschneider, catal. Bodl., col. 733.

2) C'était une légende très répandue que chacune des douze tribus d'Israël avait été frappée, pour toujours, de quelque mal secret, en punition de la part prise par la tribu au supplice de Jésus. La légende s'est aussi répandue en Allemagne (voir Wolf, *Biblioth. hebr.*); les juifs espagnols y font quelquefois allusion dans leurs polémiques. De nos jours encore, M. Drumont a pu répéter, sans rire, ces billevesées.

3) La *Centinela* a été décrite par nous dans *Revue des Ét. j.*, V, 288; VI, 112. On peut rattacher à ces polémiques, la Correspondance des Juifs d'Espagne avec ceux de Constantinople (*Revue Ét. j.*, XV, 262) et le *Tizon de España*, écrit sous Philippe II par le cardinal Mendoza y Bobadilla contre les familles nobles descendant des juifs baptisés.

4) Voir, là dessus, Neubauer, *Controversy*,, 195-196, qui donne les titres et des détails; cf. la préface de Neubauer, dans *Fifty third Chapter*. Sur Elie Montalto, le *Daniellilo* (édité à Bruxelles, 1868) et un autre polémiste nommé Carrasco, voir un article de Kayserling, dans *Monatsschrift* de Graetz, année 1868, p. 321. On peut rattacher à ces écrits les apologies d'Aboab (*Nomologia*) et de Samuel Usque (*Consolaçam*).

Aux ouvrages cités dans ce travail, nous ajoutons ici : G.-H. Dalman, *Der*

Qu'est-il sorti, en somme, de tout ce grand effort qui a duré pendant des siècles ? Rien, ou peu de chose. L'exégèse biblique elle-même n'en a tiré presque aucun profit, la méthode des controversistes était tout le contraire de la méthode scientifique. La seule chose qu'ils ont démontrée, c'est que la religion est affaire de foi et ne se démontre pas.

ISIDORE LOEB.

leidende und der sterbende Messias der Synagoge im ersten nachchristlichen Jahrtausend; Berlin, 1888. Par inadvertance, nous avons omis de mentionner l'ouvrage *Jewish Literature,* de Steinschneider, Londres, 1857, dont le § 15, intitulé *Polemics*, nous a beaucoup servi. — Dans le premier alinéa de cette étude, au lieu de « Tacite, dans ses *Annales* », il faut lire « Tacite, dans ses *Histoires* ».

LES DÉCOUVERTES EN GRÈCE

(*Bulletin de* 1887-1888)

I

TRAVAUX DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'ATHÈNES

Nous sommes heureux de constater, au début de cette revue des dernières découvertes faites dans l'antiquité grecque, que la France tient, comme toujours, un rang plus qu'honorable. Grâce à l'habileté et aux conseils de leur savant directeur, M. Foucart, qui, sans forcer les vocations, sait les susciter et les diriger, les membres de notre École d'Athènes ont multiplié les fouilles et les voyages. Le *Bulletin de Correspondance hellénique* nous apporte régulièrement tous les mois les témoignages de leur activité. Il faut ajouter que les anciens membres de l'École restent étroitement unis avec elle, et que longtemps encore après leur rentrée en France, ils continuent à publier dans le *Bulletin* les résultats de leurs recherches.

M. Lafaye a parlé ici même des heureuses fouilles de M. Maurice Holleaux, qui a retrouvé et déblayé le temple d'Apollon Ptoos, près d'Acraiphiæ, en Béotie. M. Holleaux, jusqu'ici, n'a publié qu'une partie de ses découvertes, celles qui concernent la sculpture. Nous savons maintenant, par le catalogue dressé, que plus de quarante statues archaïques, la plupart du type des Apollons d'Orchomène, de Théra, d'Actium, ont été exhumées, et cette riche collection donne les renseignements les plus précieux sur l'archaïsme grec en général, plus spécialement peut-être sur l'art primitif en Béotie. A côté de ces statues viriles que jusqu'à plus ample informé l'on peut continuer d'appeler des Apollons, et sur lesquelles il n'y a plus lieu d'insister, se sont rencontrées en nombre des statuettes de bronze. M. Holleaux en a déjà publié trois, de facture très différente, qui se rattachent à la même série que les statues de marbre, dont l'une, surtout intéressante, rappelle l'Apollon Isménien de Kanachos et servira désormais de document au même titre que

l'Apollon de Naxos, que l'Apollon Payne-Knight, et même l'Apollon de Piombino. Cette figurine et l'une des deux autres sont datées (VIe siècle) par des inscriptions gravées à la pointe, dont l'histoire de l'épigraphie béotienne peut déjà faire son profit en attendant la publication des nombreux textes déterrés par M. Holleaux. Citons aussi un manche de miroir, archaïque encore, formé par une statuette virile dont l'attitude et l'anatomie sont curieuses, enfin une tête de femme qui, pour le type, se rattache aux Artémis de Délos, aux Athènas de l'Acropole d'Athènes, mais garde pourtant une saveur béotienne. Les beaux résultats obtenus jusqu'ici par M. Holleaux, sont un sûr garant du succès qui attend la nouvelle campagne de fouilles qu'il vient d'entreprendre.

Les fouilles du temple d'Athèna Cranaïa, situé sur une montagne près d'Élatée, en Phocide, étaient terminées l'année même où commençaient celles du Ptoion ; nous en avons publié en 1887 et 1888 les principaux résultats que nous rappelons ici, simplement pour être complet. Les soubassements du temple, construit sur le roc aplani, ont été retrouvés, et de plus quelques bases de colonnes restent en place. Ces restes, joints à quelques membres d'architecture, ont permis de se figurer le plan et les dimensions de l'édifice. Il était bâti en pierre poreuse, d'ordre dorique, hexastyle ; chaque colonne avait vingt cannelures. On peut, pour la grandeur, le comparer au Théseion d'Athènes. Des chapiteaux et des triglyphes ont été recueillis, avec un grand nombre de tuiles, et des ornements tels que cymaises de terre-cuite, chéneaux, gargouilles en forme de gueules de lion, antéfixes, etc., de sorte qu'une restitution graphique serait facile. Un plus grand intérêt réside dans une série d'inscriptions qui ne sont autre chose que les quittances des versements bi-annuels faits par les Phocidiens aux Delphiens pour solder l'amende de soixante talents qu'on leur avait infligée après la Guerre Sacrée. Mais on a surtout attaché de l'importance à la découverte d'une grande quantité d'ex-voto, vases, figurines de terre-cuite, objets mobiliers, bibelots de toute sorte, qui non seulement ont une valeur archéologique et artistique par eux-mêmes, mais dont la présence dans les ruines d'un temple a permis de porter une lumière nouvelle sur certaines questions à l'ordre du jour, par exemple la prétendue signification funéraire des statuettes de terre-cuite. Il semble bien établi maintenant, sans conteste possible, que tous ces objets n'avaient par eux-mêmes aucun sens

ni religieux ni funéraire, mais prenaient celui-ci ou celui-là selon la volonté de celui qui les enfermait dans une tombe ou les consacrait à une divinité.

Les nouvelles fouilles dont nous entretient le *Bulletin* sont celles de M. Lechat au Pirée, de M. Deschamps à Amorgos, de M. Fougères à Délos et à Mantinée.

Dans les derniers mois de 1886, on découvrit deux inscriptions sur l'emplacement de la forteresse Héétioneia au Pirée. La plus importante, de neuf lignes, disait : « Sous l'archontat d'Euboulidès (394-393) en commençant à partir du Signe (ou Signal) jusqu'au front de la porte de l'Aphrodision, sept cents pieds : entrepreneur, Démosthènes, béotien, avec la fourniture des pierres. » M. Foucart, étudiant ce texte, reconnut qu'il avait été gravé avant la reconstruction des Longs Murs, sur une des pierres du mur de Thémistocle (première partie du ve siècle) ; il pensa que l'indication ainsi fournie pouvait aider à fixer quelques points douteux de la topographie du Pirée et de ses ports, et à retrouver le temple d'Aphrodite aussi mentionné par plusieurs textes anciens. Les fouilles entreprises à cette fin par M. Lechat, avec l'aide bienveillante d'officiers et de marins de la frégate *La Victorieuse*, ont déblayé sinon le temple lui-même, du moins la porte signalée par l'inscription, et deux tours rondes qui en gardaient l'étroite avenue. Elles ont ceci de spécial qu'elles sont massives, sans escalier intérieur donnant accès à une plateforme. L'étude de cet ensemble a son intérêt pour la connaissance des fortifications antiques. Il est à souhaiter que les déblaiements continuent.

En 1885, nous fîmes avec notre collègue Radet un voyage dans l'île d'Amorgos. Une abondante récolte épigraphique, — la plupart des textes copiés par nous sont encore inédits, — nous donna l'idée que des fouilles en plusieurs points de l'île ne seraient pas infructueuses. Quelques mois après, M. Radet revint seul explorer le terrain ; quelques heureuses trouvailles, inscriptions et fragments de sculpture, donnèrent meilleur espoir encore, et décidèrent M. G. Deschamps à entreprendre des fouilles régulières (février-avril 1888). Nous avons appris par un rapport sommaire que des travaux ont été faits à Minoa, à Arcésiné, près d'Ægialé, et que le succès a répondu à l'attente. Mais nous attendrons de plus amples détails pour signaler avec précision aux lecteurs de la Revue les résultats de ces fouilles importantes.

L'Ecole française n'a pas oublié que Délos est depuis longtemps son domaine. Les principaux édifices religieux et civils ont été retrouvés et explorés pour la plupart par M. Homolle et ses successeurs, mais il reste encore, dans les amas de décombres non encore secoués, entre les tranchées, bien des inscriptions, des statues, des membres dispersés d'architecture. M. G. Fougères, d'avril à août 1886, en a fait une ample moisson. Ses travaux ne sont pas inutiles pour la topographie délienne, pusqu'il a dégagé, sur plusieurs points, les abords du Lac Sacré et d'édifices déjà connus, tels que la Schola Romanorum, et retrouvé les restes d'un monument nouveau que des inscriptions désignent clairement comme un gymnase. La sculpture délienne s'est de plus enrichie, grâce à lui, de fragments archaïques importants, dont nous attendons avec impatience la publication [1].

Ces fouilles avaient bien préparé M. Fougères à l'exploration plus difficile et toute nouvelle de Mantinée. Un rapport daté du 21 septembre 1887, annonçait à la direction de l'École d'Athènes d'heureuses découvertes. D'abord la topographie de la ville a été sévèrement établie au moyen de relevés au tachéomètre et de sondages. M. Fougères nous promet un devis exact de la ligne des murs, des tours et des portes encore existantes. L'emplacement du théâtre est fixé ; il reste de l'édifice les premières lignes de gradins avec les escaliers qui les divisent en κερκίδες, et les places marquées des sénateurs, un escalier extérieur et quelques substructions de la scène. D'autres monuments — Pausanias a noté que les principaux avoisinaient le théâtre — ont été déblayés, mais leur identification est douteuse. M. Fougères signale avant tout deux temples, dont l'un d'Héra, puis un grand et beau portique, sans doute d'époque romaine, qui était flanqué de deux statues colossales. L'emplacement de l'agora est aussi déterminé, au centre de la ville, à l'est du théâtre auquel la rattache une ligne de portique longue de cent cinquante-deux mètres. Les publications ultérieures nous diront l'importance des inscriptions découvertes en assez grand nombre, en particulier d'une loi ou d'un règlement religieux archaïque, en dialecte arcadien.

Mais la plus belle découverte, une véritable bonne fortune archéo-

[1] Nous apprenons que M. Homolle est actuellement à Délos, où il poursuit ses savantes investigations.

logique, est celle d'un grand bas-relief, dont d'excellentes héliogravures ont déjà paru dans le *Bulletin*. Pausanias, entrant à Mantinée, fut d'abord frappé par un groupe dû à Praxitèle, Latone, Artémis et Apollon, dont le socle était décoré de bas-reliefs représentant les Muses et Marsyas. M. Fougères a retrouvé, servant de dallage dans une chapelle byzantine, trois des plaques sculptées qui étaient fixées sur les faces de ce piédestal. Sur la première, qui sans doute décorait la face principale, on voit Apollon Musagète assis à gauche, au centre un esclave phrygien, debout, tenant un couteau, à droite Marsyas jouant de la double flûte ; sur la seconde, trois Muses ; deux, à gauche, tiennent un *volumen*, la troisième, à droite, une cithare ; sur la troisième plaque sont encore trois Muses, deux debout à gauche, dont l'une tient une double flûte ; la troisième, à droite, est assise et joue d'un instrument allongé qui ressemble à une mandoline. Il est très probable que la quatrième plaque, celle qui manque, portait aussi trois Muses. La représentation de l'histoire de Marsyas au bas d'un groupe où paraissait Apollon est bien naturelle ; mais il est curieux de voir que le sculpteur s'est inspiré d'un détail assez rarement indiqué de la légende, l'intervention des Muses dans le duel musical d'Apollon et de Marsyas en qualité d'arbitres. Les trois bas-reliefs nous intéressent d'ailleurs à des titres divers. Dans le premier, on est tout d'abord frappé du contraste entre l'attitude calme du dieu qui laisse négligemment errer sa main sur les cordes de sa lyre, assuré de la victoire, et la frénésie de son faible rival, qui se démène sans grâce et se tourmente à souffler dans son chétif instrument. Peut-être le sculpteur a-t-il voulu, par cette opposition, marquer tout le mépris bien connu des Grecs pour l'instrument barbare venu de Phrygie, qui gonfle les joues, enlaidit le visage, et pour une musique énervante qui corrompt les mœurs. Peut-être, plus simplement, le Marsyas est-il volontairement imité de la statue fameuse de Myron, à l'Acropole d'Athènes. Quant aux Muses, comme on devait s'y attendre, ce ne sont plus les divinités champêtres des bois et des sources fraîches, proche parentes des Nymphes et des Naïades, qui sont dès l'origine les compagnes ordinaires d'Apollon ; ce ne sont pas encore les neuf sœurs qui se sont distribué le domaine de la poésie, de la musique et des sciences, et président chacune à un art déterminé. Mais elles appartiennent à cette époque de transition où leur nombre est déjà fixé à neuf,

mais où leurs attributions se bornent à la musique; les unes chantent, les autres jouent de la lyre, du psaltérion ou de la flûte (ce dernier détail est piquant, vu le sujet de l'ensemble), aucune ne tient ni le compas des mathématiques ni le globe de l'astronomie. Ces traits suffiraient seuls à dater les bas-reliefs; ces Muses encore impersonnelles sont celles du IVe siècle; elles sont contemporaines du groupe de Praxitèle dont elles ornaient la base. Mais sont-elles de la propre main du maître? Pausanias ne le dit pas, non plus que l'examen de l'œuvre même. Apollon, deux ou trois des Muses, par exemple la joueuse de psaltérion, sont posés avec grâce et souplesse, drapés avec une sobre richesse; les traits de leurs visages sont fins et purs; mais le plus souvent les étoffes sont un peu sèchement étudiées; il y a des plis trop rigoureusement parallèles et trop fouillés, qui sont froids et durs. Les bas-reliefs sont dus sans doute à un disciple expérimenté de Praxitèle, mais nous y chercherions en vain la suprême élégance, la fleur de jeunesse et de beauté divines qui rendent inimitables ces merveilles, l'Hermès d'Olympie, le jeune Satire ou l'Apollon Sauroctone.

M. Fougères a la main heureuse; il a retrouvé en Thessalie plusieurs bas-reliefs qui enrichissent la série assez peu nombreuse encore des œuvres de sculpture provenant de la Grèce du Nord. Ceux que charment surtout les naïvetés archaïques du Ve et du VIe siècle, remarqueront le fragment d'une petite stèle funéraire en marbre blanc, trouvée à Tyrnavo (Phalanna). C'est la tête d'une jeune femme, et sa main gauche tenant une quenouille. Le sujet, assez rare, s'explique tout naturellement, et les stèles sont très fréquentes, où le mort représenté s'occupe à quelque ouvrage familier. Aussi l'intérêt des bas-reliefs réside-t-il surtout dans le style, qui reproduit avec une exactitude frappante celui de la stèle célèbre sous le nom de l'Exaltation de la fleur, que M. Heuzey a rapportée de Pharsale au Louvre. Ce serait une vraie fortune de retrouver le bas de la stèle de Tyrnavo, dont le moulage devra désormais avoir sa place dans tous les musées, comme un des plus précieux spécimens de l'art archaïque. Une autre stèle, qui se trouve au musée de Larissa, déjà connue par un croquis sommaire de M. Wolters, représente un jeune Thessalien debout, vêtu du chiton et de la chlamyde, chaussé de bottes molles, coiffé d'un large pétase; il tient de la main droite, repliée contre la hanche,

un petit lapin, et de la main gauche élève une pomme à la hauteur de sa bouche. Pas plus que nous n'avons cherché si la quenouille de la stèle de Tyrnavo a quelque signification symbolique, nous ne nous demandons ce que signifient le lapin et la pomme que porte le jeune homme; là aussi, nous aimons à retrouver simplement une occupation bien simple de la vie terrestre, qui consiste à se procurer un bon repas. Pour le style, le bas-relief, que surmonte une très jolie palmette d'ancien modèle, malgré quelques traces d'archaïsme, est d'un travail fin et souple, de qualité presque attique, qui nous transporte au commencement du ve siècle.

Ces fouilles et ces trouvailles prouvent déjà l'activité de nos jeunes archéologues; nous n'avons pourtant signalé qu'une partie de leurs travaux. Sans parler des mémoires que la plupart d'entre eux communiquent chaque année à l'Académie des Inscriptions, chacun fait encore annuellement plusieurs voyages en Grèce, dans les îles ou en Asie-Mineure, et chacun revient avec une riche moisson. Nous ne voulons ici signaler, comme il est naturel, que les inscriptions relatives à la religion.

Les nombreux textes recueillis au temple d'Apollon Ptoos par M. Holleaux, à Mantinée par M. Fougères, à Delos par MM. Homolle et Fougères, d'autres encore, de découverte plus récente, sont inédits, et nous ne savons que par ouï-dire que nombre d'entre eux ont trait à la religion et au culte; nous attendrons pour en parler de mieux les connaître. Mais nous pouvons déjà marquer toute l'importance des inscriptions recueillies en Carie par MM. Cousin, Deschamps et Diehl. Il y a nombre d'années que l'Asie-Mineure est parcourue en tous sens par les archéologues; il semble que le sol soit inépuisable. Chaque voyageur recueille des textes qui ont échappé à tous ses prédécesseurs; on n'aura jamais fini de retrouver les « *pierres à lettres* » que renferment les cimetières, les mosquées et les pauvres maisons des Turcs, sans parler du sol lui-même, et les ruines où l'on a déjà copié le plus d'inscriptions sont celles où l'on a la chance d'en copier encore le plus grand nombre. L'Ionie et la Carie, les provinces les plus souvent explorées, sont aussi les plus riches.

C'est pourtant une bonne fortune rare d'y retrouver les ruines encore vierges d'un important sanctuaire, comme il est arrivé à MM. Cousin et Deschamps pour le temple de Zeus Panamaros. Ce

dieu, qui porte aussi le nom de Panémérios, était avec Hécate le protecteur particulier de Stratonicée. C'est près de cette ville que l'emplacement du temple a été reconnu, et MM. Cousin et Deschamps ont retrouvé plus de quatre cents inscriptions gravées sur les murs ou sur de grandes stèles disposées dans l'enceinte sacrée. Zeus Panamaros était sans doute à l'origine une divinité locale, qui ne tarda pas à s'helléniser, et dont la domination romaine vint à son tour modifier le culte ; il est même probable que le temple fut reconstruit à une époque assez récente et que les matériaux anciens furent détruits ou retaillés, car les documents recueillis par nos jeunes compatriotes se rapportent tous à la période romaine. Ils forment une précieuse série, car ils font connaître en grand détail les rites, les cérémonies, les fêtes du culte, les prêtres et les servants de tout ordre attachés au temple; ils montrent plus nettement que jamais le lien qui joignait la vie religieuse à la vie civile des sujets Romains d'Asie-Mineure. Lorsque la publication qui est à peine commencée, s'achèvera — et MM. Cousin et Deschamps ont fait jusqu'ici preuve d'une hâte louable — on pourra écrire une monographie complète du temple, de ses cérémonies et de ses prêtres pendant une longue période.

Jusqu'ici nous savons déjà que Zeus Panamaros avait son oracle — on nous promet la publication d'une réponse du dieu — et des mystères célébrés dans le *Kômyrion*. Comme Zeus reçoit souvent à Panamara l'épithète de *Komyros*, on est en droit de penser que ce dieu est le même qu'Halicarnasse adorait sous ce nom. Les fêtes données à propos des mystères s'appelaient *Kômyria*; elles duraient deux jours, pendant lesquels on se rendait en procession de Panamara à Stratonicée. Les *Panamareia*, pendant dix jours, étaient l'occasion de largesses au peuple et aux étrangers réunis à cette panégyrie : chacun recevait de l'huile, des parfums, du blé, de la viande, de l'argent. Enfin les *Hèraia*, ou fêtes d'Hèra, se célébraient seulement tous les cinq ans, avec une pompe et un luxe particulier. Peut-être, comme il est fort à souhaiter, de nouveaux textes donneront-ils d'autres détails sur la nature même du dieu, sur les mystères et sur l'oracle ; mais nous pouvons déjà démêler dans la mention de cet oracle et de ces mystères les restes du culte local primitif, d'un caractère tout oriental. C'est aussi une pratique plus orientale qu'hellénique, de consacrer aux dieux des chevelures. A Panamara, ces offrandes sont très fréquentes. « On plaçait,

disent MM. Deschamps et Cousin, dans le temple ou dans l'enceinte sacrée une petite stèle de pierre ayant la forme d'un coffret grossièrement travaillé; une ouverture était pratiquée à la face supérieure ou postérieure de la stèle. Dans cette cavité, close parfois par une mince plaque de marbre soigneusement adaptée dans une rainure, on plaçait la chevelure consacrée. Puis, sur un champ rectangulaire, ménagé entre deux corniches sommairement taillées, on gravait l'inscription votive. »

Tous ces renseignements sont épars dans les inscriptions honorifiques répandues à profusion dans le temple et son enceinte. Par malheur, ces panégyriques des prêtres sont destinés moins souvent à témoigner la reconnaissance du peuple qu'à satisfaire l'orgueil de leurs parents, car ceux-ci consacraient en même temps que le nom et les mérites du mort leur propre nom et leur vanité. Dans ces documents pompeux et vaguement emphatiques, les auteurs sont plus occupés d'eux-mêmes que du dieu ; ce qu'ils nous apprennent surtout, c'est l'importance de la prêtrise, les honneurs et quelque peu les devoirs qui s'y rattachent, l'autorité qu'elle donne à ceux qui en sont investis dans la vie civile autant et plus que dans la vie religieuse.

Les devoirs du prêtre étaient doubles; il lui incombait non seulement de veiller à l'entretien du temple, d'accomplir les mystères et de célébrer les fêtes (pour chacun d'eux, nommé pour un an, on a bien soin d'indiquer quelles des trois fêtes il a célébrées), mais encore de distribuer des largesses et d'organiser des panégyries. Lorsqu'il recevait la couronne signe d'investiture, il inaugurait ses fonctions par un don important d'huile aux bains publics et aux gymnases (gymnasiarchie) et dès lors il faisait au peuple des promesses de prodigalités qui devaient être son plus grand titre de gloire. Presque toujours la femme du prêtre était prêtresse, et faisait avec lui générosité commune; souvent aussi sa famille, son père, sa mère, ses oncles, ses tantes, ses beaux-frères, ses enfants, s'associaient à ses largesses; ils devenaient ses συμφιλοτιμούμενοι. En échange, que reçoit-il? d'abord une part dans le sacrifice; c'était l'usage que le prêtre vécût de l'autel. Nombre de réglements déjà connus depuis longtemps nous ont appris qu'à chaque sacrifice certaines parties de la victime étaient réservées à l'officiant, et probablement une petite redevance était toujours exigée des particuliers qui offraient un sacrifice. Un texte curieux récemment

découvert à Chio par M. Fr. Studniczka (*Mitth. Deut. Arch. Instit, Athen. Abth.* 1888, p. 166) donne à ce sujet des détails intéressants. et prouve combien les prêtres tenaient à cette rémunération.

Mais ce revenu était bien peu de choses pour équilibrer les énormes dépenses, volontaires ou non, que supportait un prêtre vraiment digne de ce nom. Choisis parmi les plus riches et les plus influents, payés en honneurs pour eux et leur famille, où pouvait d'ailleurs se perpétuer la prêtrise, les plus hautes et les plus nobles fonctions municipales s'accumulaient sur leur tête, et l'éclat en rejaillissait sur tous les leurs. MM. Deschamps et Cousin ont publié toutes les inscriptions honorifiques concernant Tibérius Ænéas et ses enfants, celles aussi concernant Sempronius Clémens. Voici, pour montrer toute la valeur de ces documents, la stèle où sont énumérées les largesses de Tiberius Flavius Æneas et Flavia Paulina, fille de Jason.

« Tibérius Flavius Ænéas Théophanès, de la tribu Quirina, fils de Tibérius Flavius Théophanès, prêtre, fidèle à ses promesses, ayant célébré les Hèraia; Flavia Paulina, fille de Jason, du bourg de Koraza. Ils accomplirent leurs devoirs pieusement envers les dieux Zeus et Hèra, généreusement envers les hommes; ayant reçu la couronne d'investiture, ils donnèrent l'huile à tous les habitants de la ville (gymnasiarchie); ils reçurent pendant toute l'année tous les dévots qui montèrent au temple, donnèrent les repas à tous les pélerins, remirent à ceux qui offraient des sacrifices les parts des victimes réservées aux prêtres; ayant admis à des banquets publics, en même temps que les corps de magistrats, les éphèbes et les enfants, et tout le reste du peuple, à chacun, après le banquet, ils donnèrent un repas à emporter ; à la fête des Panamareia, pendant dix jours, ils fournirent l'huile, jour et nuit, sans cesse, à toute la panégyrie ; ils donnèrent à toutes les femmes de l'huile et des parfums, et les ayant convoquées toutes, les libres et les esclaves, dans l'Hêraion, ils leur distribuèrent pour le repas du vin abondant, et donnèrent à chacune trois drachmes. Sont unis dans leur piété et leurs largesses Flavia Mamalon, sœur du prètre; Flavius Léon, le néocore, oncle du prêtre; Flavius Ænéas, gendre des prêtres; Flavius Tatius, Théophanès et Jason, leurs fils; Flavius Ænéas et Phaidros, leurs petits-fils. »

Il n'est pas question, dans ce texte, des honneurs civils que valurent à Ænéas tant de générosités. Aussi voulons-nous encore tra-

duire ce véritable *Cursus honorum* du prêtre Clémens; nous y verrons énumérés à la fois les mérites et la récompense.

« Le peuple, les assemblées, et la gérousia ont décerné les plus rares honneurs à Marcus Sempronius Clémens, fils de Marcus, homme éminent et incomparable, dispensé héréditairement d'impôts et de liturgies. Conformément à ses promesses, étant archiprêtre des Augustes, il se signala par ses largesses; il célébra quatre fois les Panamareia, deux fois les Hèraia quinquennales, et lors de la seconde célébration, il fut en même temps prêtre d'Hécate dans des cironstances difficiles; il le fut aussi lors de sa seconde prêtrise de Zeus Panamaros; il s'acquitta généreusement de sept gymnasiarchies : il fit un an les frais de l'agonothétie; il fut commissaire aux subsistances (*euthéniarque*) à une époque difficile, decemprimus, prytane, et secrétaire du Sénat dans des temps pénibles. Il a fait tout ce qu'il était possible pour le service de la ville, construit des aqueducs, amené des eaux abondantes dans le temple d'Hécate, lors de sa prêtrise, élevé et décoré dans le péristyle du Sénat une chapelle ornée de statues, dressé des statues à Panamara, Lagina el Kolierga. »

Il ne manque qu'une chose, dans toute cette énumération verbeuse, la liste de ces honneurs, « les plus grands et les plus rares », dont fut comblé Sempronius Clémens, mais d'autres textes apprennent que ces honneurs durent être l'éloge public, la couronne de feuillage, (pour les étrangers on joignait le droit de cité et la participation à tous les droits dont jouissent les Panamaréens), un buste d'airain dans un emplacement choisi par lui-même, une inscription commémorative , la gravure du décret sur une stèle de marbre blanc qui sera placée dans le temple de Zeus Carios. D'autres textes encore permettent de compléter les titres pompeux du prêtre : « ami de César, ami de la patrie, ami des dieux. » On prit même à son égard une mesure particulièrement flatteuse, sans doute parce qu'il était citoyen romain : on fit connaître ses mérites à l'Empereur par une adresse particulière.

Avant de quitter Panamara, il n'est pas sans valeur de rappeler que, comme dans les églises chrétiennes, divers saints reçoivent des offrandes et des prières dans diverses chapelles; au temple de Zeus Panamaros on invoquait les divinités les plus variées, dont il est facile, grâce aux dédicaces recueillies, de dresser la longue liste. A côté de dieux locaux ou provinciaux comme Zeus

Kannokos, Apollon Koliorgôn, Artémis Korazôn, Zeus Carios, etc., les dieux grecs depuis Apollon, Artémis, Léto, Aphrodite, les Charites, les Muses, les Moires, jusqu'aux déesses d'Éleusis, les dieux romains, comme Jupiter Capitolin, sont tour à tour invoqués par la confiance des dévots.

Les plus nombreux hommages s'adressent à Hécate; c'est la grande déesse de Lagina dont le temple a été exploré par M. Newton, plus tard par MM. Hauvette-Besnault et Dubois et par MM. Benndorf et Niemann dans leur grande expédition de Lydie et de Carie; après eux MM. Diehl et Cousin ont pu relever encore un très grand nombre d'inscriptions nouvelles, en particulier un sénatus-consulte de l'an 81 avant Jésus-Christ. M. Benndorf a généreusement cédé à MM. Diehl et Cousin la publication de ses textes inédits. L'ensemble de ces documents a permis d'étudier le culte d'Hécate presque aussi bien que celui de Zeus Panamaros.

Si les deux cultes avaient des différences, bien des rapports existent entre l'administration des deux sanctuaires et l'exercice des fonctions sacerdotales. Aussi contentons-nous de signaler les listes de prêtres inscrites sur les murs du temple, listes malheureusement très désordonnées et d'un médiocre secours pour la chronologie. Tout ce que l'on sait, c'est qu'elles embrassent une période de plus de deux siècles; les premières datent du Ier siècle avant Jésus-Christ, les plus récentes descendent plus bas que l'époque des Antonins.

Ce que les découvertes de Lagina nous apprennent de plus nouveau, ce sont les rapports du pouvoir central de Rome avec le sanctuaire. « Sylla avait reconnu et fait reconnaître par le Sénat le droit d'asile du temple; Auguste et Tibère lui avaient confirmé le même privilège. Les inscriptions mentionnent une fondation particulière (τὰ τῆς Σεβαστῆς δηνάρια) faite par une impératrice pour fournir aux distributions d'argent. Aussi les relations étaient-elles excellentes entre Rome et le sanctuaire carien. Le culte de la déesse Rome avait été associé à celui d'Hécate et celui de la famille impériale était bientôt venu s'y joindre. » (*B. C. H.* 1887, p. 151.) Nous savons aussi que pendant les guerres qui précédèrent l'avènement d'Auguste, et probablement au moment de l'invasion des Parthes conduits par Labiénus, le temple d'Hécate fut dévasté; mais la paix une fois rétablie, Auguste s'occupa de purifier et de réparer le sanctuaire, qu'il dota de privilèges importants.

Dans les journaux archéologiques d'Allemagne, d'Angleterre et de Grèce nous trouvons certes un grand nombre d'inscriptions précieuses, mais aucune n'a directement rapport à la religion grecque. Ce n'est pas d'ailleurs sans plaisir que nous voyons l'École d'Athènes tenir une place d'honneur dans cette Revue. M. Foucart aura sous la main, parmi les membres de l'École, des auxiliaires pleins de zèle et d'ardeur, le jour où il entreprendra les fouilles de Delphes. Mais ces fouilles, que l'on nous promet depuis si longtemps, auront-elles jamais lieu? Chaque annee, périodiquement, on nous dit que l'autorisation en est dûment accordée, sur le point d'être signée, et chaque année aussi l'on dément cette bonne nouvelle ; la signature reste au bout de la plume ministérielle. Pourquoi tarde-t-on? jusques à quand tardera-t-on? Qu'espère le gouvernement hellénique en reculant l'échéance où il devra s'acquitter de ses engagements formels? Ce n'est certes pas l'intérêt de la science qui peut pousser les Grecs à laisser indéfiniment interrompues les recherches déjà anciennes d'Ulrichs et de MM. Foucart et Haussoullier. Tandis que l'on tergiverse, que l'on décourage peut-être le savant qui, mieux qu'aucun autre en Europe, est capable de mener à bien cette difficile entreprise, les habitants de Kastri continuent la destruction déjà si avancée de Delphes ; les trous et les sondages irréfléchis bouleversent les ruines et saccagent le sous-sol; toutes les petites découvertes faites par les paysans ou les archéologues de passage compromettent le succès futur des fouilles. Les étrangers déflorent un sujet qui, à plus d'un titre, est, et doit rester français ; il est temps qu'on nous livre notre Olympie.

Pierre Paris.

(*A suivre*).

LÉGENDES ET TRADITIONS DU TONKIN
ET DE L'ANNAM

SOUVENIRS DES SACRIFICES HUMAINS CHEZ LES MU'O'NGS DU TONKIN

LA LÉGENDE DU GÉNIE ANTHROPOPHAGE

Dans le pays de Phong Chau se trouvait autrefois un arbre colossal appelé Chiên Dan. Sa hauteur dépassait mille *tru'o'ng* [1], il était couvert de branches et de feuilles et s'étendait, comme une véritable forêt, sur une surface de plusieurs centaines de *râm* [2].

L'oiseau Hac [3] grimpait sur ses plus hautes branches pour se mettre en communication avec les esprits célestes, aussi le territoire s'appelle-t-il encore Bach-Hac.

Lorsque cet arbre eut plusieurs milliers d'années, il se dessécha, tomba et se transforma en un esprit très puissant et très féroce qui ne se nourrissait que de chair humaine.

Pour l'empêcher de dévorer tous ses sujets, l'empereur Kinh Du'o'ng [4] avait prescrit des formules et des pratiques magiques ; mais le génie paraissant tantôt ici, tantôt là, déjouait tous les exorcismes et la consommation de chair humaine était effrayante.

On se décida à lui construire une pagode. Flatté d'être l'objet d'un culte, il voulut bien alors transiger et se contenta d'une victime humaine par an. Donc, à partir de cette époque, chaque année, le trentième jour du douzième mois, on conduisait un homme vivant dans la pagode et on l'immolait au génie.

1) Le Tru'o'ng égale 4^{m},24.

2) Le râm est la distance approximative à laquelle un buffle ne paraît plus avoir que la taille d'une chèvre.

3) C'est un oiseau de mer qui, disent les mu'o'ng,s devient sorcier à l'âge de cent soixante ans, on l'appelle alors Huyên.

4) Kinh Du'o'ng était contemporain de Fou Hi qui inventa l'écriture, 2,800 av. J.-C.

Ce génie cruel s'appelait Xu'o'ng Quông, sa pagode se trouvait au S.-O. du pays de Dê Hâu.

Le roi Hung ordonna au chef des Man Ba Lô [1] de désigner chaque année, pour servir de victime, un Man-Mèo [2] de la montagne.

Pendant des siècles cette coutume ne varia pas et ce furent les *Man Mèo* qui fournirent le tribut humain.

Sous le règne de Thuy Hoang, de la dynastie Tan, le mandarin militaire Nham Nga ayant été envoyé pour prendre le commandement de Long Chau, voulut faire cesser cette coutume, mais le génie Xu'o'ng Quông se fâcha et le dévora. Les sacrifices reprirent donc de plus belle.

Cela durait encore sous le règne de Dinh Tien Hoang (970 ap. J.-C.). A cette époque, un magicien chinois, nommé Van du Tu'o'ng, vint en Annam; il était âgé de plus de quatre-vingts ans, avait voyagé dans le monde entier, connaissait la langue des Man et était très versé dans les pratiques de sorcellerie des Man à dents jaunes.

Le roi Dinh Tien Hoang le vénérait comme un maître, il prit près de lui des leçons de magie, ils composèrent ensemble des formules et imaginèrent des cérémonies magiques dont le résultat devait être la mort du génie Xu'o'ng Quông.

Voici quelles furent ces cérémonies :

Première cérémonie dite de Thu'o'ng Ki. — Chaque année, pendant le dixième mois, on élève une petite maison haute de vingt *thuoc* [3] que l'on appelle Phi Van; on prend un bâton que l'on plante au milieu, puis on prépare une corde longue de 136 thuoc; elle doit avoir deux *tac* de circonférence [4]; on la renforce avec du rotin, puis on fixe solidement dans la terre les deux extrémités de cette corde dont on élève le milieu avec un fort bambou. La corde ainsi

1) Le territoire occupé jadis par les Man Ba Lô forme aujourd'hui le Phu yen Chau sur la haute rivière Noire.

2) Les deux mots man et mèo sont appliqués aujourd'hui dans le haut Tonkin à deux peuplades différentes. Le mot chinois man servait autrefois à désigner les peuples sauvages du sud de la Chine (V. Dévéria, *La Frontière sino-annamite*). Mèo est la prononciation annamité du mot mièo, miao-tse, fils des broussailles, et non les chats comme on l'a écrit à tort (mèo, en annamite vulgaire signifie *chat*).

3) Le Thuoc de $0^m,42$.

4) Le Tac $0^m,0424$.

tendue, on y suspend les formules dites de Thu'o'ng Ki, après quoi un homme grimpe après le bambou et court sur la corde à trois reprises différentes.

Deuxième cérémonie dite de Thu'o'ng Can. — On prend une corde longue de 150 thuoc; dans certains endroits on en attache deux ensemble et on les tend de la manière indiquée précédemment. Deux hommes, tenant un bâton à la main, montent sur la corde, chacun à une extrémité, et doivent s'avancer l'un vers l'autre de manière à se rencontrer au milieu de la corde.

Troisième cérémonie dite Thu'o'ng Tac. — On prend un bâton d'un thuoc de longueur et de trois tac d'épaisseur; on le fixe à la tête d'un arbre élevé de 17 thuoc, puis les officiants, tenant chacun un bâton à la main, se mettent à courir autour de l'arbre, en sautant en l'air à tous les trois pas.

Quatrième cérémonie dite Thu'o'ng Toái. — On fabrique un panier de bambou en forme de sac à poissons, long de cinq thuoc et large de quatre; deux officiants entrent dedans et on fait rouler le panier sur la terre.

Cinquième cérémonie dite Thu'o'ng Cao. — On saute en poussant des cris et en frappant les mains l'une contre l'autre, on lance les pieds en avant, on monte debout sur un cheval qu'on lance au galop.

Sixième cérémonie dite Thu'o'ng Hiêm. — On se couche par terre en tenant un bâton en travers de son ventre; on fait monter sur ce bâton un petit enfant qui doit battre le tamtam en poussant des cris; pendant ce temps, on fait des sacrifices de buffles et de bœufs.

Le magicien réussit parfaitement, par ces pratiques, à influencer le génie. Un jour il parvint à l'attirer et à le fixer auprès d'un endroit où l'on représentait des scènes de théâtre; quand il le vit bien occupé à écouter les chanteuses, il s'approcha derrière lui, proféra une courte invocation et le tua d'un coup de sabre. On massacra de même tous ses serviteurs qui l'avaient suivi.

Depuis ce jour, les sacrifices humains ont cessé à la pagode de Xu'o'ng Quông.

II

LA PAGODE DU GÉNIE HUYEN THIÊN A HANOÏ.

Cette pagode, desservie par des bonzesses, est située à gauche d'une petite ruelle perpendiculaire à la rue du Papier (hang giây) à Hanoï, entre cette rue et la digue du fleuve.

Elle occupe le fond d'un jardin planté d'aréquiers et de banians. A droite, sur le côté de la pagode, un édicule en maçonnerie, percé de trois portes cintrées, abrite la stèle commémorative de l'érection du temple; une autre stèle, couverte de caractères absolument rongés par le temps et la mousse, indéchiffrables, se dresse dans l'herbe, sur le côté opposé.

A l'intérieur, les bouddhas sont remarquablement entretenus : la statue de Huyen Thiên est à la place d'honneur. Huyen Thiên, ou Tran Vu, est une des nombreuses incarnations du génie tutélaire du Tonkin à qui on a élevé, sous d'autres formes, un grand nombre de temples dans le royaume. Le plus connu de ces temples est la pagode dite du Grand Bouddha, près du grand lac de Hanoï; il contient la statue colossale en bronze noir du génie Huyen Thiên qui, là, s'appelle Tran Vu.

Huyen Thiên, dans le temple que nous étudions ici, a sa statue en bois laqué de différentes couleurs et doré. Elle est de dimensions énormes, sans approcher toutefois de celles du Grand Bouddha. L'attitude du personnage est la même dans les deux pagodes; il est représenté assis, la main gauche relevée vers le ciel, la main droite appuyée sur une épée dont la pointe repose sur une tortue, et autour de laquelle s'enroule un serpent.

Quelques légendes populaires expliquent ces emblèmes; le génie aurait délivré le pays de l'obsession du diable qui avait successivement pris la forme de la tortue et du serpent. Nous pensons qu'il faut plutôt voir ici une réminiscence d'une vieille croyance chinoise dont le sens est perdu. On sait que Tsin Chi Hoang Ti peignait sur ses étendards un serpent et une tortue ; les Chinois croyaient autrefois que la tortue n'avait pas de mâle et était fécondée par le serpent. Dans le langage grossier de la populace chinoise, fils de tortue est une imprécation qui signifie quelque chose comme bâtard.

Au fond du premier temple existe une seconde division entière-

ment consacrée au bouddhisme : on remarque un très joli Bouddha assis, de trois mètres de hauteur, flanqué de chaque côté d'une statue, debout, de la déesse Quan Am. Sur les côtés, six des dix présidents des Enfers (Thap Diên) sont sculptés avec un art véritable. Sur une étagère, sont rangés une grande quantité de tubes de bambous recouverts de laque rouge; ils renferment les noms des enfants placés par leurs parents sous la protection du génie de la pagode.

On voit, par ci, par là, quelques tables de pierre portant des inscriptions ; les unes sont scellées dans le mur, les autres sont placées sur des piédestaux, toutes sont relatives aux différentes réparations de la pagode et donnent les noms de pieux bienfaiteurs.

Une seule présente quelque intérêt, c'est celle qui est abritée sous le petit édifice du jardin.

En voici la traduction :

« INSCRIPTION COMMÉMORATIVE DE LA CONSTRUCTION DE LA PAGODE DE HUYEN THIÊN

« Ce temple est élevé à la gloire de Huyen Thiên Tran Vu Nguyên Quan, le plus grand des génies.

« Il comprend treize entrecolonnements, fut élevé sous le règne du roi Thiêu Binh[1], de la famille Lê, et réparé sous le règne du roi Vinh To[2].

« Il contient la statue du génie bienfaisant.

« A l'avènement du roi Tu Du'c, les bâtiments étaient de nouveau ruinés et le village, appauvri, ne pouvait les restaurer.

« Pendant l'été de l'année Binh Rân, alors que j'étais mandarin de la justice à So'ntay, j'appris que le temple de Huyen Thiên allait disparaître; je m'empressai de me rendre dans ce village et de mettre mes biens à la disposition des notables; chacun voulut m'aider dans cette bonne œuvre; les mandarins civils et militaires, les lettrés, les marchands, les gens du peuple. Des colonnes et des charpentes de bois neuf furent rapportées du Thanh Hoa par Nguyen Hu'u Thuc.

« Lê Hu'u Loc, attaché au service judiciaire, et Nguyen dinh Dô,

1) Thiêu Binh, titre dynastique Thai Tông (1434).
2) Vinh To, titre dynastique Thân Tông (1618).

officier (Hiêp Quan) du régiment de Hu'u Chân, se sont chargés de surveiller les travaux.

« Les plans ont été tracés par Mai Xuan Bach, mandarin de la justice.

« Les travaux furent commencés à l'automne de l'année Mâu Rân, au commencement de l'année Dinh Mao tout était terminé. Avec ce qui restait de matériaux, on fit une autre pagode de sept entrecolonnements.

« Le nouveau temple est élevé sur les fondations mêmes de l'ancien.

« Les habitants du village, heureux de la réussite de cette réédification, m'ont confié le soin de rédiger cette inscription.

« Le temple a été réparé avec l'aide de l'esprit, les hommes n'y sont pour rien; aussi, n'ai-je consenti à relater ces circonstances que pour me conformer à la coutume.

« Les noms des donateurs sont gravés sur la pierre, avec l'indication des sommes qu'ils ont versées.

« Je m'appelle Lê Khác Cân, j'ai pour prénom Khác Phu; j'ai obtenu le grade de licencié lors des examens de l'année Qui Mao. Je suis actuellement Quang Loc Tu' Khanh et Bo Chinh de Hanoi. Je suis originaire du village U'u Dàm du huyen de Phong Diêm, dans le phu de Thu'a Thiên. »

III

LE GÉNIE TU-DAO-HANH

Autrefois ce génie avait au Tonkin une grande réputation de puissance, on lui rendait un culte dans la pagode de Thiêu-Phuc, sur la montagne dite Sai-So'n [1].

Dans une des grottes de cette montagne se trouve une pagode qui renferme une statue du roi Thân Tôn, de la dynastie Ly. C'est dans cette pagode de Thiêu-Phuc, du mont Phât Tich, que vécut le génie. Il était de son vivant un bonze célèbre qui s'appelait Lô, et qu'on avait surnommé Dao-Hanh. Son père avait, à la cour de Ly, le titre de tang-quan-dô-sat [2] et avait épousé, au village de An-

1) Cette montagne, qui s'appelle aussi Phàt-Tich et Cô Sai-So'n se trouve, dans le huyen de An-So'n, du phu de Quôc-Oai, près So'n-Tay.

2) C'est le fonctionnaire chargé des bonzes et des édifices du culte.

Lang, une femme de la famille Tang, que l'on appelait Loan.

Pendant son enfance, Lô était porté à simuler des combats de héros; la plupart de ses actions paraissaient extraordinaires à tout le monde; on a conservé les noms de ses compagnons de jeux; c'étaient l'écolier Mao Sinh, le taoïste Lè-Toan-Nghia et la chanteuse Phan-ât.

Ses parents, le voyant jouer tout le jour, désespéraient de lui faire jamais prendre le goût de l'étude et ils le réprimandaient à tout propos; mais si l'enfant passait ses jours à jouer au volant ou à combattre avec ses camarades, la nuit, en cachette, il prenait des livres et, seul, s'initiait aux difficultés de la littérature.

Ses parents le surprirent une nuit, la lampe s'était éteinte. Lô, succombant au sommeil, était appuyé à la table et sa main tenait encore le livre d'étude. Les parents changèrent alors d'opinion sur leur enfant et se réjouirent.

Lorsque Lô se présenta à l'examen des bonzes, il conquit d'emblée le grade de bach liên.

Peu de temps après, son père fut assassiné par Dai-Diêu, à l'instigation de Duyen-Thanh-Han qui était son ennemi. Le cadavre, précipité dans le Song To-Lich[1], fut entraîné par le courant jusqu'au village de Kê-Côt, où se trouve le pont de An-Quyêt; il s'arrêta juste en face de la maison de Duyen-Thanh-Han et se tint immobile. Duyen-Thanh, effrayé, appela son complice Dai-Diêu, celui-ci accourut et insulta le cadavre.

Alors, on vit une chose effrayante : le cadavre se dressa sur l'eau, proféra une malédiction et se laissa ensuite entraîner par le courant.

Lô avait juré de venger son père; un jour il vit passer Dai-Diêu, il voulut s'élancer pour le frapper, mais il entendit une voix venant

1) Le Song To-Lich est un petit canal de dérivation et d'irrigation qui s'amorce au fleuve Rouge près la douane de Hanoï, alimente d'eau les fossés de la citadelle, court parallèlement au Grand-Lac, fait un coude au village des fabricants de papiers que les Annamites appellent « Pamplemousse » (Kê-Bu'o'i) et rejoint le fleuve Rouge après avoir fait un long circuit dans la campagne.

C'est sur ce cours d'eau qu'eut lieu le fameux combat de Câu-Giây où périt Henri Rivière. C'est également près de là, mais sur la rive opposée, que fut massacré Francis Garnier.

du ciel qui lui dit: « Arrête »; il eut peur, jeta son bâton et s'enfuit. Il résolut alors de se rendre dans le royaume de An pour demander l'appui des puissances surnaturelles, mais, chemin faisant, il rencontra un Man à dents jaunes qui l'empêcha d'aller plus loin; il revint sur ses pas et, ne sachant où se diriger, il s'assit sur le bord du chemin et rentra en lui-même. Il comprit à ce moment pourquoi, à deux reprises successives, le ciel n'avait pas permis qu'il poursuivît sa vengeance; il n'était pas assez purifié par la solitude et la prière; c'est alors qu'il se rendit à la caverne de la montagne Phât-Tich et qu'il y vécut dans la méditation et dans la pratique du culte de Dai-Bi-Da-La.

Longtemps après, un génie lui apparut et lui dit : « Je suis Tran Tiên Vuong; votre piété et vos prières m'ont décidé à me manifester à vous. »

Lô, rempli de joie, crut comprendre que la vengeance lui était enfin possible; il se rendit au pont de An-Quyêt, prit un bâton et le jeta dans la rivière qui avait autrefois charrié le corps de son père; le bâton, au lieu de descendre le courant, se mit à le remonter jusqu'au pont de Tay-Du'o'ng où il s'arrêta.

Lô fut convaincu de sa puissance, il se mit à la recherche de Dai-Diêu et lui dit : « As-tu oublié les événements d'autrefois ? » En même temps il levait les yeux vers le ciel afin de voir si par quelque signe il ne s'opposerait pas encore à son dessein, mais il ne vit rien. Il saisit alors son bâton, en frappa Dai-Diêu et le tua du coup.

Sa vengeance désormais satisfaite, il se retira dans les forêts et les montagnes, recherchant les lieux les plus déserts pour s'y livrer à la méditation. Il se rendit dans la province de Binh-Hoa, chez Kiêu-Tri-Huyên, et devint son disciple; il alla ensuite à la pagode de Phap-Van, où vivait le bonze Pham-Hoi près de qui il étudia encore. Il devint le plus puissant des bonzes, il eut le pouvoir de dompter les serpents et les tigres; pendant l'obscurité, il allumait son doigt comme une lampe; sa salive guérissait toutes les maladies.

Vers cette époque le roi Nhân-Tông, de la dynastie Ly, se désolait de n'avoir pas d'enfant; un homme du Thanh-Hoa lui dit : « Au bord de la mer, dans mon pays, il y a un enfant extraordinaire, il se prétend fils de roi et n'a pas encore trois ans; on lui a donné le nom de Giac-Hoang-Pham-Dê. »

Or, cet enfant était l'assassin Dai-Dièu, tué par le bonze Lô, et dont l'âme avait pris une nouvelle forme.

Le roi envoya des officiers pour voir cet enfant extraordinaire et l'amener à la capitale; on le plaça dans une pagode de Bao-Thiên. Le roi, constatant sa vive intelligence, se prit d'affection pour lui et le traita comme son fils. Les mandarins en furent choqués. Il est vrai, disaient-ils, que cet enfant est extraordinaire, mais il n'est pas de sang royal, il n'est pas même né dans un palais et ne saurait succéder plus tard au roi.

Le roi se rendit à ces sages raisons et commanda des prières publiques pendant sept jours à l'effet d'obtenir un fils.

A cette nouvelle, Lô dit à sa sœur : « L'enfant extraordinaire est la réincarnation d'un assassin ; il voudrait entrer dans la famille royale ; il nous appartient de l'en empêcher et d'éviter ainsi de grands malheurs à l'État. »

Il envoya donc sa sœur sous le prétexte d'assister aux prières à la pagode royale, mais en réalité pour suspendre à la pagode extérieure du palais plusieurs empreintes de son cachet de bonze dont il avait formé un puissant talisman.

Au bout de quatre jours, alors qu'il y avait encore pour trois jours de prières publiques, Giac-Hoang tomba malade. Il sentit d'où le coup venait et proféra ces paroles mystérieuses qui furent rapportées au roi : « Le royaume est aujourd'hui entouré d'un filet de fer; le chemin de la transmigration est obstrué, nulle âme ne peut se réincarner. »

Le roi, courroucé, voulut savoir qui s'opposait par des artifices magiques à l'effet qu'il attendait des prières publiques ; il fit faire des perquisitions et l'on trouva le talisman de Lô. Il commanda qu'on lui livrât le bonze; on l'amena en effet au palais, solidement garrotté; c'était l'heure à laquelle les mandarins se rendaient au conseil. Comme le haut dignitaire Sùng-Lam-Hàn, de la famille du roi, passait, Lô l'interpella et lui dit : « Si vous me délivrez, je vous promets que nul autre que moi ne deviendra le fils du roi; pour cela je mourrai et me réincarnerai dans le corps de votre prochain enfant. » Hàn, qui n'avait pas d'enfant et en désirait vivement, consentit, décida le roi à rendre la liberté à Lô et l'amena chez lui.

La femme de Hàn était à sa toilette. Lô, en entrant, la regarda avec une telle fixité qu'elle en fut révoltée et s'en plaignit à son mari qui se mit à rire. Quelques jours après elle annonça à son mari

qu'elle était grosse. Lô dit à Hàn : « Quand votre femme sera prête à accoucher, avertissez-moi. »

Quand le moment fut venu, un homme vint l'annoncer à Lô; celui-ci assembla ses disciples et leur fit ses dernières recommandations. Comprenant qu'ils allaient perdre leur maître, les disciples fondirent en larmes, mais Lô les exhorta à la résignation; ils commencèrent tous ensemble des prières, et lorsqu'elles furent terminées, Lô mourut subitement. A ce moment précis, la femme de Hàn accoucha d'un fils que l'on nomma Ba-Hoan.

Lorsque cet enfant eut trois ans, le roi Nhân-Tông le prit dans son palais et l'adopta; quand Nhân-Tông mourut, ce fils adoptif lui succéda sous le nom de Thân-Tông[1].

Ainsi s'opéra la réincarnation du bonze Lô, le saint de la pagode de Thiêu-Phuc.

G. Dumoutier.

1) Ly Thân Tông, cinquième roi de la dynastie des Ly, régna dix ans, de 1128 à 1138. Ce prince n'avait pas l'esprit très sain, il se crut pendant longtemps transformé en tigre et fut guéri de cette obsession par un bonze à qui on éleva une statue et une pagode derrière le camp des lettrés, à Hanoi.

INFLUENCES CHRÉTIENNES

DANS LA LITTÉRATURE RELIGIEUSE DE L'ISLAM

Le sujet que j'indique ici a déjà été traité mainte fois dans des livres ou dans des articles, mais pas encore d'une façon assez complète pour qu'un essai tendant à enrichir la quantité des matériaux disponibles ne puisse pas se justifier. Il y a notamment dans la littérature de la tradition mohamétane (h*adîth*) un vaste domaine qui, à cet égard comme à beaucoup d'autres, n'a pas été exploré dans toutes les directions [1]. Sans chercher à traiter la question d'une façon systématique, j'apporte ici quelques pierres qui pourront, je l'espère, être utilisées dans la composition du travail d'ensemble que nous attendons encore sur l'appréciation des influences chrétiennes dans la littérature religieuse de l'Islam.

I

Les théologiens mohamétans reconnaissent eux-mêmes sans difficulté que l'Islam a puisé des enseignements dans le christianisme et qu'il n'a pas dédaigné de lui faire des emprunts sur plusieurs points de doctrine théologique [2]. D'autre part, le *H*adîth des mohamétans, dans ses parties les plus anciennes, nous montre à chaque instant avec quelle facilité les fondateurs de l'Islam s'abandonnèrent aux inspirations qui leur venaient du christianisme. Il va de soi que les emprunts prennent un caractère plus précis à mesure qu'ils reposent davantage sur la connaissance immédiate des écritures et des traditions chrétiennes, et non plus seulement

1) Dans les citations empruntées aux recueils de traditions, la lettre *B* désigne le *Corpus traditionum d'Al-Buchâri.*

2) Quelques autorités anciennes reconnaissent selon Ibn *H*a*g*ar, *Isâba*, I, p. 372, l'influence des communications du prosélyte chrétien Tamîm-al-Dâri sur la formation de l'eschatologie mohamétane.

sur une vague communauté de sentiments. Aux premiers temps de l'Islam, à l'époque de Mohammed lui-même et de ses premiers successeurs que l'on devrait désigner, à l'exemple de von Kremer, sous le nom d'*époque patriarcale*, cette connaissance directe des écrits chrétiens était fort rare. Les emprunts se bornent à quelques récits bibliques et à certaines expressions propres à la vie religieuse, transmises sans réflexion. Les communications orales de moines chrétiens et de prosélytes peu instruits n'ont fourni qu'un apport très vague et peu consistant.

Il en est autrement des emprunts faits par l'Islam, à l'époque où se sont formées les plus anciennes traditions sur la vie et l'enseignement de son fondateur. On en trouve déjà un grand nombre dans la biographie du Prophète, telle qu'elle fut composée au moyen des traits de caractère détachés que se transmettaient les théologiens. Ils subissaient, à leur insu, la tendance à embellir le type de Mohammed de manière qu'il ne parût pas inférieur à celui du Christ. De là, comme on l'a déjà mainte fois fait remarquer, tous ces épisodes de la vie de Mohammed qui sont en contradiction complète avec les vues du Prophète, ces miracles que lui prêtent ses admirateurs, et spécialement les miracles analogues à ceux que les evangiles rapportent du fondateur du Christianisme. Le miracle de Cana raconté dans le quatrième évangile (II, 1 à 11), a servi de modèle à toute une série de légendes mohamétanes qui furent insérées de très bonne heure comme illustrations merveilleuses dans les vies de Mohammed. Ainsi le Prophète augmente d'une façon surnaturelle une quantité d'eau, insuffisante pour apaiser la soif d'un grand nombre de fidèles, ou bien encore — et ceci est spécialement mohamétan — pour suffire à leurs ablutions religieuses [1]. Il accomplit des miracles analogues en multipliant des aliments insuffisants; sa biographie nous en fournit plusieurs exemples [2], dont le plus typique est cette multiplication des aliments que la tradition rapporte sous le nom de « Bénédiction des aliments du Ǵâbir » à l'occasion de la « bataille du fossé. » Un peu d'orge et un chevreau, tout ce que possédait la femme du Ǵâbir, suffisent non seulement pour nourrir tous les Muhâǵirûns et

1) *B. Magâzi*, n° 37; *Wudû*, n° 46 (47).

2) Il n'y a pas moins de onze multiplications surnaturelles d'aliments et trois multiplications de l'eau chez *Al-Wâkidi*. Aug. Müller, *Zeitschrift für Völkerpsychologie*, XIV (1883), p. 446.

Ansars affamés qui accompagnent le Prophète, mais encore pour assurer une nourriture abondante aux compagnons absents.

On ne peut apprécier complètement le caractère de cet épisode traditionnel qu'en l'étudiant dans les textes[1]. Il serait trop long de les traduire ici. Celui que nous venons de raconter peut être considéré comme l'exemple typique des traditions destinées à illustrer cette puissance surnaturelle qui s'est accentuée de plus en plus, dans l'esprit des croyants mohamétans, comme le trait prédominant de la figure du Prophète. Au ve siècle, le cadi 'Ijàd, du Magreb, a collectionné, avec beaucoup de soin, les récits de ce genre et, comme si leur authenticité était mise en doute de son temps, il termine sa narration par l'observation suivante : « (ces récits) ont été transmis par une dizaine de « compagnons » qui les ont livrés à un nombre double de « successeurs » (tâbi'ûn), et d'après ces derniers un nombre incalculable d'hommes les ont propagés ; ils sont racontés dans des histoires connues et se rapportent à des événements qui se sont passés dans des assemblées auxquelles assistaient un grand nombre de témoins. Le récit de ces événements doit par conséquent être véridique ; car les assistants ne se seraient pas tus, s'ils avaient entendu raconter des choses qui auraient dû être contestées »[2].

La tradition mohamétane sur le Prophète rivalisa cependant plus ardemment encore avec la tradition chrétienne, dans l'élaboration des guérisons surnaturelles opérées par la puissance salutaire qui émane soit du corps du Prophète, soit même des objets qui lui ont appartenu. Car, à défaut du Prophète absent, on a attribué aux objets qui lui avaient appartenu le même pouvoir guérisseur qu'à sa présence immédiate et à son intervention personnelle. Pour ne pas allonger mon travail, je me borne à signaler en note les passages des recueils de traditions, dans lesquels les lecteurs qui s'intéressent à ces détails, trouveront les éléments d'une comparaison des légendes miraculeuses propres aux deux domaines[3].

1) *Ibn Hishâm*, p. 672. *B. Magâzî*, n° 31.

2) *Shifâ*, I (édition lithogr. de Constantinople), p. 243-252.

3) *B. Fadâ'il al-ashâb*, n° 10 ; *Magâzî*, n° 40 ; *Libâs*, n° 66 ; *Salât*, n° 17 ; *Manâkib*, n° 23 ; *Mardâ*, n° 5 ; *Wudû'*, n° 40 (41) ; *Da'awât*, n° 33 (cfr. *Ibn Hagar*, I, p. 314 ; *Agânî*, XV, p. 137 ; *Al-Azrakî*, p. 438, 15). Au même ordre d'idées appartiennent les résurrections de morts et les traditions sur l'accomplissement de ces miracles par Mohammed ; voyez *Shifâ*, I, p. 268 et suiv.

Bien plus sensible, toutefois, est l'influence exercée par les enseignements des évangiles sur la formation des doctrines mohamétanes, dans le *h*adith. Le théologien et l'historien de la littérature sont également intéressés à constater les symptômes de cette influence, alors même qu'il ne s'agit que du transfert purement formel de quelques sentences caractéristiques.

Parmi ceux que l'Éternel couvrira de son ombre au jour où il n'y aura plus d'autre ombre que la sienne, on cite « l'homme qui aura fait le bien en secret, de telle sorte que sa main gauche ne sache pas ce qu'a fait sa main droite »[1]. Nous rencontrons aussi dans la tradition mohamétane la parole : « Rendez à César ce qui est à César » (Math., xxii, 21), il est vrai avec un contexte différent de celui qui est dans l'évangile[2]. Mohammed annonce à ses disciples qu'après sa mort il y aura un temps où ils verront des choses méprisables. « Comment le fidèle devra-t-il se conduire alors? » demandent-ils au Prophète. Celui-ci, auquel on prête en mainte circonstance des paroles condamnant la révolte contre une autorité injuste et destinées, cela va sans dire, à combattre des éléments révolutionnaires, leur fait la réponse suivante : « Rendez-leur (c'est-à-dire aux puissants) ce qui leur est dû, et demandez à Dieu ce qui vous est dû, à vous[3] ». Les sentences évangéliques touchant le salut des pauvres, leurs prérogatives sur les riches et l'exclusion de ces derniers hors du royaume des cieux, aussi contraires à la conception du monde dans le paganisme arabe qu'à la conception païenne contre laquelle s'élève l'évangile, ont eu de nombreux échos dans les discours de Mohammed et des plus anciens Pères de l'église mohamétane. Bornons-nous à quelques exemples : « Je me tenais, dit le Prophète, devant la porte du paradis et je constatai que la foule de ceux qui étaient admis se composait de pauvres, tandis que les gens qui avaient été dans une bonne situation étaient refusés[4] ». Dans une autre tradition, la même idée est exprimée

1) *Al Muwatta'*, IV, p. 171. *B. Zakât*, 15; cfr. 18, *Muhâribûn*, 5; *Muslim*, IV, p. 188. Voyez aussi *Ihjâ*, II, p. 1?7 : wa-ragul tasaddaka bi-sadaka fa-achfâhâ *h*attâ lâ ta 'lama shimâluhu mà tunfik (var. : sana 'at) jamînuhu.

2) *B. Fitan*, 2 : Addû ilejhim (c.-à-d. ilà-l-'umarà') *hakk*ahum fas'alû 'llâha *hakk*akum.

3) Les commentateurs observent que cela se rapporte aux impôts.

4) *B. Rikâk*, 51. Cfr. *Agâni*, II, p. 191, 11, où nous lisons qu'Abdallâh b. Ǵa'far b. Abî *T*âlib donna pour instruction au précepteur de ses enfants de ne pas leur faire connaître la *K*asîde de 'Urwa b. Al-ward, dans laquelle ce poète

sous la forme suivante : « Les riches ne seront admis en paradis que 500 ans après les pauvres [1] ». Ailleurs il est dit : « Un homme passait devant le Prophète et comme celui-ci s'informait de ce qu'il etait, l'un de ses disciples lui dit que ce passant était l'un des plus nobles personnages de l'humanité — nous dirions aujourd'hui, appartenait à la plus haute société, — que tout le monde l'accepterait volontiers pour gendre, s'il en faisait la demande, et que chacun devait tenir grand compte de sa protection, tant la situation de cet homme était éminente. Le Prophète accueillit ces renseignements par le silence. Entre temps, un autre homme passa devant lui et il s'informa également au sujet de ce dernier. Celui-ci, lui dirent ses compagnons, est l'un des pauvres parmi les Muslimîn; s'il recherche la main d'une jeune fille, le père a le droit de la lui refuser et s'il exerce sa protection sur quelqu'un, on a le droit de n'en pas tenir compte, et s'il dit quelque chose, il est permis de n'y faire aucune attention ». « En vérité, répliqua le Prophète, celui-ci justement vaut plus que la terre pleine d'hommes de l'autre espèce [2] ».

Notons encore ici les rapprochements suivants : « Il y en a plus d'un qui est vêtu dans ce monde et qui sera nu dans l'autre monde [3] » 'Abdallâh b. Mas'ûd dit : « comme si je voyais le Pro-

païen dit : « Laisse-moi poursuivre la richesse, car je vois que le plus malheureux des hommes, c'est le pauvre. » Sur la question si le mohamétisme accorde des prérogatives à la richesse ou à la pauvreté, il faut consulter *Al-Kastalâni* sur Al-Buchârî, Rikâk, n° 16 (IX. p. 287). Les beaux esprits se préoccupaient beaucoup de cette question; cfr. *Al-Muwashhâ*, éd. Brünnow, p. 111.

1) Chez *Fachr Al-dîn al Râzi*, Mafâtîh, II, p. 538. Il est dit dans le Coran (VII, v. 38) qu'un « chameau passe plus facilement par le trou d'une aiguille » (samm al chijât), etc. Muslim, V, p. 345. *Passer par le trou d'une aiguille* signifie aussi en arabe quelque chose comme : *être adroit, ingénieux*. *Al-Chirrît* est « l'adroit conducteur » (*B. Agâra*, n° 3; *Manâkib al-ansâr*, n° 45 : almâhir bil hidâja), « dérivé de chart-al-ibra (trou d'aiguille), c'est-à-dire si adroit qu'il peut se glisser à travers le trou d'une aiguille », *Ibn Durejd*, *Ishtikâk*, p. 68. Al-Chirrît est le sobriquet de Châlid b. 'Abdallâh. Agâni, I, p. 67, 20; XIX, p. 55, 8, infr. A noter aussi l'expression suivante employée au sujet d'un gouverneur d'Alep : « il réclamait de ses sujets qu'ils fissent passer un chameau par le trou d'une aiguille (Kallafa al-nâs id'châl al-gamal fi samm al chijât), c'est-à-dire il leur demandait l'impossible (*Ibn Hagar*. *Al-durar al Kâmin*, Ms. de la Bibl. imp. de Vienne, t. III. fol. 40.

2) *B. Rikâk*, 10.

3) *B. Fitan*, 6.

phète de Dieu, imitant un des plus anciens prophètes que son peuple frappait et torturait; quant à lui, il essuyait le sang de son visage et disait : ô Dieu, pardonne à mon peuple, car ils ne savent (ce qu'ils font) » [1]. *H*anzalî, al-'Abshamî dit : Une société ne se réunit pas en prononçant le nom de Dieu, sans qu'une voix du ciel ne descende sur elle, disant : « Levez-vous, car je vous ai pardonné et j'ai changé vos péchés en bonnes actions[2] ». On ne saurait méconnaître ici l'influence des paroles du Christ mentionnées au IXe chapitre de l'évangile de Mathieu, v. 2 à 7. On retrouve de même la béatitude des « pauvres d'esprit » (Math. V. 3) dans la sentence mohamétane : « Ce sont les simples (al-bulhu) qui constituent la plus grande partie des habitants du paradis[3] », et le conseil de Jésus à ses disciples (Math. X. 16) dans la parole attribuée aux compagnons du Prophète : « Soyez simples comme des colombes » (kûnû bulhan kal *h*amâmi). Et l'auteur ajoute qu'à l'époque des compagnons le vœu de bénédiction usuel était : « Dieu veuille vous donner peu de subtilité d'esprit » (a*k*alla-llâhu fi*t*-nataka)! [4]. Cette conception de l'idéal moral ne répond pas du tout aux véritables principes de l'éthique mohamétane, comme l'observe fort bien le philosophe Al-Ǵâ*h*iz; il remarque, en effet, que ces propositions sont en contradiction avec la tradition relative à 'Omar b. al-Cha*tt*âb ; ce dernier, quand on lui disait de quelqu'un qu'il ne savait pas ce qu'était le mal, avait l'habitude de répondre que, dans ce cas, il y avait tout lieu pour cette personne de se laisser entraîner au mal [5].

Ce ne sont pas seulement des maximes, renfermant des enseignements évangéliques, qui ont pénétré dans l'Islam, il y a aussi des expressions particulières aux évangiles qui ont passé dans le langage mohamétan et qui sont devenues usuelles dans la littérature

1) *B. Anbijâ*, 54; *Istitâbâ*, 5. Les commentateurs sont si mal renseignés, qu'ils désignent Nû*h* comme le prophète imité par Mohammed dans cette circonstance.

2) *Ibn Hagar*. I, p. 744.

3) *Al-Ja*'*kûbî*, II, p. 115, 2. Voyez l'explication de cette maxime chez *Ibn-al-Anbârî*, A*dd*âd, p. 214.

4) Voilà pourquoi la qualification *al-ablahu* (le simple) peut être considérée comme honorifique. Elle est appliquée à Mo*h*ammed b. Ǵa'far, un arrière-petit-fils d'Alî b. Abî *T*âlib, *Agânî*, VI, p. 72, 10.

5) Al-Gâ*h*iz, *Kitâb al-hejwân* (mscr. de Vienne), p. 403 *bis*.

islamique. Il est curieux d'observer qu'en général les mohamétans ne trahissent nulle part la connaissance de l'origine étrangère de ces expressions. Voici, par exemple, le mot employé pour désigner un « martyr », *shahîd*, un très ancien mot arabe, sans doute, mais dont l'application aux témoins, victimes de leur foi, favorisée par des analogies de son et de signification de mots apparentés, est due certainement à l'influence du langage chrétien, (voyez le syriaque *sâhdâ* par lequel on traduit régulièrement le grec μάρτυς du N. T.). Cette modification du sens est certainement postérieure à la rédaction du Coran ; car dans le Coran le mot *shuhadâ*, même dans les passages où il représente, selon toute apparence, une catégorie déterminée de fidèles (IV. v. 71 ; XXXIX. v. 69 ; LVII. v. 18), ne désigne pas précisément des martyrs, mais les *confesseurs* par excellence, ceux qui témoignent en l'honneur de Dieu et du Prophète [1]. La confession de foi, en effet, est appelée dans l'Islam : *témoignage* (shahâda) et la formule qui l'exprime commence par le mot « ashhadu », « je témoigne », c'est-à-dire « je confesse » que, etc. (cfr. III. v. 16, 80 ; VI. v. 19 ; VII. v. 71 ; LXIII. v. 1.) On sait qu'il est demandé à toute la communauté des adeptes de Mohammed que ses membres soient les « témoins de Dieu devant les hommes », de même que le Prophète est à leur égard le témoin de Dieu [2]. Il n'y a là encore aucune trace de l'acception de « martyr », quoique les exégètes mohamétans veuillent la retrouver dans plusieurs de ces passages [3]. Pour rendre l'idée exprimée par ce mot, Mohammed emploie la circonlocution : « ceux qui sont mis à mort sur la voie d'Allâh [4] ».

Pour le mot *shahîd*, l'extension du sens de « témoin » en celui de « martyr », sous l'influence du langage chrétien, ne se produit que durant les générations suivantes. Alors la signification de « martyr » devint bientôt d'un usage général ; mais en même temps la définition du *shahîd* se modifie d'une façon d'autant plus singulière qu'elle s'accorde moins avec les tendances belliqueuses

1) Cfr. Sprenger, *Leben Mohammeds*, II, p. 194. On trouve aussi dans cette acception *shâhidûna*, Sur. III, v. 46 ; V. v. 86.

2) Sur. II, v. 137 ; IV, v. 134 ; XXII, v. 78, cf. *B. Ġanâ'iz*, n° 86.

3) Par exemple, Sur. III, v. 134, où certains commentateurs veulent voir dans l'expression *shuhadâ'* les morts qui sont tombés dans la bataille de Badr.

4) Sur. III, v. 163.

de l'Islam. On attribue au Prophète un enseignement[1] d'après lequel ce ne sont pas seulement les morts pour la foi qui doivent être considérés comme *martyrs*, mais il y a encore sept autres causes de mort susceptibles d'assurer au défunt le titre glorieux de *shahìd*, notamment lorsque la mort est le résultat d'une catastrophe ou de causes pathologiques, absolument étrangères au sacrifice volontaire et conscient de soi-même pour un grand principe. Plus tard on en a encore ajouté d'autres. Celui qui meurt pour la défense de ses biens[2], celui qui succombe à l'étranger, loin de sa patrie, celui qui se tue en tombant d'une haute montagne et qui est déchiré par une bête féroce, etc., ils doivent tous être placés dans la catégorie des *shuhadâ*. Au IIIe siècle, le théologien Dâwûd b. 'Alî, d'Ispahan[3], rapporte un dire du Prophète d'après lequel même celui qui meurt par chagrin d'amour doit être considéré comme martyr[4].

Il semble que cette extension de la notion du martyre se rattache intimement à l'histoire même de la politique des pays mohamétans; ce n'est pas autre chose qu'une réaction contre les exagérations du fanatisme qui poussait les fidèles à se vouer à la mort pour leur foi, contre le T*alab al-shahâd*a, la « recherche du martyre », selon l'expression mohamétane[5]. Les docteurs de la foi, dans l'Islam, ne favorisent pas ce genre de sacrifice volontaire ; ils enseignent bien plutôt que dans certaines circonstances l'apparence d'une profession infidèle vaut mieux que le sacrifice de soi-même[6]. Je crois que l'application de la dignité de *shahìd* à d'autres qu'à des victimes de leur foi, se rattache à la même tendance qui avait déjà inspiré cet enseignement[7]. Il s'agissait de bien faire comprendre

1) *B. Gihâd*, no 29.

2) *Ibn Kutejba*, éd. Wüstenfeld, p. 164, 12. Voyez l'énumération complète chez *Al-Zurkânî*, II, p. 22.

3) *Al-Kastalânî*, V, p. 67, rapporte cette parole au fils de Dâwûd.

4) Voyez mon livre, *Die Zâhiriten*, p. 29, note 6; *Kitâb al-muwasshâ*, éd. Brünnow, p. 74. La même pensée, sous une forme poétique, chez *Al-Mutanabbî*, éd. Dietrici, I, p. 29, et plus tard d'une application générale dans toute la poésie érotique des Arabes et des Perses. Voyez : *Scheikh Mohammed' Ali Hazîn*, trad. par F.-C. Belfour (Londres, 1830), p. 89.

5) *Ibn Adhari*, éd. Dozy, II, p. 178.

6) La dissertation dans le Mafâti*h* de *Fachr al-din al-Râzî* sur Sur. II, v. 168 (vol. V, p. 523 et suiv.) est très instructive sur ce point.

7) Les ritualistes en quête de discussions subtiles n'ont pas manqué, natu-

qu'au point de vue du bon sens et de la véritable mission du mohamétan, la recherche fanatique d'une occasion de mourir martyr pour la foi ne constituait pas un mérite[1] et que l'on pouvait acquérir le titre de shahîd par d'autres moyens. Cette réaction contre la passion du martyre fut provoquée, peut-être, par les Chârigites et par d'autres révoltés qui, enthousiasmés par la perspective d'une couronne de martyr, se précipitaient hardiment à la mort, en invoquant la parole du Coran (IX. v. 112) : « Dieu achète aux fidèles leur vie et leurs biens pour le prix du paradis, quand ils combattent sur la voie de Dieu : alors ils tuent et ils sont tués[2]. »

On peut attribuer une même origine à la tradition d'après laquelle les manifestations intimes et tranquilles du sentiment religieux doivent être préférées au *ǵihâd fî sabîl allâh*, la manière la plus généralement répandue de rechercher le martyre. Celui qui lit le Coran pour l'amour de Dieu (fî sabîl allâh), celui-là sera mis par Dieu sur le même rang que les martyrs[3]. Le *Dikr allâh*, l'invocation recueillie de Dieu, est placée, non sans emphase, au-dessus des guerres de religion[4]. Le devoir de prendre part à la guerre sainte est levé par les devoirs envers les parents[5]. Les ʿulamâ' se sont inventé un enseignement du Prophète, d'après lequel leur propre mérite est mis au-dessus de celui de la shuhadâ[6] et l'encre qui coule de la plume des savants a plus de valeur que le sang des shuhadâ versé dans la guerre sainte[7]. Une autre maxime, un peu plus ancienne que la précédente, met sur le même rang le Mu'eddin et le combattant de la guerre pour cause de religion.

rellement, de se demander si le privilège des martyrs, consistant en ce que leurs cadavres ne sont pas lavés comme les autres, s'applique aussi aux shahîds qui ne sont pas, à proprement parler, martyrs pour la foi. Voyez l'article relatif à cette question dans le *Dictionary of technical terms*, I, p. 740.

1) Une réaction semblable contre le martyre se produisit également en Espagne, au milieu du IXe siècle, parmi les Chrétiens. Dozy, *Geschichte der Mauren*, I, p. 330.

2) Cfr. Brünnow, *Die Chârigiten unter den ersten Ommajaden*, p. 29.

3) *Musnad Ahmad* chez Al-Sujûṭi, *Itkâ* (éd. du Caire), II, p. 178.

4) Abu Jûsuf, *Kitâb al Charâg*, p. 4.

5) *B. Adab*, n° 3; cfr. *Agâni*, XII, 40; XV, p. 60; XVIII, p. 157 suiv.; XXI, p. 69.

6) Dans Ibn Zuhejra, *Chroniken der Stadt Mekka*, II, p. 333, 13; cfr. p. 334-13 : « un grain de moutarde de science a plus de valeur que la participation d'un ignorant à la guerre sainte pendant mille ans. »

7) *Al-ʿIkd*, I, p. 199.

C'est Abû-l-Wa*kk*â*s* qui aurait transmis la parole du Prophète d'après laquelle, au jour de la résurrection, la part du crieur de prières serait semblable à celle des muġâhidîn et sa valeur, entre les deux invocations a*d*àn et i*k*àma, la même que celle des fidèles qui baignent dans leur sang sur le chemin d'Allâh[1]. Il est vrai que dans ce passage il ne s'agit pas encore des bénéficiaires payés des mosquées, mais de pieuses gens qui se consacrent, sans aucune rétribution, à cette occupation agréable à Dieu[2]; c'était là un point essentiel dans les temps anciens[3]. Dans les groupes fanatiques des sectaires et des hérétiques, où la lutte armée contre le gouvernement tenu pour impie était considérée comme une guerre sainte (ġihâd), ce sacrifice de soi-même pour la bonne cause passait pour le meilleur moyen de manifester sa foi[4]. Telles étaient les dispositions qu'il fallait combattre en abaissant la valeur du martyre et de la guerre sainte qui était par excellence favorable à ce genre de sacrifice volontaire de la vie.

Cet élargissement de la conception du shahîd a beaucoup contribué à faire oublier la signification primitive du mot. Déjà au milieu du second siècle il n'y avait plus un seul mohamétan qui sût que le « martyr » s'appelait ainsi parce qu'il *témoigne*, par le sacrifice de sa vie, de la sincérité de sa foi. On est stupéfait de lire les treize explications dans lesquelles s'embrouillent les philologues et les théologiens mohamétans pour reconstituer un rapport entre le mot *shahîd* et l'idée de *témoignage*. Même de nos jours, le philologue arabe, de religion chrétienne, les reproduit sans songer un seul instant à la véritable explication qui aurait dû s'offrir à son esprit plus facilement qu'à tout autre[5]. Le philologue Al-Na*d*r b. Shumejl (mort en 204) ne connaissait pas de meilleure explication que celle-ci : le héros de la foi est appelé *témoin* « parce que son âme demeure en vie et contemple le séjour de la paix (immédiatement après sa mort), parce qu'elle en est ainsi le témoin oculaire,

1) *Ibn Hagar*, IV, p. 412.

2) *Agâni*, XI, p. 100.

3) De même aussi plus tard, Léon l'Africain (*Descriptio Africæ*, éd. d'Anvers, p. 108 *b*,) raconte qu'à Fez *qui interdiu a turri vociferantur nihil inde lucri habent quam quod ab omni tributo atque exactione liberantur.*

4) *Al-Tabari*, II, p. 544, 13 : fa'inna-l-ġihâda sanâm al-'amal. La théologie gouvernementale dut soutenir la thèse qu'il n'était pas conforme à la Sunna de tirer le glaive contre l'Imâm. Abû Jûsuf, *Kitâb-al-charâg*, p. 6.

5) *Muhît*, I, p. 1132 *b*.

tandis que les âmes des autres défunts n'y parviennent qu'au jour de la résurrection[1]. » Les autres explications sont, si possible, encore plus dénuées de bon sens[2].

Voici encore d'autres expressions du langage religieux mohamétan empruntées au Nouveau Testament. J'ai déjà montré ailleurs que l'image du « fétu et de la poutre », employée par le premier évangéliste (VII, 3) s'est introduite de très bonne heure dans la littérature mohamétane[3]. La même observation s'applique à la comparaison adressée par le Prophète à ses compagnons, dans une déclaration traditionnelle apocryphe : « Mes compagnons sont à ma commmunauté ce que le sel est à la nourriture ; sans sel, la nourriture ne vaut rien[4]. » Elle rappelle le commencement de Math. v, 13. Une autre expression spécifiquement chrétienne, qui a fait le tour de la littérature mohamétane est : faire quelque chose « en Dieu », fî-llâh. Les interprètes mohamétans des traditions où figure cette expression, lui donnent en général le sens de « *fî sabîl Allâh* », c'est-à-dire sur la voie de Dieu, en l'honneur de Dieu. Il y a des traducteurs turcs (par exemple le traducteur des cinquante-quatre Devoirs mohamétans attribués à *H*asan Basri) qui la rendent par *Allâh icsün*, « en faveur de Dieu, pour Dieu[5] ». Voici quelques formes de langage traditionnelles dans lesquelles cette expression figure : « Deux personnes qui se lient d'amitié en Dieu, qui s'aiment en Dieu » (*tahâbbâ fî-llâh* ou *billâh*)[6]. Au jour de

1) *Al-Nawawî* Muslim, I. p. 209. On trouvera ces explications plus complètes chez *Al-Zurkânî*, II, p. 22.

2) Je n'en mentionnerai qu'une : le shahîd c'est celui qui devient le témoin oculaire de l'objet de son espérance, *Al-Bejdâwî*, I, p. 37, 1.

3) *Zeitschr. der D. morgenlandischen Gesellschaft*, XXXI (1877), p. 765 sqq. A compléter les citations réunies à cet endroit par : *Agânî*, XIV, p. 171, 15; *Al-Damî*, II, p. 69-70.

4) Al-Bagawî, *Masabîh al-sunna*, II, p. 194. Comparez *Ibn Bassâm*, chez Dozy. *Abbadid*, II, p. 224, 238. On emploie aussi la locution « comme du sel dans la nourriture » pour désigner une quantité si petite qu'elle est inappréciable. *B. Manâkib al-ansâr*, n° 11; cfr. *Al-Kastalânî*, VI, p. 175.

5) Ce qui correspond à l'hébreu : *leshêm shâmajim*, au nom du ciel, c'est-à-dire de Dieu.

6) *Muwatta'* IV, p. 170. Je signale à ce propos le fait curieux que le calife Al-Mahdî s'est lié d'amitié en Dieu avec son conseiller Ja'kûb b. Dâwûd (ittachada J. b. D. achan fî-llâhî) et qu'il l'a consigné dans un écrit qui fut déposé dans les archives de l'État (*Fragmenta historicorum arabicorum*, éd. de Goeje, p. 281).

la résurrection Dieu dit : « Où sont ceux qui ont conclu amitié « en ma majesté » (c'est-à-dire en moi), afin que je les couvre de mon ombre au jour où il n'y a point d'autre ombre que la mienne ? [1] » Quiconque a été blessé en Dieu (fi-llâh) paraîtra au jour de la résurrection avec ses blessures sanglantes. La couleur sera celle du sang, mais le parfum sera celui du musc [2]. Le Prophète soumit à Abû *D*arr la question suivante : « Quel est le lien le plus solide en religion ? » Comme ce dernier priait le Prophète de donner lui-même la réponse, il lui fut dit : La protection réciproque en Dieu et la colère (haine) en Dieu [3]. L'Éternel a des serviteurs « qui man-« gent, boivent, écoutent, agissent en Dieu [4] ». L'imam ʿAli b. Al-Husejn Zejn al-ʿÂbidîn (mort en 99) désigne sous le nom de protégés de Dieu (ğîran allâh) « ceux qui se réunissent en Dieu, qui se livrent d'un commun accord à des exercices religieux en Dieu et qui font ensemble des pèlerinages en Dieu (natağâlas fî'-llâh wanatazâkar fi-llâh wa-natazâwar fi-llâh) [5] ». Dans la prédication du vendredi de l'imam de la dynastie almohade on rencontre cette phrase : « Nous n'existons qu'en lui et pour lui [6] ». Si nous acceptons aussi le sens de : « sur la voie de Dieu » pour rendre « fi-llâh », comme le veulent les interprètes mohamétans, nous sommes amenés à considérer également la locution « bi-llàh » dont nous avons déjà reconnu les acceptions diverses dans de précédents exemples, comme une expression spécifiquement chrétienne qui s'est introduite dans l'Islam. Il ne faut pas oublier non plus une autre locution qui se rencontre parfois : « aimer en Mohammed ». Quand le poète shiite Al-Sejjid Al-Himjari (mort en 173/6) est mis en prison à Ahwâz pour désordres nocturnes, il en appelle au gouverneur qui partageait ses opinions shiites et il se qualifie de « celui que tu aimes *en* A*h*med (Mohammed) et en ses enfants (*H*asan et *H*usejn [7]).

1) *Muslim*, V, p. 236. *Al-mutahâbbûna bi-galâli.*
2) *B. Dabâ'ih*, n° 31. Autre version : fî sabîl Allâh.
3) Dans *Mafâtîh*, VIII. p. 185 (fillâh). Voir aussi une citation de Gâ*h*iz dans *Al Mejdânî*, II, p. 60 : « *Al-Ash'ath al-Tammâ'* raconte : Sâlim b.'Abdallâh me dit qu'il m'en voulait (me haïssait) en Dieu (wakâna jab*g*a*d*unî fi-llâhi), etc.
4) Al-Fashanî, *Commentaire sur les XL Traditions*, p. 52.
5) *Al-Ja'kûbi*, II, p. 264.
6) *Al-Marrâkoshi, The History of the Almohades*, éd. Dozy, p. 250 : « fa innamâ na*h*nu bihi wa-lahu ». « Bihi » signifie peut-être en cet endroit : « par lui ».
7) *Agâni*, VII, p. 19, 2 (bas).

II

Quelle que soit la valeur des emprunts à l'Évangile que nous venons de signaler dans ces altérations de l'Islamisme primitif, il ne faudrait cependant pas perdre de vue l'autre côté de la question. Le Christianisme, sous la forme où Mohammed et les plus anciens disciples du Prophète apprirent à le connaître, enseignait une morale ascétique, se détournant du monde terrestre, toute entière dirigée vers le royaume des cieux, et notamment peu favorable à l'esprit belliqueux que les instincts guerriers des Arabes avaient légué à la jeunesse de l'Islam. Bien avant l'Islam, nous trouvons « des épées chrétiennes qui ne sont jamais plongées dans le sang [1] ». Sur ce point l'Islam ne pouvait pas aller de pair avec le Christianisme [2], et la théologie islamique des époques ultérieures [3] est en cela restée fidèle aux inspirations des anciens docteurs [4].

De tout temps l'esprit islamique a professé que l'Islam, c'est-à-dire la complète consécration à Dieu, la sanctification de la vie, ne comporte pas le renoncement aux biens terrestres, mais doit se manifester dans les agitations et les mouvements du monde, par l'observance désintéressée et toute de dévouement des commandements divins, par le renoncement aux biens que Dieu nous a refusés, mais aussi par la jouissance de ceux qu'il dispense. S'il est vrai que le portrait qu'une communauté religieuse trace de son fondateur est caractéristique de ses tendances et de sa conception du monde, on ne saurait méconnaître l'importance du trait qui se retrouve en général dans toutes les descriptions du Prophète : « Il ne s'abstenait pas des biens que Dieu a permis ; il aimait le miel et les douceurs [5]. » La tradition shiite en particulier rapporte cette maxime du Prophète : « Celui qui ne mange pas de

1) *Mufaddalijât*, 35 : 21.

2) Il ne faudrait plus aujourd'hui accepter comme historiques les fables monacales d'Abû Bekr et d'Ali en tant que fondateurs de « congrégations monastiques » et y voir l'origine de l'institution des Derviches, comme le fait encore M. Trumelet (*Les saints de l'Islam*, I, p. XII. Paris, 1881).

3) La théologie orthodoxe de l'Islam s'est élevée contre le système ascétique des théosophes.

4) On ne peut pas toucher à ce sujet sans rappeler les paroles frappantes de Fallmerayer (*Fragmente aus dem Orient*, 2e éd., Stuttgart, 1877, p. 41).

5) Al-Nawawî, *Tahdîb*, p 39.

viande pendant quarante jours se gâte le caractère[1]. » Un jour, est-il dit, Mohammed acheta des pierres précieuses pour la valeur de quatre-vingts chameaux et justifia ce luxe en déclarant que l'homme auquel Dieu a dispensé ses faveurs, doit porter d'une façon visible les signes extérieurs de ces bénédictions. A côté des glorifications des pauvres et de la pauvreté que nous avons relevées plus haut comme analogues aux enseignements du christianisme, nous trouvons ailleurs des prières de Mohammed, dans lesquelles il demande à Allâh de ne pas faire tomber sur lui la pauvreté. Il est clair que la théologie harmonistique a eu de la peine à concilier ces contradictions ; elle a rapporté la prière de Mohammed à la pauvreté du cœur[2].

Mais ce fut sutout la tendance, dite Al-rahbânijja[3], c'est-à-dire l'ascétisme, le monachisme, que l'ancien Islam repoussa catégoriquement. « *Lâ rahbânijja fî-l-islâm*[4], c'est-à-dire il n'y a pas de monachisme dans l'Islam » est un principe supérieur de la société religieuse islamique, où il faut voir probablement une opposition directe aux dispositions respectueuses du Christianisme oriental pour les ermites du désert.

Cette opposition ressort notamment des jugements portés sur le célibat[5]. Il faut noter ici en premier lieu la déclaration : *Lâ sarû-*

1) Al-Tabarsî, *Makârim al-achlâk*, p. 66.

2) Interprétation attribuée à l'imam Ahmed b. Hanbal par Al-Jâfi'i : Raud al-rijâhin (Boulaq. 1297), p. 14.

3) Cependant nous rencontrons le titre de : « *Râhib Kurejsh* ». Il fut conféré à Abû Bekr b. 'Abd-al-Rahmân al-Machzûmî (mort en 94, dans l'année dite de « Fukahâ »), parce qu'il s'adonnait sans relâche à la prière, Tahdîb, p. 673.

4) Il y a eu et il y a encore dans l'Islam des moines qui vivent dans le célibat ; mais l'observation faite plus haut s'applique à ce phénomène. Le château qu'Omar fit construire dans les environs de Médine pour des célibataires (hisn al-'uzzâb, cpr. *Ibn Batûta*, I, p. 290) ne devait sans doute pas favoriser l'ascétisme, mais offrir aux célibataires sans famille de quoi remplacer la vie de famille, de même que la maison de Sa'd b. Chejthama qui servait de refuge aux célibataires et qui portait à cause de cela le nom de bejt al-uzzâb (maison des célibataires), *Al-Tabari*, I, p, 1243. Parmi les nombreuses corporations religieuses du Nord de l'Afrique, il n'y en a qu'une d'après Rohlfs (*Erster Aufenthalt in Marokko*, p. 127, note) dont la règle exige le célibat, la communauté actuellement dissoute des fukarâ'Abdallâh al-Sherîf à Wezân. Léon l'Africain attribue la même règle à l'association mohamétane des *Romiti* (?). Comme curiosité je signalerai encore la notice suivante : « 'Abdallâh b. Abî-l-Wafâ' Al Bâdrâ'î, un éminent docteur shâfe'te de l'Académie de Nizâm à Bag-

rata fi-l-islâm, c'est-à dire « il n'y a point de célibataires dans l'Islam[1] ». Et encore : « un homme aisé qui ne se marie pas, ne m'appartient pas »; « Oh ! combien pauvre est l'homme qui n'a pas de femme ! » Ces sentences sont attribuées à Mohammed[2]; en tout cas elles expriment le sentiment de la communauté mohamétane. Plus tard il y a même eu des théologiens qui ont, comme dans la loi juive, considéré la vie conjugale comme un devoir pour tout homme[3]. On connait une tradition shiite qui dit : « deux génuflexions (rak'a) d'un homme marié sont plus agréables à Dieu que soixante-dix d'un célibataire, » ou bien « que la veillée pendant toute une nuit ou le jeûne prolongé pendant plusieurs jours de la part d'un célibataire[4]. »

A cette conception fondamentale de la vie sociale se rattachent d'autres assertions de la tradition écrite. 'Abdallâh b. 'Omar raconte que le prophète est venu une fois vers lui et l'a apostrophé de la façon suivante : « Ce qu'on me raconte serait-il vrai, que tu passes la nuit en veille et le jour en jeûne ? » « Et comme je répondais affirmativement à cette question, le Prophète m'exhorta à n'agir ainsi qu'avec mesure, car, dit-il, ton œil a des droits sur toi, tes hôtes ont des droits sur toi, ta femme a des droits sur toi[5]; » et ailleurs : « le denier que tu dépenses pour ta famille est plus agréable à Allâh que le denier que tu pourrais dépenser sur la voie de Dieu (c'est-à-dire en œuvres de dévotion). » Cette maxime, il

dad (mort en 654), fonda un collège à Damas avec cette clause que les membres vivraient dans l'état de célibat (Ibn Al-Mulakkin, Ms. de la Bibliothèque universitaire de Leyde, fol. 159, verso). Les exceptions de ce genre confirment la règle. En outre, il ne faut pas oublier que, justement dans ce genre de conceptions sociologiques, les Mohamétans des diverses régions du globe ont eu des antécédents de nature très différente avant leur conversion à l'Islam.

1) *Sunan Abî Dâwud*, édition avec commentaire, p. 89. Pour l'exégèse de ce texte voir Al-Ǵanharî, au mot *srr*. *Muzhir*, I, p. 142. A rapprocher, au point de vue lexicologique, *surûra* de *dât sirâr*, c'est-à-dire une femme qui refuse à son mari les droits conjugaux, *Agânî*, IX, p. 6, 3. On emploie aussi l'expression *hasûr* pour désigner des célibataires, *Agânî*, IV, p. 14, 14; cfr. *Al-Mâwerdî*, éd. Enger, p. 29, 10 sqq. D'après plusieurs exégètes mohamétans le passage Sur. V. v. 89 serait dirigé contre les célibataires (cfr. Ms. de la Bibliothèque imp. de Vienne, nº 145, fol. 7ª).

2) *Ibn Hagar*, IV, p. 370.

3) Voir mon livre : *Die Zâhiriten*, p. 74.

4) Al-Tabarsî, *Makârim al-achlâk*, p. 80 suiv.

5) *B. Adab*, nº 83.

est vrai, se trouve dans une collection qui n'est pas considérée comme canonique[1], mais elle est conforme à la conclusion d'un épisode mentionné par Al-Buchârî. Sa 'd b. Abî-Wa*kk*âs racontait ce qui suit : « Lorsque le Prophète fit son pèlerinage d'adieu à la Mecque, pendant que j'étais malade, il me fit une visite. Je me plaignis à lui de mon mal et lui appris que j'étais riche, mais qu'en dehors d'une fille il n'y avait pas d'héritier de mes biens. Léguerai-je donc, lui demandai-je, les deux tiers de ma fortune pour des œuvres pies? Non, répondit le Prophète. — Alors, du moins, la moitié? Non, reprit encore une fois le Prophète. — Sera-ce donc le tiers? Un tiers, c'est beaucoup, dit encore le Prophète. Il vaut mieux laisser tes héritiers dans l'aisance que de les laisser pauvres après ton décès pour qu'ils tendent la main aux hommes[2]. Tu ne fais aucune dépense avec l'intention de plaire à Allâh sans qu'elle ne te vaille une récompense d'Allâh, même lorsque tu fais des dépenses pour la bouche de ta femme[3]. »

En général, on peut dire que l'ancienne doctrine mohamétane manifeste la tendance à faire prévaloir d'une façon régulière les devoirs du fidèle envers sa *famille* sur les devoirs à l'égard de la *foi*. Le Prophète refusa un jour à un fidèle qui lui demandait de prendre part aux guerres contre les infidèles, l'autorisation sollicitée, en lui faisant observer que les devoirs qui lui incombaient envers ses parents, à la maison, étaient des devoirs éminemment religieux[4]. Enfin on attribue encore au Prophète la sentence suivante : « Quand un homme a deux filles, qu'il leur donne à manger et à boire, qu'il les habille convenablement et qu'il prend soin d'elles avec persévérance, elles seront pour lui comme des murs de séparation contre le feu des enfers; mais s'il a trois filles et

1) *Musnad Imâm Ahmed* dans Al-Ka*s*t*a*lânî, II, p. 395.

2) *B. Zakât*, 46; *Wakâla*, 15 où nous lisons qu'Abû·T*a*l*h*â met sa propriété de Bîr*h*â, à la disposition du prophète pour qu'il en dispose selon son bon plaisir. Mais le Prophète n'accepte pas cette donation et recommande à Abû T*a*l*h*â de donner cette propriété à sa famille.

3) *B. Marḍâ*, 16. Textes parallèles, *Farâ'iḍ*, 6. Dans *Wasâjâ*, 2, il y a quelques variantes. Sa'*d* veut d'abord consacrer sa fortune toute entière à des œuvres pies. Le prophète joint à son conseil le vœu : « Dieu t'accorde, du reste, de pouvoir quitter le lit de maladie, afin que l'humanité puisse tirer quelque profit de ta vie et que d'autres (les incrédules) puissent encore souffrir quelque dommage de ta part. »

4) *Agânî*, XV, p. 60.

qu'il en prenne soin assidûment, il doit être dispensé des obligations de l'aumône et de la guerre religieuse[1]. » Déjà nous avons constaté que, d'après une doctrine traditionnelle, celui qui est tué en défendant ses biens, doit être considéré comme shahid ou martyr. Toutes ces doctrines s'inspirent d'un esprit foncièrement réaliste, approprié aux besoins du monde et aux conditions de la vie sociale, libre de toute disposition monacale ou de toute tendance ascétique.

De même que parmi les enseignements cités plus haut sur le célibat, il y en a où l'on peut reconnaître une polémique voulue contre les doctrines fondées sur Math. xix, v. 12 et suiv., nous trouvons à une époque ultérieure une histoire dirigée contre Math. V, v. 29 : Mohammed b. Sirîn (l'un de ceux qui sont dits « Successeurs », mort en 110) racontait qu'une bête sauvage faisait des ravages dans les rues de la ville où il demeurait et menaçait d'une mort certaine quiconque s'approchait d'elle. Survint un homme qui n'avait qu'un œil; il s'offrit pour combattre la bête furieuse. A peine l'eut-il approchée qu'elle baissa la tête devant lui, en sorte qu'il put la tuer. Interrogé sur son passé, l'homme à l'œil unique raconta qu'il n'avait, durant toute sa vie, succombé qu'une seule fois au péché, et cela par la faute de son œil; alors il avait pris une flèche et avait chassé de son orbite cet œil médiateur du péché. L'imam A*h*med b. *H*anbal, l'un des docteurs les plus rigoristes de l'Islam, accompagne cet épisode de l'observation suivante : « Une pareille conduite était peut-être permise sous la loi des Israélites ou chez ceux qui ont été avant nous (les Chrétiens); mais notre loi ne permet pas de s'arracher un œil qui a contemplé des choses défendues; nous enseignons qu'il faut bien plutôt implorer le pardon de Dieu et éviter le péché dans la suite[2].

1) *Ibn Hagar*, IV, p. 245; voir aussi le passage caractéristique de la p. 324.

2) *Al-Damiri*, I, p. 395, citation faite d'après le recueil de traditions d'A*h*mad b. *H*anbal et d'Al-Bejha*k*î. La légende mohamétane illustre la même idée par l'histoire d'un pieux habitant de Médine, de la première moitié du IIe siècle. Jûsuf b. Jûnus ibn *H*imâs ayant, un jour, jeté un regard de convoitise sur une femme, pria Dieu de le délivrer de la vue. Dieu exauça ses prières, mais sur les instances du malheureux, il lui rendit le sens dont il l'avait privé. *Al-Zurkâni* à propos de Muwa*tt*a' IV, p. 64.

III

La philosophie mohamétane a mis la morale de l'Islam, par rapport à celles du judaïsme et du christianisme, dans une relation qui a été inspirée par la doctrine aristotélicienne de la μεσότης et qui a été fort ingénieusement rattachée à certains passages du Coran tels que II. v. 137; XVI. v. 92; XLI. v. 8; LXXII. v. 4; XCVIII. v. 4. On y constate le même phénomène que dans la philosophie juive qui a puisé aux mêmes sources; ici comme là, les philosophes ont fait passer dans leurs doctrines morales le principe directeur de l'éthique aristotélicienne et ils en ont déjà voulu trouver l'expression dans les textes de la bible ou dans les enseignements rabbiniques [1], savoir la doctrine de l'*aurea media*, le degré, agréable à Dieu, de religion théorique, dans la foi, et de religion effective, dans les pratiques et les abstinences de la vie, le juste milieu entre le spiritualisme désordonné et le sensualisme extrême dans la définition de Dieu, entre le sentimentalisme exagéré et la froide insensibilité, entre le dévouement illimité et l'égoïsme sans scrupules, entre la soif déréglée de jouissances et le renoncement poussé jusqu'à la torture de soi-même, entre le sentiment brutal de son droit et l'esprit de conciliation poussé jusqu'au renoncement complet. Cette route royale du juste milieu (assimilée au *t*arî*k* musta*k*îm de la Fâti*h*a), voilà ce que l'Islam aurait réalisé. Il aurait combiné ainsi dans une synthèse supérieure les tendances extrêmes et opposées du judaïsme et du christianisme et leur aurait donné leur expression parfaite. Nous rencontrons déjà l'écho de ce principe chez Mâlik b. Anas, du moins si nous suivons l'interprétation usuelle du texte. Il rapporte à 'Abdallâh b. 'Abbâs la thèse d'après laquelle le maintien de soi-même dans le juste milieu (al-*k*as*d*), le bon sens et la dignité dans la conduite sont un vingt-cinquième de la prophétie [2]. On a fait remonter jusqu'à ce même Ibn 'Abbâs une sentence d'Omar qui recommande d'observer ce *k*as*d* ou juste milieu dans

1) Voir les développements sur ce point dans Rosin, *Die Ethik des Maimonides* (Breslau, 1876), p. 12, n. 1; p. 14, n. 3: 35, n. 2; 28, et surtout p. 79-82, où l'on trouve les passages correspondants d'Aristote en grande abondance. Voyez encore le *Malmad hat talmidim* de Jacob Antoli, éd. Lyk, 1866, en plusieurs endroits, spécialement p. 98 et suiv., 146, etc.

2) *Al-Muwatta'* IV, p. 177.

l'application des forces corporelles, parce qu'il préserve mieux que tout le reste des excès (saraf)[1]. Si nous ne consentons pas à reconnaître dans ce précepte l'application consciente d'un principe de l'éthique, nous en trouvons une moins contestable chez l'ancien Mu'tazilite Al-Gâhiz (mort en 255), d'où l'on peut conclure que, dès cette époque, la théologie s'était emparée du sujet : « Tout ce qui dépasse la juste mesure est défendu... la religion de Dieu sanctionne la conduite de celui qui ne fait ni trop peu ni trop de bien (bejn almuksir w-al-gâli[2]). »

L'Éthique indépendante de la théologie, chez les Mohamétans, a pris, en continuation de la conception aristotélicienne, la doctrine du « milieu » comme point de départ de ses spéculations et elle a défini chaque vertu comme une moyenne entre deux extrêmes (atrâf). Ceux-ci ne sont que radâ'il, c'est-à-dire des vices. Dans le manuel de morale d'*Ibn Maskawejhi* (mort en 421), il est facile de constater l'application pratique de ce principe[3]. La même règle domine la vie morale aux yeux de son contemporain *Ibn Sînâ*[4]. Nul cependant, parmi les théologiens mohamétans, n'a développé ce système d'une façon plus étendue et plus régulière ni insisté davantage sur ce qu'il a de caractéristique pour l'Islam à l'égard des autres religions, que le grand exégète et dogmaticien *Fachr al-dîn al-Râzî*. Lui-même semble avoir considéré cette partie de son œuvre comme son principal mérite théologique. Il termine un passage de son grand ouvrage (à propos de Sur. XVI. v. 92) où il a poursuivi le principe jusque dans ses dernières conséquences, en s'écriant : « Voilà où m'ont conduit mon intelligence et mon cœur pour l'explication de ces paroles du Coran. Si c'est la vérité, c'est une inspiration du Tout-Miséricordieux. Est-ce inexact ? qu'on y voie une inspiration de Satan à laquelle ni Dieu ni son Envoyé n'ont aucune part. Gloire soit à Dieu qui nous a distingué par une pareille grâce ! »

On ferait un volume fort présentable de tous les passages de son grand commentaire sur le Coran qui sont consacrés à cette théorie

1) Jâkût al-Musta'simî, *Asrâr al-hukamâ'* (Stamboul, 1300; p. 89, 8).
2) *Kitâb al-bajân*, fol. 34a (Manuscr. de Saint-Pétersbourg).
3) *Tahdîb al-achlâk* (Le Caire, édition sur les marges de l'éd. de Al Tabarsi, 1303), p. 26 et suiv. Consulter au sujet de cet ouvrage Sprenger, dans *Zeitschr. der D. morgenl. Gesells.*, XIII, p. 540.
4) *Al-Shahrastânî*, d. 392, 3.

sur la situation respective de l'Islam et des autres religions[1], théorie qui s'est implantée après lui dans la théologie mohamétane vulgaire[2]. Son œuvre, toutefois, a consisté à approfondir l'application à l'Islam des principes de l'Éthique aristotélicienne et à les appuyer par l'exégèse du Coran ; car l'introduction même de la doctrine d'Aristote dans l'Islam semble devoir être rapportée à des temps plus reculés. On la prête, par exemple, à Al-Hasan al-Basri. Un Bédouin s'étant adressé à ce dernier pour le prier de lui enseigner une religion qui « ne rapetisse ni n'exagère, » Hasan lui répondit : « Tu as désiré ce qui convient ; car les meilleures de toutes choses, ce sont les choses moyennes (chejr al umûr ausâtuhâ)[3]. Cette réponse est devenue un proverbe arabe[4] et en même temps la théologie s'en est emparée et en a fait un principe de ses spéculations morales.

Dr I. GOLDZIHER.

1) Les principaux passages sont : *Mafâtîh*, II, p. 9; 149; 334; V, p. 509 et suiv.; VII, p. 369; VIII, p. 319, 645. Ibn Arabshah (*Fâkihat al-chulafâ*, p. 224) mentionne avec éloges le tafsîr kabîr de *Fachr al-din al-Râzi* (p. 225, 8) et semble avoir suivi son enseignement en insistant sur ce même caractère propre à l'Islam.

2) Cfr. *Al-Bejdâwi*, I, p. 117, 9.

3) Il est vrai que cette même proposition et ce même principe du juste milieu sont encore attribués à un contemporain plus âgé de Hasan, *Mutarrif b. 'Abdallâh* (mort en 95). Cfr. *Al-'Ikd*, I. p. 250, *Al-Muwasshâ*, éd. Brünnow, p. 27, où l'on a recueilli un grand nombre de textes se rapportant à ce sujet.

4) *Al-Mejdâni*, I, p. 214. Cfr. Landberg, *Proverbes et Dictons*, I, p. XI. Snouck Hurgronje, *Mekkanische Sprichwörter und Redensarten*, p. 5.

REVUE DES LIVRES

Ch. Ploix. **La Nature des Dieux, étude de mythologie gréco-latine.** — 1 vol. in-8°, Paris, Vieweg, 1888.

Quand on a lu, l'un après l'autre, les ouvrages si profonds et si séduisants où des savants de la valeur d'Ottfried Müller, d'Ad. Kuhn, de Max Muller, de L. W. Schwartz, d'Herbert Spencer, etc., démontrent avec une égale conviction et je dirai presque avec une égale plausibilité, que les mêmes divinités antiques représentent — suivant la thèse de chaque auteur — soit le soleil, soit l'aurore, soit la foudre, soit des particularités historiques ou des hommes déifiés, on a le droit de se sentir un peu perplexe entre ces conclusions contradictoires, et plus d'un est tenté, avec M. Andrew Lang, de dénoncer les sciences mythologiques comme une vaste mystification, en tant qu'elles cherchent systématiquement dans les mythes autre chose que des histoires de sauvages ou des contes de bonnes femmes.

L'ouvrage de M. Ploix, à raison même de l'érudition et du talent qui s'y révèlent, n'est guère fait pour guérir ce scepticisme. Cette fois, c'est le crépuscule qui va nous fournir l'étoffe générale des dieux. Il ne s'agit plus même de l'aurore aux doigts de rose, mais du *petit jour*, cette « clarté pâle et blanchâtre qui précède l'aurore et reparaît à la tombée de la nuit ».

Passant en revue les principales divinités de l'antiquité classique, l'auteur s'efforce d'établir la nature crépusculaire de tous les personnages divins ou semi-divins, mâles ou femelles, qui ont joué un rôle dans l'Olympe grec et dans le Panthéon latin, — à l'exception de la triade Zeus-Poséidon-Hadès et de leurs équivalents latins, dans lesquels M. Ploix consent à voir différents aspects du ciel.

Crépusculaires, cela va sans dire, les Dioscures, Hermès et toutes les divinités auxquelles d'autres mythologues avaient déjà antérieurement prêté ce caractère.

Crépusculaires également, toutes les divinités, incertaines ou abstraites, que ni les anciens ni les modernes ne savent plus à quel phénomène rapporter et qui, par suite, se prêtent avec une extrême complaisance aux interprétations les plus diverses : Janus, Juventas, Saturne, Ops, Faunus et Fauna, la Dea Dia et la Bona Dea, Bellone, Summanus, Picus, Harmonia, Dyonisos, Kronos, etc., sans compter la foule des héros et des demi-dieux.

Crépusculaires, les divinités qui se rattachent incontestablement à des manifestations lumineuses, mais dont la nature exacte est trop difficile à préciser pour ne pas laisser le champ libre aux conjectures : Athèna, Hèra, Arès, Éros, Sémèlè, Képhalos, etc.

Crépusculaire, même la brûlante Aphrodite, radieuse personnification de la beauté triomphante et de la nature féconde !

Crépusculaires, Dèmèter et Perséphonè, dont le mythe est cependant si clair que les anciens ne s'y étaient pas trompés, malgré sa complication apparente. D'après M. Ploix, Dèmèter serait, non la déesse de la terre, mais le crépuscule du matin, parce qu'elle préside au renouvellement printanier de l'année assimilé à l'aube et Perséphonè serait, non la personnification de l'épi qui germe dans le sol, mais du crépuscule du soir, enlevé par Hadès « comme la dernière lueur du jour qui s'enfonce dans la nuit et disparaît dans le pays des morts ».

Crépusculaires, Vesta qui, avant de devenir la flamme dans toute sa pureté, aurait personnifié la lumière naissante du jour, malgré l'attestation d'Ovide : *Nec tu aliud Vestam quam vivam intellige flammam* — Vulcain, le divin forgeron qui, avant de présider au feu artificiel, aurait représenté, non le feu des volcans, ni le feu de l'éclair, mais le crépuscule du matin ou peut-être, à en juger par sa laideur traditionnelle, le crépuscule du soir ; — Prométhée, dont l'auteur veut bien reconnaître la parenté étymologique avec le pramantha védique, mais dans lequel il voit néanmoins le crépuscule du matin, comme il croit reconnaître dans Épiméthée, le crépuscule du soir. A ses yeux, l'aigle qui dévore le foie chaque jour renaissant de Prométhée, « représente incontestablement la nuit qui chaque jour dévore la lumière ».

Crépusculaire, Artémis qui, à l'instar des autres déesses lunaires, aurait été erronément assimilée à la lune... parce que la pâle lumière de cet astre ressemble à la clarté naissante du jour !

Crépusculaire enfin, l'éblouissant Apollon qui, au dire de M. Ploix lui-même, représente « la lumière pure et sereine dans tout son éclat. » Il n'est pas jusqu'au mythe des migrations du dieu pendant la mauvaise saison que l'auteur ne trouve moyen de mettre à l'actif du crépuscule. De même, si Apollon est la divinité qui guérit et qui tue, ce double caractère correspond aux deux crépuscules. M. Ploix se refuse à voir des rayons dans les flèches du céleste archer, que redoutent même les dieux, et il conteste que les morts subites attribuées à ses vengeances puissent être des insolations « bien rares dans le bassin de la Méditerranée. » — A la place de l'auteur, nous ne nous sentirions pas si rassuré et si jamais il nous prenait fantaisie d'aller en juger par nous-mêmes, toute notre confiance dans les dieux crépusculaires ne nous empêcherait pas de songer au sort de ce malheureux Ottfried Müller — un autre détracteur du dieu solaire — qui, s'étant rendu à Delphes pour établir qu'Apollon n'était pas le soleil, y périt d'une insolation.

Ce qu'il y a de plus grave, c'est que toutes ces démonstrations ne constituent

pas des fantaisies isolées et qu'il n'y a guère moyen d'en appeler, sur tel ou tel point, à M. Ploix mieux informé.

Notre auteur se trouve, en effet, enchaîné lui-même au lit de Procuste sur lequel il prétend coucher tous les dieux, par les exigences du système qu'il s'est formé sur l'origine des cultes.

Ce n'est pas que les prémisses de sa thèse ne soient, à notre avis, parfaitement fondées. Il estime que les Grecs et les Latins — comme probablement tous les autres peuples — ont commencé par l'adoration de la nature physique, c'est-à-dire par le culte direct des objets au milieu desquels ils se sentaient vivre et qu'ils investissaient d'une personnalité taillée en grand sur celle de l'homme.

A mesure qu'ils se familiarisèrent avec ces objets, qu'ils en reconnurent la nature inerte ou passive, ils cesssèrent de leur accorder un caractère de fétiches, pour n'y plus voir que des choses ou des êtres, soumis à l'action des lois naturelles.

Les fétiches terrestres, pierres, rochers, eaux, plantes, animaux, furent les premiers à se dépouiller de leurs pouvoirs divins. Les fétiches célestes, « trop loin pour que l'homme pût en discerner le caractère » reçurent plus longtemps des hommages religieux et, avant de s'effacer à leur tour, ils donnèrent naissance aux dieux. « L'homme des premiers temps décrit ce qui se passe sur le théâtre du ciel comme si des êtres animés étaient les acteurs du spectacle... Les fétiches célestes se distinguent donc des autres en ce qu'ils ont une histoire. Supposons maintenant que l'homme se familiarise avec les différents aspects du ciel, qu'il en reconnaisse la régularité et qu'il arrive à les regarder comme de simples faits physiques; que va-t-il se passer? Il cessera d'attacher la même importance à chacun de ces fétiches et il pourrait s'en débarrasser comme il s'est débarrassé des autres. Mais pourquoi cesserait-il de croire aux légendes que lui ont transmises ses ancêtres ? On lui a appris, par exemple, que Kronos a avalé ses enfants, qu'Héraclès a vaincu l'hydre de Lerne et le lion de Némée, qu'Apollon a donné la mort au serpent Python ; il a oublié le sens primitif de toutes ces histoires et de tous ces noms. Il sait seulement que ses ancêtres ont adoré Kronos, Héraclès, Apollon, qu'ils les ont invoqués dans des moments de détresse et qu'ils en ont été secourus ; il n'a aucun motif de ne plus croire à l'existence de ces êtres et il continuera à leur attribuer la direction du monde. Le souvenir de leur nature physique a disparu ; l'esprit humain a cependant besoin de se les représenter sous forme matérielle. Il leur avait attribué la pensée, le sentiment, l'activité ; postérieurement une observation prolongée lui avait appris que ces qualités qu'il avait d'abord supposées communes à tous les objets, étaient le privilège des animaux dont il était le plus noble représentant. Il crut donc les dêvas faits à son image et leur donna la forme humaine (pp. 50-51). »

Encore l'auteur ajoute-t-il que, parmi les fétiches célestes, ceux-là seuls ont

donné des divinités à la race aryenne, qui représentaient des phénomènes lumineux, témoin le nom même donné aux dieux : *Dêvas*, θέοι, *Dii, Tiwar*. Bien plus, parmi les phénomènes lumineux, ce ne sont ni le soleil ni la lune qui sont élevés ainsi au premier rang de l'adoration. La *lumière*, voilà le seul et véritable objet du culte, aussi bien dans le polythéisme que dans le fétichisme ; non pas bien entendu, la lumière conçue abstraitement, mais la lumière considérée dans son foyer par excellence : le ciel, la voûte céleste. En effet « quand l'homme soustrait un objet à l'action directe du soleil, pourvu que cet objet reste en communication directe avec un point quelconque du ciel, il ne cesse pas de le voir. D'ailleurs, il y a des jours privés de soleil ; ces jours sont moins éclatants, il est vrai, mais il n'en fait pas moins grand jour ; la calotte céleste n'a plus la même couleur ; c'est une autre enveloppe matérielle, qui est encore lumineuse. Enfin, on doit remarquer que, même dans les circonstances où le ciel est pur et dégagé de nuages, le jour commence à paraître avant que le soleil ne se montre à l'horizon et qu'il dure encore longtemps après que le soleil a disparu. »

C'est donc le Ciel qui deviendra la divinité principale, on pourrait même dire le dieu unique, si, considéré sous ses différents aspects, il n'avait donné naissance à autant de divinités distinctes. Nous aurons ainsi : le dieu des Aryas — Zeus pater — Jupiter — Dyaus pitar — qui figure le ciel azuré et lumineux par excellence, Poséidon-Neptune, qui personnifie le ciel nuageux et Hadès qui représente le ciel obscur, l'obscurité de la nuit, non l'obscurité infra-terrestre, et dès lors il ne restera plus, pour les autres dieux, que les deux crepuscules, c'est-à-dire le ciel sous les aspects qu'il revêt immédiatement avant et après le coucher du soleil. Ce ne sont là, toutefois, que des aspects passagers et limités du firmament ; aussi la domination de l'univers restera-t-elle partagée entre Zeus, Poséidon et Hadès. Par contre, les dieux crépusculaires seront seuls regardés comme purs, toujours beaux, à la fois les premiers-nés et les plus anciens des dieux, médiateurs entre les hommes et la divinite suprême, armés et invincibles, présidant aux portes et aux chemins, doubles (c'est-à-dire tantôt répartis par couples de jumeaux, tantôt munis d'un double visage, tantôt distingués par une double nature), présidant au commencement du jour, du mois et de l'année, aux naissances et aux inventions, donnant la santé et ressuscitant les morts, auteurs de toute législation, patrons des arts, des sciences et des lettres, premiers hommes, premiers rois, premiers ancêtres de leurs adorateurs. — L'auteur va jusqu'à ajouter (page 461) que « ces caractères du crépuscule qui se retrouvent chez tous les dieux, manquent complètement à Zeus-Jupiter qui personnifie le grand jour. »

Comment le phénomène des deux crépuscules a-t-il pu donner naissance à des divinités si nombreuses et si diverses ? M. Ploix fait observer que, sous son unité apparente, ce phénomène est suffisamment gradué pour avoir suscité un certain nombre d'appellations s'appliquant à ses diverses nuances, et ces appellations seront devenues des dieux distincts par l'oubli de leur significa-

tion originaire. En second lieu, les dieux ont reçu des épithètes qui, ayant été employées isolément pour les désigner, auront fini par être prises pour les noms de divinités nouvelles. Enfin, les différentes peuplades ont pu attacher au même phénomène des noms différents, et quand elles se sont agglomérées, ces noms auront été juxtaposés comme désignant autant de divinités. Il se sera ensuite opéré un travail de classification qui a réparti, un peu arbitrairement, entre tous ces dieux, les divers départements du gouvernement du monde ainsi que de la protection à accorder à ses habitants.

Il y a beaucoup de vrai dans les raisonnements de M. Ploix. Oui ! les dieux ont été, à l'origine, *surtout* des objets et des phénomènes personnifiés. Oui, les fétiches ont graduellement diminué d'importance et disparu en *quantité notable*, à mesure que l'homme s'est familiarisé avec la distinction de l'organique et de l'inorganique, de l'humanité et de l'animalité. Oui, les dieux sont, *pour la plupart*, des personnalités qui se sont détachées des anciens fétiches et qui leur ont survécu. Oui, ce sont des phénomènes célestes, et, parmi eux, les phénomènes lumineux qui ont fourni *la majorité* des grands dieux. — Toutes ces propositions, et bien d'autres encore, nous pouvons les admettre, à condition d'y éviter l'esprit de généralisation ou plutôt d'exclusivisme qui a égaré M. Ploix, comme il a égaré tous ses brillants devanciers.

Ne voit-on pas le fétichisme persister, à côté de son descendant, le polythéisme, pendant toute l'antiquité et même jusqu'à nos jours, dans les classes les moins éclairées de la société, — non-seulement le fétichisme qui personnifie les phénomènes célestes, mais encore celui qui attribue une âme aux objets terrestres les plus ordinaires, aux eaux, aux arbres, aux pierres ? L'auteur ne fait-il pas la partie belle aux partisans du néo-evhémérisme, en contestant que jamais les morts divinisés ne peuvent figurer parmi les grands dieux? Comment nier que des animaux n'aient eu les honneurs de l'apothéose, quand on relève, en Égypte, en Mésopotamie, dans l'Inde, chez les Incas et les Aztecs, la présence de nombreuses divinités encore revêtues d'une physionomie animale ou semi-bestiale et semi-humaine? Pourquoi, parmi les manifestations des forces naturelles, vouloir restreindre aux seuls phénomènes lumineux le privilège d'avoir peuplé les panthéons, quand nous retrouvons, même chez les peuples polythéistes les plus avancés, la vénération de la terre, des vents, des eaux, des divinités de certaines espèces, etc.? M. Ploix, dans la Préface, déclare que ses explications sur l'origine des dieux conviennent, non seulement à toutes les nations qui parlent une langue aryenne, mais encore aux autres races, « car la marche de l'intelligence humaine, sauf en ce qui concerne la rapidité, a dû être partout la même. ». Or, il n'est pas dans le monde une mythologie qui ne dépasse les limites de sa thèse.

Que dire encore de l'étrange campagne entreprise par le savant auteur pour démontrer que le soleil et la lune n'ont joué aucun rôle important dans les premières religions polythéistes? Il est vrai que c'est le seul moyen de faire la

place nette pour les divinités du crépuscule. A qui donc persuadera-t-il que nos ancêtres, — si barbares qu'il les suppose, — dès l'instant où ils cherchèrent la source de la lumière, ne la placèrent pas aussitôt dans les deux grands luminaires de l'espace? On peut, au contraire, se demander si le crépuscule a jamais exercé sur l'imagination humaine une impression suffisante pour éclipser l'effet produit par les teintes bien autrement saisissantes de l'aurore et surtout par la clarté éblouissante du soleil. Les sauvages ne s'amusent pas à étudier en artistes ou en poètes les nuances du ciel ; il est bien plus probable qu'ils se bornent à y voir des *moments* dans la vie du soleil, si même ils les distinguent, dans leur langage, du soleil levant et du soleil couchant.

Quelle est, du reste, la mythologie où le soleil et la lune ne sont pas directement personnifiés et divinisés, tout autant que le ciel et souvent avant lui? Même les Grecs et les Latins ont rangé parmi les dieux Hélios et Sol, Séléné et Luna. M. Ploix, à la vérité, s'en tire en déclarant que ceux-ci n'ont jamais compté parmi les grands dieux, et même que, s'ils ont été divinisés assez tard, c'est sans doute parce qu'on les aura confondus avec Apollon et Diane. Cependant Hélios nous est déjà présenté dans la littérature homérique comme un dieu qui voit et qui entend tout ; quant à Séléné, « à la belle chevelure », elle nous y est donnée pour la fille de Kronos. Soleil et Lune ont, dès cette époque, un char dont ils guident à travers le ciel les coursiers étincelants.

Il en est de même pour une autre divinité que l'auteur s'efforce de détrôner au profit de ses crépuscules : le feu. M. Ploix veut qu'à l'origine on ait exclusivement vénéré le feu pour ses propriétés lumineuses ; il aurait été tenu pour la lumière, le jour, le ciel lumineux descendu sur terre. Ni la mythologie du feu, ni le culte de la flamme ne semblent justifier cette prétérition de ses propriétés calorifiques. Cependant, même en supposant l'interprétation justifiée, serait-ce au crépuscule, comme le veut l'auteur, c'est-à-dire au *petit* jour, et non au grand jour, au soleil, ou du moins au ciel dans toute sa gloire, qu'on aurait assimilé le feu? En réalité, partout où des théologiens polythéistes ont proclamé l'identité substantielle du feu terrestre et du feu céleste, c'est au soleil ou à la foudre qu'ils ont rattaché la flamme du foyer domestique et de l'autel sacré.

Il ne nous est pas possible de suivre M. Ploix dans tous les détails de son argumentation, particulièrement là où il s'efforce d'expliquer la nature crépusculaire des dieux gréco-latins. Un exemple suffira pour montrer dans quel esprit il interprète le témoignage des anciens. On trouve fréquemment la qualité ou l'apparence de l'or attribuée aux armes, aux vêtements, à la physionomie même de certaines divinités ; quelquefois, mais plus rarement, c'est l'argent qui entre en scène. Dans ce dernier cas, M. Ploix ne manque pas d'y voir une attestation que la divinité est le crépuscule, car l'argent, c'est-à-dire le blanc, est la couleur de l'aube. S'il s'agit d'or, au contraire, alors le témoignage lui apparaît sans valeur.

Quand Apollon est appelé, dans les hymnes homériques, le dieu d'or, à la

chevelure d'or, etc., c'est que « l'or étant devenu le métal le plus précieux, ceux qui ont développé le mythe ont jugé convenable d'attribuer aux dieux des objets, attributs ou vêtements faits avec de l'or, sans se douter qu'ils altéraient ainsi leur essence primitive (p. 258) ». Au contraire des textes mettent-ils un arc d'argent entre les mains d'Apollon : ils ont dû être composés à l'époque où l'on comprenait encore le sens du mythe; « les textes où il est question de l'or *doivent être* les plus récents ».

Si Athèna est couverte d'une cuirasse d'or et tient une lampe d'or, c'est que « l'aube et l'aurore ont été *postérieurement* confondues ensemble » (p. 228). La même raison explique la couleur de l'or attribuée à Héra. Celle-ci s'appelait aussi λευκώλενος, la déesse aux bras blancs ; cette dernière qualification prouve que « le blanc est sa couleur *primitive* » (p. 244) — Si Artémis a un arc et un char d'or, c'est qu'elle a pu, à son tour, « être confondue avec l'aurore, qu passait pour la sœur d'Apollon » (p. 280). — Si l'or domine dans le costume d'Aphrodite, la raison en est que « la nature du métal a probablement été déterminée par le désir d'orner la déesse le plus heureusement possible » (p. 295).

Anacréon nomme Aphrodite la rose. — « Ces idées sont le produit de l'imagination des poètes plutôt qu'un souvenir légendaire. » — Mais Pindare l'appelle aussi « la déesse aux pieds d'argent ». — A la bonne heure ! Pindare est dans la saine tradition : « Nous rentrons ici dans les caractères que nous avons reconnus aux dieux lumineux et crépusculaires » (p. 295-296).

C'est avec ces procédés qu'on arrive à démontrer lumineusement que Napoléon n'a jamais existé et que M. Max Müller est une personnification du soleil !

S'en suit-il qu'il faille dénier toute valeur aux travaux de M. Ploix ? Pas plus qu'à la méthode dont il use et abuse. Il serait injuste de méconnaître la profondeur d'érudition et la vigueur d'analyse avec lesquelles il présente fréquemment sous un jour nouveau des sujets qu'on pouvait croire épuisés. Il insiste avec raison sur ce fait que les phénomènes lumineux, ou, à proprement parler, la lutte de la lumière et de l'obscurité, constituent le fond de la mythologie gréco-latine, et, dans le chapitre consacré aux idées cosmogoniques, il fait nettement ressortir, à l'instar de M. James Darmesteter, que la conception mythologique de la création peut souvent se ramener à la description d'une aurore placée à l'origine des temps. Son explication du mythe de Kronos est une des plus naturelles que nous ayons rencontrées : en faisant de Kronos le crépuscule qui mutile la nuit et qui est à son tour détrôné par le grand jour, elle rend compte du parallélisme qui se rencontre dans les rapports de Kronos avec Ouranos et de Zeus avec Kronos. S'en suit-il qu'il faille la tenir pour fondée ? — Ceci est une autre question.

De même, les arguments que M. Ploix fait valoir pour établir qu'Hermès est le crépuscule ont encore une fois ébranlé ma conviction que ce dieu représenterait le vent. Il est vrai que j'ai déjà changé plusieurs fois d'opinion à cet égard,

selon que je venais de lire Preller, Cox, Max Müller, Louis Ménard, C.-P. Tiele, etc. Peut-être même hésiterais-je à confesser ces tergiversations, si je ne m'y trouvais en si bonne compagnie. M. Ploix reproche, en effet, à M. P. Decharme, lui-même, d'avoir varié deux fois sur la question. « Cependant, ajoute-t-il, on est ici en présence de deux opinions contradictoires, et il faut opter entre les deux. » — M. Ploix en est-il bien sûr?

Les dieux, tels qu'ils nous apparaissent dans la plus ancienne poésie grecque, sont déjà suffisamment éloignés de leurs origines naturistes pour avoir englobé, dans leur légende respective, des traits originairement rattachés à d'autres divinités. Qui sait même si plus d'un Olympien, dont l'étymologie est aussi incertaine pour nous que pour leurs fidèles des temps classiques, n'est pas l'héritier direct de personnages qui représentaient des objets aussi distincts que le ciel et le soleil, la terre et la lune, l'eau et l'aurore, le vent et le crépuscule? Les mythes ne sont souvent que des images prises à la lettre, et les mêmes images s'appliquent aux phénomènes les plus divers. Allez donc, dans ces transmutations de mythes et ce chassé-croisé de dieux, faire la part qui revient à chacun, avec la précision que réclament M. Ploix et ses émules en œuvres de systématisation mythologique!

GOBLET D'ALVIELLA.

L. CARRAU. **La Philosophie religieuse en Angleterre depuis Locke jusqu'à nos jours.** — Paris, Alcan, 1888; 1 vol. in-8, VII et 296 pages.

Ce livre est un chapitre de l'Histoire de la pensée religieuse en Angleterre et, à ce titre, il rentre dans la sphère d'appréciation de cette *Revue*.

Il ne faut pas l'avoir longtemps feuilleté pour sympathiser avec l'auteur. La droiture, la simplicité, la modestie de l'écrivain gagnent vite la confiance du lecteur. S'il est vrai que l'indifférence est le signe irrécusable de la fin d'un amour, on ne peut pas dire que l'Angleterre en ait fini avec les préoccupations religieuses. L'arène n'est pas près d'être fermée et, à la vivacité des attaques comme à l'ardeur de la défense, on sent bien que l'intérêt pour ces questions n'est pas éteint. Cela tient, comme le remarque M. Carrau, à ce que l'esprit anglais n'est pas condamné à l'un de ces partis pris violents auxquels l'absolutisme religieux accule trop souvent les peuples qui sont placés sous sa discipline. S'il s'est rencontré dans l'Église anglicane des prélats pour aborder cette apologétique qui se plaît à humilier la raison, d'autres ont compris qu'en refusant à la raison toute compétence dans les choses divines on jouait la partie des irréligieux. Tandis qu'en France les Bossuet et les Fénelon n'avaient point d'héritiers, deux évêques anglais, Berkeley et Butler, effrayés des progrès de l'irréligion,

cherchèrent à ressusciter la foi en Dieu dans les âmes et tous deux s'efforcèrent d'enrôler la raison dans cette entreprise : Berkeley dont la renommée a repris de nos jours un nouvel éclat, auquel les penseurs les plus opposés rendent hommage, et Butler, presque inconnu en France et en Allemagne, mais très haut placé dans l'estime de ses compatriotes, qui ne craignent pas de le nommer après Pascal.

L'apôtre chez Berkeley inspire et produit le métaphysicien. *La philosophie*, selon lui, *n'a d'autre but que de rendre les hommes meilleurs* et il ne se lance dans la spéculation que pour dissiper certaines erreurs qui obscurcissent l'intelligence et enchaînent la volonté. Par exemple, il attaque hardiment cette matière-substance qui était devenue le château-fort de l'athéisme contemporain et que les progrès des sciences naturelles semblaient avoir intronisée sur les ruines de la théologie traditionnelle. Dans une étude de psychologie pleine de finesse, il démolit cette matière qui semble au regard superficiel la réalité la plus résistante; il montre que ce que nous saisissons n'est que le produit de notre esprit, et que cette matière de qui tout semble procéder n'a de crédit ni de rang qu'autant que notre esprit lui en donne. C'est ainsi qu'il rouvre la voie de la pensée vers Dieu, car avec cette matière-substance, avec son mécanisme fatal, les théories irréligieuses croyaient pouvoir tout expliquer.

Pour appuyer ce mouvement offensif, Berkeley dégage le vrai caractère du principe de causalité et il montre que les choses sensibles ne sauraient être causes ni d'elles-mêmes ni de rien, que l'activité véritable appartient aux esprits seuls et que les esprits seuls sont causes et moteurs. Mais, à donner trop à l'esprit humain, on courait risque de lui conférer la souveraineté universelle et d'élever le moi au rang et à la dignité de créateur. Ce n'est pas tout d'avoir prouvé la non-existence de la matière en soi; il faut maintenir la distinction entre l'âme et Dieu. La conscience nous révèle bien la part d'activité qui nous est propre et, par conséquent, les modifications dont nous sommes la cause; mais qui pourra dire où commence, où finit l'activité psychique proprement dite, ce qui nous appartient et ce qui revient à Dieu ? Là est le côté faible du système.

Butler est un penseur d'un vol moins hardi. Aussi a-t-on pu dire que ce n'était pas dans son cabinet d'étude, mais au milieu du monde et des conversations de salon qu'il avait appris à connaître le fort et le faible de l'argumentation des déistes. Matthew Arnold, qu'on s'étonne de ne pas voir citer dans le chapitre consacré à Butler, le compare à Turgot qui reprochait aux hommes de son temps et de son pays la légèreté avec laquelle ils traitaient les choses les plus importantes. Butler excelle dans cette observation morale que la fréquentation du monde aiguise et enrichit. On lui a fait l'honneur de comparer la méthode qu'il suit dans l'étude des questions morales, à la méthode de Newton qui lui a permis de jeter tant de lumières sur les problèmes de l'univers. Les *Six Sermons* sur les occasions publiques et le *Mandement* au clergé de Durham sont, de l'avis d'Arnold, bien supérieurs à l'*Analogie* qui passe dans le

gros public d'Angleterre pour son chef-d'œuvre. Tout en apportant beaucoup de finesse et de pénétration dans l'étude de l'être moral, Butler n'a pas osé s'aventurer dans la région vaste et obscure de la genèse des sentiments et des affections. Il commet souvent l'erreur de ces chimistes qui prenaient pour des corps simples et des éléments irréductibles des composés qu'une analyse plus rigoureuse n'avait pas de peine à réduire à leurs éléments constitutifs. Mais on se demande si les psychologues de l'école évolutionniste n'ont pas abusé de la puissance de transformation que possèdent certains éléments ou sentiments primitifs, et si Butler n'a pas été mieux inspiré par les faits en maintenant une différence essentielle entre l'égoïsme et l'altruisme. « L'optimisme superficiel se complaît, en Angleterre surtout, dans ce lieu commun paradoxal que le meilleur calcul de l'intérêt privé c'est de se vouer au bien public; et à l'en croire, la charité ne serait plus qu'un ragoût délicat de l'égoïsme. Mais une bienveillance qui n'aurait d'autre but que sa propre satisfaction n'irait pas loin et se lasserait vite; l'amour sacré du prochain a ses mécomptes, ses déchirements, ses désespoirs, comme les amours profanes, et pas plus qu'eux il ne garantit la paix et le bonheur à ses fidèles. » Comme l'homme est un être sensible, et qui n'est pas tous les jours assez désintéressé pour chercher le bien, le vrai, sans retour sur les conséquences de sa conduite, il est utile, ainsi raisonne Butler, de soutenir sa moralité branlante par le tableau de tout ce que l'homme ajoute à son bonheur en travaillant à celui de ses semblables. La morale du pourboire n'a jamais soulevé l'homme au-dessus de lui-même et l'héroïsme se puise à des sources plus pures et plus désintéressées. Il importe à la noblesse de notre nature comme à la solidité de la morale de soutenir que l'homme se porte au bien, au sacrifice, d'un mouvement plus spontané, plus généreux que le calcul auquel se livrent les esprits avisés qui cherchent à réaliser les plus gros bénéfices. Butler a bien saisi le caractère distinctif de la conscience, l'*autorité* qu'elle possède même alors qu'elle n'a pas le pouvoir; mais il n'a pas assez précisé la nature de ce principe qu'il n'élève guère au-dessus d'un principe de *réflexion*, d'une faculté d'approuver ou de désapprouver; et sans être l'esclave d'un empirisme utilitaire, il n'a pas demandé à la raison cet idéal, ce *doit être*, qui ne mendie pas son existence auprès des faits et qui assure à la conscience l'autorité d'une reine.

L'*Analogie* qui jouit auprès des théologiens anglais d'un si grand crédit et qui sert de manuel et de pierre de touche aux candidats à l'ordination, nous paraît un livre bien dépassé et bien artificiel. Les subtilités de ce raisonneur ne tardent pas à vous mettre en défiance; on sent trop bien qu'on est en présence d'un avocat qui cherche à rendre sa thèse plausible et qui ferme habilement les avenues par où pourraient se glisser des rayons de lumière indiscrète. L'*Analogie* veut prouver au lecteur qu'il doit embrasser la religion chrétienne, et la religion pour Butler n'est pas autre chose que le christianisme traditionnel de l'anglicanisme. Il ne récuse pas le témoignage de la raison et ne prétend pas lui inter-

dire la voix au conseil; mais il la sollicite, il l'incline plus qu'il ne l'écoute. On ne peut s'empêcher de se demander s'il ne se sert pas de fausses clés pour ouvrir les portes au lieu de chercher le mot, la solution qui ferait qu'elles s'ouvriraient d'elles-mêmes. Son désir de trouver dans la nature des analogies qui expliquent et justifient les phénomènes du monde moral, lui fait commettre d'étranges méprises. Ainsi, à l'appui du dogme qui voue tant d'âmes à la damnation, il ne trouve pas d'analogie plus convaincante que l'exemple de tant de graines, de germes de plantes et d'animaux qui périssent par milliers, sans paraître soupçonner la différence radicale qui sépare ces deux sélections.

Jaloux de conserver la permanence des lois morales dans la vie future, il ne s'aperçoit pas que l'expérience ne peut pas prouver la réalité du monde à venir comme elle démontre l'existence du monde extérieur et il reste ballotté entre Charybde et Scylla, exposé à voir sombrer la foi à la Providence si le mal, l'injustice, le désordre, sont trop nombreux, trop criants, ou à sacrifier la foi, l'attente d'une vie meilleure, si la vie de ce monde devient si harmonique qu'il n'y ait plus lieu à réparation. Il réussit bien à nous persuader que, s'il y a une vie future, les lois morales y commandent avec la même autorité; mais il est moins heureux quand il s'agit d'augmenter les probabilités que ce monde existe. Vouloir conclure de l'évanouissement à la persistance de la vie malgré la mort, et soutenir que la vie consciente peut bien continuer après la dissolution de l'organisme, puisqu'elle persiste après l'ablation de tel ou tel organe, c'est décidément se contenter à très bon marché.

M. Carrau nous signale les deux principes qui dominent toute la polémique du déisme anglais pendant le XVIII[e] siècle. D'abord « il y a un minimum de croyances religieuses fondées sur la raison, et tous les peuples de tous les temps les ont professées. » Il n'y a donc qu'à les dégager et à s'y tenir. Cette méthode était celle d'hommes de combat, qui manquaient de sens historique et de l'intelligence de ces phénomènes intérieurs qui sont la racine vivante des religions. En second lieu, ils ne précisent jamais ce qu'ils entendent par raison, et au fond ils la frappent de stérilité, car ils la réduisent à peu près à la seule fonction d'établir et d'appliquer le principe de contradiction. Avec cette arme, il est facile de démolir; mais on ne pénètre pas bien profondément dans l'âme humaine et on se condamne à ignorer ou à méconnaître tout un monde de sentiments et d'aspirations qui, pour être confus et mal ordonné, n'en est pas moins un sanctuaire où l'homme se plaît à habiter, parce qu'il y entend des voix qui le consolent et le ravissent.

M. Leslie Stephen, avec une sagacité pénétrante, a dévoilé un caractère du déisme anglais qui ne s'accorde guère avec ses prétentions d'inaugurer le siècle des lumières. Il l'accuse d'être une doctrine rétrograde et de nier le progrès, tant il est vrai que dans l'ardeur de la mêlée on ne distingue pas toujours très nettement la direction où l'on est emporté ! Dans leur impatience de mettre fin au règne de l'orthodoxie, les déistes anglais, comme Jean-Jacques Rousseau, s'en

vont chercher dans un passé lointain l'idéal auquel il faut ramener les religions et ils se rencontrent avec les orthodoxes qui placent à l'origine de l'histoire une révélation primitive dont les membres épars se retrouvent dans les diverses traditions populaires. Pour mieux frapper l'Église et son dogme, les déistes exaltent le sauvage qui est plus près de la nature et qui a mieux gardé les premières vérités que la fourberie des hommes a étouffées sous toute espèce d'inventions, de sorte que l'humanité, depuis cette époque, serait allée descendant de chute en chute. Ainsi les farouches démolisseurs de la dogmatique traditionnelle empruntent des armes à leurs ennemis et donnent un éclatant démenti à leur évangile de progrès. Ils connaissent fort mal le sauvage ou les peuples de l'Extrême-Orient et les transforment en sages, en mages pleins de sagesse et de vertu. Leurs adversaires n'étaient pas toujours plus logiques.

A propos de la polémique relative au miracle, M. Carrau montre tout ce qu'il y a d'insuffisant dans la manière dont ils essayaient d'en sauver le principe en le débarrassant d'une définition qui menaçait la constance de l'ordre établi. Au lieu de le présenter comme la suspension des lois naturelles, ils soutenaient qu'il est le produit d'une loi encore inconnue et, de cette façon, ils lui enlevaient son apparence d'insurrection contre l'ordre de l'univers. Mais, dans ce cas, remarque M. Carrau, « il n'a plus de valeur comme preuve d'une religion revélée. Il y faut des événements que la toute puissance produise directement, non seulement sans l'intermédiaire d'aucune loi naturelle, mais en contradiction irrécusable avec toutes les lois connues, et le dilemme subsiste : ou le fait n'est pas proprement miraculeux et alors il ne prouve rien, ou il est prétendu miraculeux, et alors il est impossible de prouver qu'il le soit. » Toute tentative d'établir par le miracle la vérité de la révélation, vient donc se briser contre l'argument de Hume. « Qu'y a-t-il de plus probable, ou que les témoins du miracle nous trompent (volontairement ou non), ou qu'un événement se soit produit en opposition formelle avec le cours de la nature tel que l'experience l'a toujours constaté ? »

Hume, Stuart Mill, Herbert Spencer, ne sont pas des restaurateurs de la foi religieuse; mais par l'attention qu'ils lui accordent, ils prouvent qu'elle n'est pas une quantité négligeable. Hume, dont la critique pénétrante, implacable, ruine tous les étais de la théologie, était-il au fond un sceptique? M. Compayré, et M. Carrau paraît partager cette opinion, assure qu'il gardait au fond du cœur la foi à l'existence de Dieu. Il serait alors de ces délicats, de ces amants jaloux de la vérité, qui ne peuvent pas se résigner à voir des affirmations qui leur sont chères suspendues à des toiles d'araignée et qui n'attendent pas que l'orage les ait déchirées pour leur refuser leur confiance. Mais si cette hypothèse était bien légitime, on devrait retrouver, ici ou là, dans l'œuvre de Hume, quelque tentative, une esquisse, une ébauche d'une reconstruction sur le roc. Il est vrai que la méthode expérimentale dont il reste le prisonnier, ne pouvait lui permettre d'échapper à l'enchaînement inévitable des effets et de trouver dans le sentiment

du devoir et de la responsabilité des lumières et des élans pour sortir du cercle fatal. Peut-être M. Carrau s'est-il trop borné à attaquer du dehors les systèmes de l'école sensualiste, au lieu de montrer comment le principe d'erreur, qu'ils cachent derrière leur fausse simplicité, finit par les dévorer et les décomposer. Les systèmes philosophiques comme les gouvernements ne succombent pas sous les coups des assaillants ; ils sont les victimes de leur propre principe qui devient un germe de dissolution quand il n'embrasse pas toute la réalité et qu'il n'est pas limité et pondéré par la part de vérité que d'autres systèmes portent dans leur sein.

Nous aurions encore beaucoup de bien à dire du livre substantiel de M. Carrau, là surtout où il aborde l'étude critique de l'agnosticisme contemporain. Mais nous ne pourrions aborder ce sujet sans dépasser les limites qui nous sont imposées par le caractère historique de cette revue. Bornons-nous donc, en finissant, à remercier le sage et consciencieux écrivain de l'excellente contribution qu'il a apportée à l'étude historique et philosophique des questions religieuses. Puisse notre littérature sérieuse s'enrichir de nombreux ouvrages comme celui-ci, qui instruisent et qui font beaucoup penser !

ERNEST FONTANÈS.

E. DE PRESSENSÉ. **Le Siècle Apostolique.** *Première période.* (Deuxième série d'une nouvelle édition entièrement refondue de l'*Histoire des trois premiers siecles de l'Église chrétienne.*) — Paris, Fischbacher, 1888; 1 vol. in-8, de LV et 413 p. — 7 fr. 50.

M. de Pressensé a remis sur le chantier son *Histoire des trois premiers siècles de l'Église chrétienne* et mène avec une vigoureuse ardeur la refonte de l'œuvre principale de son activité scientifique. L'année dernière il publiait le premier volume, *l'Ancien Monde et le Christianisme,* dont M. le comte Goblet d'Alviella a traité ici-même (t. XV, p. 203 et suiv.). Cette année il nous donne le second, intitulé *Le Siècle Apostolique. Première période*, qui complète l'introduction du sujet proprement dit et renferme les débuts de l'histoire ecclésiastique. Dans l'*Ancien Monde* l'auteur nous avait montré la préparation de l'œuvre de salut opérée par le Christ, en retraçant, dans un vaste tableau des religions antérieures au christianisme, les aspirations de l'humanité pécheresse vers le relèvement et la réconciliation avec Dieu. Dans le volume qui nous occupe actuellement, il décrit à grands traits la préparation directe de la rédemption par la révélation positive au sein du peuple d'Israël, il résume l'histoire du grand drame auquel aboutit l'histoire du monde, la première expansion du nouveau principe en Palestine et dans le monde grec, enfin la forme première du judéo-christianisme. L'ensei-

gnement de Paul et de Jean est réservé pour le troisième volume. Le second ne contient que l'histoire extérieure de la mission paulinienne.

La nouvelle édition que nous offre M. de Pressensé l'emporte de beaucoup sur les précédentes. Non seulement elle renferme une introduction de plus de cinquante pages dans laquelle l'auteur a résumé l'évolution de la science historique au cours des trente dernières années sur le terrain du christianisme apostolique; avec les larges synthèses de l'*Ancien Monde,* l'ouvrage a de plus gagné en ampleur et en grandeur de perspective autant qu'il a profité, dans le tableau du Judaïsme et dans la description du milieu où s'est écoulée la première enfance de l'Église, des nombreuses additions ou corrections que les travaux de la critique biblique et de l'histoire religieuse ont inspirées à l'auteur. Mais la méthode est restée la même et le point de vue auquel se place M. de Pressensé pour saisir l'histoire du siècle apostolique n'a pas varié. Cette histoire n'est pas, à ses yeux, de même nature que toute autre histoire et, par conséquent, il ne peut pas lui appliquer les mêmes règles que partout ailleurs, malgré son intention très sincère de ne point se départir des principes de la méthode critique.

M. de Pressensé étudie l'histoire, non pas simplement pour savoir ce qui s'est passé en réalité, mais pour y retrouver le plan de Dieu. Il n'y aurait à cela aucun mal s'il se représentait le plan de Dieu, *a posteriori*, d'après les résultats auxquels auraient abouti ses recherches historiques. Malheureusement c'est le contraire. Il se représente le plan de Dieu *a priori* et voit l'histoire à travers sa philosophie religieuse. C'est lui-même qui nous le dit, p. 2 : « L'histoire, pour qui croit en Dieu, réalise ses desseins au travers des fluctuations, des résistances de la liberté humaine toujours respectée sur une terre de douleur et de péché. Dirigée par un Dieu qui unit l'amour à la sainteté, *elle ne peut être* que la réalisation progressive d'une œuvre de relèvement et de salut, etc. » En d'autres termes, l'histoire ne peut être que l'illustration de la théologie de M. de Pressensé.

C'est contre cette méthode d'étudier l'histoire religieuse et particulièrement les origines de l'Église chrétienne que nous ne saurions trop nous élever, parce qu'elle vicie les meilleurs travaux. Faisons la philosophie de l'histoire religieuse ; l'historien qui ne sait pas faire ressortir le rapport des événements qu'il raconte avec d'autres faits d'une portée générale, qui ne sait pas leur assigner leur place dans le développement de la société humaine, celui qui se borne à l'analyse sans être capable de s'élever à la synthèse, ne remplit qu'une moitié de sa tâche et se prive, lui et ses lecteurs, de ce qui seul fait, à proprement parler, l'intérêt de l'histoire. Mais que notre philosophie soit fondée sur les résultats de nos études historiques au lieu que notre histoire soit le fruit de notre philosophie!

Comme le livre de M. de Pressensé témoigne d'une sérieuse connaissance des travaux critiques et de beaucoup de recherches personnelles, il nous paraît essentiel de nous expliquer clairement à ce sujet avec l'auteur plutôt que de le

chicaner sur les nombreux détails où nous ne sommes pas d'accord avec lui ou sur la désastreuse orthographe des noms étrangers qu'il cite. Dès l'introduction, nous le voyons consacrant la plus grande partie du paragraphe où il résume les travaux de la science allemande, à la discussion de la théologie de M. Ritschl, alors qu'un si grand nombre d'écrits historiques eussent mérité au moins une mention. A la page 2, nous lisons que le judaïsme se distingue du paganisme, pris dans son ensemble, en ce qu'il « a seul été honoré de révélations divines positives ». Est-ce là une affirmation historique ou dogmatique? Il ne manque pas d'autres religions, en effet, qui prétendent avoir été favorisées de révélations divines positives. A la p. 163 nous lisons, à propos de la comparution de Pierre et de Jean devant le sanhédrin : « Pierre et Jean invoquent contre l'autorité du tribunal inique l'autorité de Dieu et son commandement précis. Jugez vous-mêmes, s'écrient-ils, s'il ne vaut pas mieux obéir à Dieu qu'aux hommes. Socrate avait prononcé la même parole devant les juges d'Athènes. Nous l'admirons dans la bouche du grand philosophe, mais quelle force plus grande n'a-t-elle pas sur les lèvres de ceux qui ont, pour les guider, non pas seulement les aspirations d'un noble cœur personnifiées dans un bon génie, mais les lumières d'une révélation »? Est-ce l'historien ou le théologien qui tient ce langage? A la page 313, nous apprenons que Justin, parlant de démons chassés par le nom de Jésus, est victime d'une superstition du second siècle, mais à la page 312, les miracles faits par Paul au nom de Jésus-Christ sont des faits historiques. Il n'est pas possible de professer plus naïvement que l'on a deux poids et deux mesures pour les mêmes événements, suivant qu'ils se produisent dans le cercle apostolique ou ailleurs.

La franchise et la sincérité de l'auteur sont entières. Il n'y a là aucun calcul, et parfois même la contradiction entre ses affirmations générales et leur développement historique éclate d'une façon étonnante. Ainsi M. de Pressensé dit de la prophétie proprement dite qu'elle ne fait pas autre chose que mettre en pleine lumière cette grande espérance du Messie qui est l'âme même de la religion d'Israël (p. 44); mais quand nous cherchons, dans les pages suivantes, quelque chose de positif ou de précis pour étayer cette proposition capitale, nous ne trouvons rien que des développements oratoires ou des interprétations dignes d'exégètes alexandrins. Le silence de la première christologie judéo-chrétienne sur la divinité du Christ et sur l'œuvre éternelle du Fils, l'absence de textes qui trahissent dans la première Église l'adoration du Christ, sont embarrassants pour la thèse de l'auteur. Il s'en tire par cette figure de rhétorique : « l'adoration était au fond de son cœur, car l'aimer comme elle l'aimait, c'était déjà l'adorer » (p. 399).

Il en est de même des concessions que fait l'auteur à l'école critique lorsqu'il s'agit des sources de son récit. M. de Pressensé reconnaît que l'on ne saurait plus voir dans le Pentateuque l'œuvre de Moïse, et il le déclare sans réticence. Mais quand il étudie « les quatre grandes institutions de l'économie préparatiore

au sein du judaïsme », le sacrifice, le sacerdoce, le temple et le sabbat, il ne tient plus aucun compte de cette origine complexe du Pentateuque et cite indistinctement tous les passages des cinq premiers livres de l'Ancien Testament pour faire ressortir le caractère de ces institutions. M. de Pressensé reconnaît que nos deux premiers évangiles sont la refonte de deux écrits primitifs, un recueil de discours qui se retrouve dans notre évangile de Matthieu et un recueil de récits dans notre évangile de Marc (p. 345). Nous n'avons pas d'objection à cette thèse; mais pourquoi ne plus en tenir compte dans la suite et ne faire aucune différence entre la valeur historique d'un témoignage appartenant à ces documents primitifs et celle d'un témoignage qui provient des rédacteurs postérieurs? Comment, par exemple, citer de pair avec des passages ayant quelque autorité un texte comme Math. XXVIII 19 (p. 347)?

Le point de vue de l'auteur, tel qu'il l'exprime dans son introduction (p. LI), c'est que l'Église apostolique est le grand témoin du Christ par les manifestations de sa foi, mais qu'il y a eu développement au sein de cette Église qui, sous l'inspiration toute particulière de l'esprit divin, a puisé au contact avec le monde païen ou juif une compréhension toujours plus adéquate de la personne et de l'œuvre de son divin fondateur. M. de Pressensé a renoncé à l'ancien cliché de l'Église apostolique une, sainte, ayant eu dès le début la pleine connaissance du christianisme accompli. La société des premiers chrétiens, telle qu'il nous la décrit est une société vivante; il rappelle sans cesse que c'est à travers les épreuves et par les expériences de la vie morale qu'elle s'est développée et perfectionnée. Mais il ne peut pas se résoudre à y reconnaître des oppositions violentes ou des erreurs positives. Ainsi un lecteur inexpérimenté en ces matières, qui lirait attentivement le livre tout entier, ne saurait certainement pas que la doctrine fondamentale, l'espérance essentielle, le noyau même de la foi chez les premiers judéo-chrétiens fut la croyance à la parousie, au retour prochain du Messie glorifié. L'auteur la mentionne sans doute, à plusieurs reprises même, mais en passant et sans y accorder la moindre importance. Il glisse sur l'élément essentiel de son histoire sans lequel il est impossible de la comprendre.

Il en est de même du conflit entre le paulinisme et le judéo-christianisme. Peut-être le troisième volume, qui contiendra l'enseignement de Paul, fera-t-il mieux ressortir l'antithèse entre le christianisme universaliste de Paul et le christianisme judaïsant de l'Église de Jérusalem. Nous en doutons cependant. M. de Pressensé ne veut voir que des nuances là où il y a un conflit irréductible, et comme il est chrétien universaliste, comme il tient pour Paul contre les judaïsants, il voit les premiers chrétiens de Jérusalem sous des couleurs presque universalistes. Il allègue, il est vrai, et à fort bon droit, que l'on est bien revenu des exagérations de l'école de Baur sur le développement de cette lutte entre pauliniens et judaïsants, et que la critique ne refuse plus toute valeur historique au livre des *Actes*. Mais ce n'est pas pour retomber dans l'extrême

contraire, pour admettre d'emblée et sans aucun examen tous les récits de ce document de valeur très inégale, ni pour effacer de l'histoire le parti judaïsant de la communauté de Jérusalem. Nous avouons qu'il nous est absolument impossible de comprendre comment on peut tirer de la description de Jacques, le frère du Seigneur, par Hégésippe, la conclusion que ce personnage, le plus influent de la communauté hiérosolymite, a dégagé la loi de liberté de la loi de la lettre (p. 216 à 218), ni comment on peut admettre un seul instant que l'auteur de notre épître de Jacques, tout émancipée du légalisme juif et toute pénétrée de l'esprit évangélique, soit ce rigoriste qui, même d'après le livre des *Actes*, ne consent à admettre les gentils que comme prosélytes de la porte.

En persistant à placer la première épître de Pierre, celle de Jacques et l'Épître aux Hébreux avant la destruction de Jérusalem, M. de Pressensé se prive de la seule explication plausible de la grande transformation, qui se produisit au sein du judéo-christianisme, et qui rapprocha ses meilleurs adhérents de l'universalisme paulinien, — et jusqu'à certain point, dirais-je volontiers, de l'universalisme judéo-alexandrin. Ce fut le formidable échec de l'an 70 qui brisa, pour toujours, la puissance du particularisme juif au sein du christianisme. Les germes du légalisme et du sacerdotalisme subsistèrent, entretenus et développés par toute une partie de l'Ancien Testament; mais la nouvelle alliance se substitua définitivement à l'ancienne, l'Israël selon l'esprit prit la place de l'Israël selon la chair, et la lutte entre judaïsants et universalistes se transforma, sauf dans quelques coins isolés, en lutte entre l'esprit ecclésiastique naissant et les tendances individualistes du paulinisme, penchant de plus en plus vers le gnosticisme.

Si nous ne sommes pas d'accord avec M. de Pressensé sur la méthode ni sur la conception générale du judéo-christianisme, nous n'aurions pas moins d'objections à lui présenter sur beaucoup de points de détail. Pourquoi parler du « judaïsme de la décadence », pour désigner le judaïsme qui produisit à la fois les Hillel et les Philon? Comment soutenir sérieusement que Jésus naquit à à Bethléem, de la famille de David? Où M. de Pressensé a-t-il vu que les anciens à Jérusalem fussent élus par l'assemblée entière des fidèles? Est-il exact de prétendre que la situation de l'empire romain opposait des obstacles inouïs à la prédication chrétienne? Le contraire serait bien plus facile à établir par des témoignages positifs. Mais une semblable discussion de détails nous entraînerait trop loin.

Il ne nous reste plus qu'à rendre pleine justice à la forme entraînante du récit. L'ouvrage se lit facilement d'un bout à l'autre; il est pénétré de ce souffle généreux, qui distingue tous les écrits de M. de Pressensé. On y sent un tour oratoire, où l'on reconnaît le prédicateur éloquent, et cette sympathie profonde pour le sujet traité, sans laquelle on ne peut guère comprendre les manifestations de la vie religieuse.

JEAN RÉVILLE.

GÉDEON CHASTAND. **L'Apôtre Jean et le IVe Évangile.** Étude de critique et d'histoire. — Paris, Fischbacher, 1888; in-12 de 351 p.

Le problème johannique demeure certainement le plus obscur de tous ceux que l'étude critique du Nouveau Testament et du siècle apostolique a soulevés de nos jours. Car, après avoir démontré que le quatrième évangile est un produit de la première spéculation chrétienne, qui ne peut être considéré ni comme le témoignage d'un apôtre, ni comme un document historique sur la vie et l'enseignement de Jésus, c'est-à-dire après avoir accompli la partie négative de sa tâche, la critique biblique doit encore expliquer l'origine de cet écrit merveilleux, retrouver la source des quelques renseignements historiques dont il est porteur, et rendre compte de la tradition qui attribue à l'apôtre Jean la paternité de l'évangile et une longue activité en Asie-Mineure. Or, il est incontestable qu'elle n'a guère réussi jusqu'à présent à dissiper les ténèbres qui enveloppent ce côté de la première histoire chrétienne.

La discussion reste donc ouverte et, certes, elle ne chôme pas. Les partisans de l'historicité et de l'origine apostolique du quatrième évangile en profitent, pour reprendre avec une nouvelle ardeur la défense de la thèse qui leur est chère. M. le pasteur Gédéon Chastand est de ceux-là. Il vient d'enrichir la littérature théologique française d'un livre où elle est traitée sous toutes ses faces et qui, tout impropre qu'il soit à convaincre les esprits critiques, constitue l'un des exposés les plus complets que nous ayons en français sur la question johannique. Il résume d'abord l'état actuel des recherches scientifiques, passant en revue les travaux des adversaires, des défenseurs et des partisans du juste milieu. Sous cette dernière rubrique, il range les historiens qui distinguent dans le quatrième évangile des renseignements historiques mêlés à des éléments philosophiques, soit qu'ils admettent un remaniement de l'œuvre apostolique primitive par un rédacteur ultérieur, soit que, niant la rédaction johannique, ils reconnaissent néanmoins le caractère historique d'une partie de la tradition utilisée par l'auteur inconnu de l'évangile. Abordant à son tour la solution du problème, M. Chastand étudie d'abord les témoignages en faveur de l'existence et de l'origine apostolique du quatrième évangile chez les auteurs chrétiens du second siècle. Il n'en trouve de positifs que chez Irénée. Chez Justin il signale des citations sans nom d'auteur, cela va sans dire; dans les épîtres d'Ignace, sous leur forme syriaque, il observe des réminiscences et des analogies d'idées; dans les fragments de Papias quelques expressions qui semblent déceler la connaissance de l'évangile. Mais il n'y a aucune trace positive de cet évangile dans l'épître de Polycarpe ni dans le *Pasteur* d'Hermas, ni dans la première épître de Clément Romain, ni dans celle de Barnabas. Ces deux dernières, il est vrai, sont considérées par M. *Ch.* comme antérieures à l'évangile; on ne saurait donc s'étonner de ne pas y trouver de citation. L'enquête est plus fructueuse chez les gnostiques; non seulement l'école de Valentin, mais Basilide

lui-même, à l'époque d'Adrien, semble avoir connu le quatrième évangile. Enfin celui-ci porte avec lui sa meilleure et sa plus antique garantie, le XXIe chapitre, qui n'appartient pas au corps même de l'ouvrage et qui n'est autre, d'après M. Chastand, qu'un appendice ajouté par l'apôtre André à l'œuvre de son collègue.

Voilà pour les preuves externes. On voit que c'est assez maigre. Et cependant plusieurs des témoignages allégués sont des plus contestables. La seconde partie du livre a pour but d'établir l'historicité et l'authenticité du quatrième évangile, en se fondant sur la nature même de l'ouvrage. Quelle est son origine? Ce n'est pas une œuvre gnostique, ni judéo-alexandrine, ni anti-judaïque, comme l'ont soutenu divers critiques. Ce n'est pas davantage un écrit opposé aux évangiles synoptiques, comme l'affirme la critique négative. Mais, avant de développer cette partie essentielle de son argumentation, M. Chastand allège sa barque en jetant par-dessus bord les vv. 1 à 5 et 14-18 du prologue métaphysique, sous prétexte qu'il manque d'unité et qu'il doit par conséquent renfermer des additions étrangères. Débarrassé de ce qui le gênait, l'auteur nous montre que les récits du quatrième évangile, les miracles qu'il raconte, les personnages qu'il met en scène, les discours qu'il prête à Jésus sont différents de ce que nous rapporte la tradition des synoptiques, mais non contraires. Le quatrième évangile complète les autres, les rectifie, rapporte une partie de la tradition qu'ils avaient négligée; il parle de la personne du Christ, plus que de son œuvre, et de son enseignement aux Juifs instruits de Jérusalem ou dans le cercle intime des disciples, plutôt que de sa prédication populaire en Galilée. Il ne nous fait pas connaître un *autre* Christ et un *autre* évangile que les synoptiques; il nous présente *autrement* le même enseignement et le même Messie. Par conséquent il a au plus haut degré le caractère historique.

Il reste maintenant à découvrir l'auteur. Tel est le but de la troisième partie. Après avoir reconstitué le plan du quatrième évangile, M. Chastand montre que c'est une œuvre hébraïque, composée pour dégager des faits historiques l'esprit et la personne du Christ, destinée à un nombre restreint de lecteurs pagano-chrétiens d'Asie-Mineure à la fin du premier siècle de notre ère. Il est impossible de l'attribuer à un faussaire. L'auteur doit être un juif palestinien ; il se donne pour un disciple et un témoin du Christ; ce ne peut être que le disciple que Jésus aimait, c'est-à-dire l'apôtre Jean. Ce qu'il fallait démontrer.

La démonstration est-elle valable? Nous doutons fort qu'elle satisfasse ceux qui connaissent le sujet ou même simplement les lecteurs doués d'esprit critique. Il règne dans tout l'ouvrage un ton de polémique et des accents de plaidoyer qui mettent le lecteur en défiance. M. Chastand semble beaucoup moins préoccupé d'élucider un problème historique complexe dans le seul but de trouver la vérité que de pourfendre des adversaires. Il suppose trop souvent que leurs jugements ne sont inspirés que par le désir de ne pas compromettre la thèse qu'ils défendent (p. 9 pour Hilgenfeld, p. 13 pour Keim, p. 32 pour Ritschl,

p. 96 pour les Aloges et l'École de Tubingue. p. 293 pour ceux qui croient trouver dans le quatrième évangile un plan inspiré par la valeur symbolique des nombres 3 et 7, etc). En abordant l'étude du quatrième évangile il était « pleinement persuadé que ce livre ne pouvait provenir d'un disciple de Jésus » (Avant-Propos, p. 1). Pourquoi? nous ne le savons pas, et c'est grand dommage. L'auteur ne nous aurait-il fait cette confession que pour faire mieux ressortir la puissance des arguments devant lesquels sa conviction première s'est évanouie? Une pareille supposition serait sans doute téméraire. Bornons-nous donc à constater que M. Chastand est un converti et qu'il déploie dans la défense de sa foi nouvelle le zèle parfois intempestif qui distingue en général les néophytes.

Il a l'hypothèse facile. Les deux observations les plus originales de son livre sont l'attribution du XXIe chapitre à l'apôtre André et le rejet des vv. 1 à 5 et 14 à 18 du prologue. La première est justifiée par la simple observation que seul le frère de Pierre pouvait attacher de l'importance à des récits concernant exclusivement cet apôtre, et par l'allégation d'un passage du célèbre fragment de Muratori sur le Canon où nous apprenons qu'André reçut la révélation que Jean *devait* écrire en son propre nom ce que tous connaissaient, c'est-à-dire écrirait plus tard ce que tous connaissaient. D'où l'auteur conclut qu'André a écrit le chapitre XXI, en d'autres termes qu'il a vécu dans l'intimité de Jean, est parvenu comme lui jusqu'à un âge extrêmement avancé et a rendu, après la mort de l'apôtre, un témoignage précieux en faveur de l'authenticité du IVe Évangile. Quant à la mutilation du prologue, c'est plus simple encore. Il manque d'unité; il renferme une série de propositions écrites à bâtons rompus (!); il présente des contradictions; donc il renferme des éléments étrangers à l'ouvrage primitif. Et quelles sont ces contradictions? Au v. 4 la création est donnée comme l'œuvre du Logos, tandis qu'au v. 10 le monde a été fait par la Lumière. Or, lisez les vv. 10 et 11; vous y trouverez des pronoms masculins qui ne peuvent se rapporter qu'au Logos. D'ailleurs, aucune personne tant soit peu familiarisée avec la terminologie judéo-alexandrine ne consentira à opposer dans ce passage le Logos et la Lumière comme deux êtres distincts.

Dans la controverse et dans la discussion critique, M. Chastand commence en général par exposer la thèse de ses adversaires, mais dès qu'il l'a énoncée il la bat en brèche et oublie de mentionner les arguments qu'ils font valoir. Il attaque, mais ne discute pas. Il signale les passages de Justin et de Papias où il croit retrouver des réminiscences du quatrième évangile, mais il n'a pas un mot pour faire ressortir le contraste entre le grossier chiliasme de Papias et l'idéalisme du IVe évangéliste, ni pour rendre le lecteur attentif à ce fait étrange que le philosophe Justin, l'un des patrons de la doctrine chrétienne de Logos, ne se serve pas de l'enseignement autorisé de l'apôtre Jean. Il cite le passage d'Irénée, où Polycarpe est mentionné comme disciple de Jean, observe en passant que l'épître de Polycarpe ne renferme rien qui trahisse chez l'auteur la connaissance de l'évangile, et conclut son enquête (p. 104) en rangeant Poly-

carpe parmi ceux qui nous offrent un témoignage direct en faveur de l'évangile de Jean. Il conteste le fondement métaphysique du dualisme johannique qui est pour lui purement moral ; mais il se tait sur l'explication de ce dualisme moral qui ressort clairement de l'étude de la philosophie judéo-alexandrine. A propos des faits de l'histoire évangélique mentionnés par les synoptiques et omis par le quatrième évangéliste, tels que le baptême de Jésus, la tentation au désert, les guérisons de démoniaques, l'institution de la Cène, l'angoisse de Gethsémané, l'ascension et bien d'autres encore, il cite (p. 169 et suiv.) des passages d'où il croit pouvoir conclure que ces faits n'étaient pas inconnus à l'évangéliste ; mais il ne mentionne même pas l'argument de ses adversaires que ces faits sont omis parce qu'ils sont incompatibles avec la conception que l'évangéliste se fait du Christ. Il ne s'agissait pas de montrer qu'il les connaissait, mais d'expliquer pourquoi il se tait à leur sujet, quoique ce soient des faits d'une importance capitale dans l'histoire évangélique, et qui contribuent, au moins autant que les discours du cénacle, à faire connaître la personne même du Christ.

De même pour les miracles du IVe évangile, M. Chastand ne cache pas que l'école critique les considère comme des récits symboliques, mais il n'en donne pas la raison et consacre quatre pages à démontrer que, dans les synoptiques comme dans le quatrième évangile, les miracles de Jésus sont des signes de puissance, des σημεῖα, et non des prodiges, τέρατα (p. 212-217). C'est passer à côté de la question. Il est vraiment trop facile de répéter chaque fois que l'on vous signale une opposition entre le Christ des synoptiques et celui du IVe évangile : cela tient aux circonstances différentes dans lesquelles Jésus se trouve en Galilée et en Judée, comme si les synoptiques ne nous parlaient jamais de la prédication du Christ en Judée ou comme si le IVe évangile ne nous présentait pas un même Christ en Galilée et en Judée, et de conclure bravement, p. 285, en déclarant « qu'il est impossible de découvrir quelque opposition sur la personne du Christ et son enseignement entre les synoptiques et le IVe évangile. »

M. Chastand ne nous semble pas avoir compris le IVe évangile. Au lieu de prendre une à une les affirmations de l'école critique pour les démolir, il aurait beaucoup mieux fait d'entreprendre patiemment l'étude des écrits judéo-alexandrins et gnostiques, soit dans le Nouveau Testament, soit dans la littérature religieuse du temps. On ne peut pas pénétrer autrement dans l'intimité intellectuelle du quatrième évangéliste. Ce n'est pas tel ou tel passage de Philon ou des gnostiques qu'il faut lire ; ce sont leurs œuvres en entier. Alors seulement on se familiarise suffisamment avec ce que j'appellerai leur constitution intellectuelle, si différente de la nôtre. Alors seulement on comprend leur terminologie, leur conception de la vérité et de la réalité, leur dédain pour le fait positif et concret, la puissance de leur idéalisme. Si M. *Ch.* avait fait cette étude, il aurait mieux compris la thèse, d'ailleurs fausse, de Zöckler dans la ***Real-En-***

cyklopädie de Herzog et Plitt (XI, p. 648), qui dit que le Logos de Philon est simplement « endiathetos », tandis que celui du Nouveau Testament est essentiellement « prophorikos »; ce qui est inexact, puisque le Logos de Philon se manifeste constamment et que le Logos du IVe évangile, quand il est πρὸς τὸν θεὸν, est « endiathetos », le caractère essentiellement « prophorikos » du Logos dans le IVe évangile tenant à ce simple fait que l'ouvrage entier est consacré a décrire la plus éclatante manifestation extérieure du Logos. Il n'aurait pas dit que, d'après le système philonien, l'homme sur la terre ne peut avoir aucun rapport avec le κόσμος νοητὸς (p. 132), puisqu'il n'y a pour Philon de vie et de realité dans le monde que pour autant que le κόσμος νοητὸς s'imprime dans la matière. Il n'aurait pas dit, enfin, que Philon ne peut pas, comme le quatrième évangéliste, distinguer deux classes d'hommes (p. 133).

Nous ne prétendons pas que le IVe évangile soit une œuvre entièrement gnostique ou judéo-alexandrine. M. Chastand, toujours porté vers les thèses absolues, semble croire que les historiens qui assignent à cet évangile un caractère gnostique ou judéo-alexandrin, refusent toute originalité à l'auteur, et assimilent tout simplement sa doctrine à un système gnostique ou à la philosophie de Philon. C'est une erreur, au moins en ce qui concerne la plupart de ceux qui ont soutenu ces idées. Nous prétendons seulement qu'il ne faut pas considérer le IVe évangile comme un bloc erratique surgissant au milieu d'un terrain d'une composition absolument différente. Il faut le replacer dans le milieu où il est né; or, à la fin du premier siècle et pendant la première moitié du second siècle, quelle que soit la date précise que l'on assigne à sa composition, l'esprit qui règne dans la société juive et chrétienne d'Asie-Mineure et de Syrie est celui de la philosophie judéo-alexandrine et du gnosticisme de plus en plus répandu. Par conséquent il n'y a rien que de très naturel à réclamer que les interprètes du IVe évangile commencent par se familiariser avec la pensée judéo-alexandrine et gnostique avant d'entreprendre l'explication de cet écrit. S'ils suivent cette méthode, la seule qui soit vraiment scientifique, ils constatent bientôt que le IVe évangile suppose chez son auteur un état d'esprit, une méthode, une conception du monde, dont les grandes lignes sont les mêmes que chez les philosophes judéo-alexandrins. Son œuvre n'est pas un traité de philosophie ni un écrit purement dogmatique; c'est une traduction de la tradition évangélique à l'usage des hommes de lumière, des esprits supérieurs, capables de comprendre la vérité cachée sous les symboles de la réalité pour les âmes vulgaires. M. Chastand n'est pas si eloigné de cette conclusion, quand il écrit que « le quatrième évangéliste, dégageant des faits la doctrine, a composé une philosophie de l'histoire du Sauveur (p. 307). » Malheureusement tout son livre va à l'encontre de cette thèse en présentant comme histoire positive ce qui est philosophie de l'histoire, à peu près comme si un disciple de Hegel avait donné, comme histoire concrète de la société chrétienne, les synthèses abstraites du système hégélien appliqué à l'histoire.

La question de l'authenticité du IVe évangile, autour de laquelle on a mené tant de bruit, existe-t-elle à proprement parler? Le IVe évangile est un écrit anonyme, qui ne se donne pas pour l'œuvre de l'apôtre Jean. La tradition ecclésiastique, à partir de la fin du second siècle, lui en attribue la paternité. Mais c'est être bien osé de prétendre que l'évangile lui-même renferme des passages où l'apôtre Jean se désigne, d'une façon voilée, comme l'auteur. A mainte reprise il y est fait mention du « disciple que Jésus aimait » (xiii. 23; xix. 26, 27; xx. 2; xxi. 7, 20). Au v. 35 du ch. xix, après le récit de la crucifixion, nous lisons : « et celui qui l'a vu en a rendu témoignage (au parfait), et son témoignage est véritable, et celui-là sait qu'il dit la vérité afin que vous aussi vous ayiez foi ». L'auteur fait appel ici au témoignage d'un témoin oculaire. Ce témoin est-il le disciple que Jésus aimait et auquel il confie sa mère avant de rendre l'esprit (vv. 26-27)? C'est possible; mais il n'y a rien dans le texte qui justifie cette assimilation, et en tous cas le témoignage auquel il est fait appel est considéré, v. 35, comme un témoignage passé qui ne peut pas être identifié avec notre évangile. Enfin, au ch. xxi, qui est un appendice au corps même de l'évangile et peut-être d'un autre rédacteur, nous lisons au v. 24 au sujet du disciple que Jésus aimait et qui s'était penché sur le sein du Maître : « c'est ici le disciple qui rend témoignage de ces choses et qui a écrit ces choses; et nous savons que son témoignage est véritable ». L'inconnu qui a écrit ce v. 24 n'est évidemment pas le même que le disciple bien-aimé, puisqu'il atteste la valeur du témoignage de celui-ci. Or, l'identification du disciple bien-aimé et du « témoin qui a écrit ces choses » ne repose que sur ce verset; encore n'est-il pas sûr que « ces choses » s'appliquent à l'évangile entier ou à l'appendice. Enfin le disciple que Jésus aimait est identifié avec l'apôtre Jean, parce qu'il ne peut être ni Pierre ni Jacques. Ainsi le quatrième évangile ne se donne nulle part comme l'œuvre de l'apôtre Jean; il fait simplement appel au témoignage du disciple aimé de Jésus; c'est un inconnu qui a identifié ce disciple inconnu avec l'auteur de l'évangile (ou seulement de l'appendice), sans nommer l'apôtre Jean, quoiqu'il eût à cœur d'attester l'autorité de l'évangile, tandis que l'Église, en se fondant sur la tradition des synoptiques, identifiait le disciple bien-aimé avec l'apôtre Jean! En vérité, il n'est point nécessaire d'être un négateur de parti pris pour être convaincu que tout cet échaffaudage ne repose sur aucune base positive.

Jean Réville.

Félix Arnaudin. **Contes populaires recueillis dans la Grande-Lande, le Born, les Petites-Landes et le Marensin.** — Traduction française et texte grand-landais. — Bordeaux, Vve Moquet, 1887; 312 p. in-12.

M. Félix Arnaudin, qui depuis quelques années s'occupe de recueillir la litté-

rature orale de la Grande-Lande et des cantons voisins, nous donne aujourd'hui, comme spécimen de ses publications futures, dix des plus beaux contes de sa collection. Il y a lieu de le féliciter de cet essai. Ses contes sont très bien mis au point. La traduction française, calquée sur le patois, fourmille de bonnes et fortes expressions locales qui leur donnent une vraie saveur populaire.

M. Arnaudin nous avertissant dans sa préface que son livre a surtout pour but de provoquer des observations et des conseils utiles pour l'avenir, je me permettrai de lui présenter les suivants :

D'abord, il serait sage de numéroter les contes ; cela rend les citations plus aisées.

Ensuite, sans vouloir demander à l'auteur de faire de son prochain recueil un pendant aux *Contes populaires de Lorraine* de M. Cosquin, on pourrait cependant souhaiter d'y voir en appendice après chaque conte quelques références à d'autres collections. Ainsi nous voudrions trouver au bas des pages quelques renseignements du genre de ceux-ci :

Le premier conte, *le Forgeron Misère,* se retrouve dans Sébillot, *Contes des provinces de France*, n° 24, p. 149-153.

Le second, *la Vieille et les Trois Voleurs*, peut être rapproché d'un conte allemand résumé d'après Proehle (I, n° 38) par Cosquin, n° 60, *le Sorcier* (II, 191-192).

Le troisième, *Compère Louison et la mère du Vent*, est une variante de Cosquin, n° 4, *Tapalapautau* (I, 50-59) et n° 39, *Jean de la noix* (II, 64-68) ; j'en possède une forme nouvelle, et il en est de même pour les numéros 4, 9 et 10 de M. A., dans une collection de *Contes Wallons* dont je recueille actuellement les matériaux.

Sur le thème du quatrième conte, *le bon Dieu et le diable*, voyez une note de Liebrecht dans la *Zeitschrift der deutschen morgenlandischen Gesellschaft*, 38, 657, à propos du *Diable et les Arabes*, conte donné par Certeux-Carnoy *l'Algérie*.

Le cinquième, *la Robe regrettée*, doit être rapproché du conte irlandais résumé par Cosquin, I, 83.

Le sixième conte, *le Joueur de Fifre*, a plusieurs traits des contes épirote et italien cités par Cosquin, I, 44 *fin* et 46 *milieu*.

Le septième, *le Coq*, correspond à Sébillot, n° 56, *la Mouétè de quene*, p. 281-289.

Le huitième, *Grain de Mil*, rentre dans le thème du *Petit Poucet*, Cosquin, n° 53 (II, 147-155).

Sur le neuvième, *les Chevreaux et le Loup*, cf. Cosquin, n° 66, *la Bique et ses petits* (II, 247-252).

Et sur le dixième, *le Renard et le Loup*, cf. le même, n° 54, *le Loup et le Renard* (II, 156-163). EUG. MONSEUR.

EUG. LE SAVOUREUX. **Le prophète Joël.** Introduction critique, traduction et commentaire avec un index bibliographique, publié d'après les notes de l'auteur, par Ant. J. Baumgartner. — Paris, Fischbacher, 1888, 1 vol. in-4.

Il est si rare de voir paraître en français quelque travail portant sur la littérature hébraïque, que l'on recueille avec une sorte de respect sacré tout ce qui se fait dans ce domaine. L'ouvrage que nous présentons au public, admirablement édité sur papier de Hollande par la maison Fischbacher, n'est pas, à proprement parler, un livre. Ce sont des notes bien rédigées, grammaticales, exégétiques et historiques, sur le texte de l'un des plus beaux prophètes hébreux. Nous ne pouvons que féliciter M. Baumgartner, de Genève, déjà honorablement connu, quoique jeune, parmi les hébraïsants, par la traduction de la grammaire de Strack et le zèle qu'il déploie pour l'avancement des études sémitiques, d'avoir publié avec tant de soin les notes du regretté pasteur Le Savoureux; il y a joint un index très complet, renfermant la littérature du sujet. Les notes de Le Savoureux se divisent en trois parties : une introduction, une traduction et un commentaire du texte.

L'introduction est courte; l'auteur n'a certainement pas mis la dernière main à son étude ; cependant le peu que nous avons nous donne une idée très satisfaisante de son érudition. A propos de la date si contestée de l'œuvre de Joël, il cite et discute les différentes opinions, et conclut que le livre « a été écrit dans le premier tiers du IXe siècle, vers l'an 870, ou si l'on admet la chronologie telle que la fixent les documents assyriens, vers 840 » (p. 10). La traduction, fidèle et rendant parfois l'original avec une frappante brièveté, est suivie d'un commentaire sobre, net et facile à lire. L'auteur analyse les idées de l'ouvrage, en montre la suite, l'ordre; puis il étudie les formes, admettant parfois des étymologies très hasardées, n'oubliant jamais de faire remonter tel « hiphil » ou tel « hitepahel » à tel radical *inusité*: mais là, il n'est pas le seul coupable; la grammaire et le dictionnaire hébraïques sont encore tellement encombrés de vieilleries datant du moyen âge, que l'habitude, l'usage, de grandes autorités excusent une faute, qui n'en est pas moins un obstacle et une source d'erreurs nombreuses. Cependant, tel qu'il est, ce bel ouvrage, s'il n'apprend rien de nouveau aux critiques, pourra être très utile aux étudiants ou à ceux qui ne connaissent pas l'allemand; le désir de l'éditeur (p. 1) sera alors réalisé.

X. KOENIG.

CHRONIQUE

FRANCE

L'enseignement de l'histoire religieuse à Paris. — Au moment où paraîtront ces lignes, les cours et conférences de l'année universitaire 1888-1889 s'ouvriront dans nos facultés et écoles d'enseignement supérieur. Nous relevons sur les programmes déjà publiés les cours suivants qui se rapportent à l'histoire religieuse :

Au Collège de France, M. Albert Réville entreprendra cette année l'étude des religions des peuples sémitiques. Il commencera, pendant le semestre d'hiver, par exposer la religion des Phéniciens et des peuples voisins d'Israël.

A l'École des Hautes Études, section des sciences religieuses : *Religions de l'Extrême-Orient et de l'Amérique indienne.* M. de Rosny, directeur-adjoint : Les textes et les monuments religieux de l'ancien Mexique et de l'Amérique centrale. — Des écoles néo-bouddhiques et des rapports de leurs doctrines avec les théories modernes du transformisme. — Explication de la Chrestomathie religieuse publiée par la Société Sinico-Japonaise. — Interprétation de l'écriture figurative du Mexique précolombien. — *Religions de l'Inde.* M. Sylvain Lévi, maître de conférences : La religion hindoue d'après les *Purânas*; Explication de textes bouddhiques et jaïnas. — *Religion de l'Égypte.* M. Amélineau, maître de conférences : Les hymnes religieux contenus dans les *Select Papyri* ; et l'Époque des rois hérétiques (fin de la XVIIIe dynastie). — *Religions des peuples sémitiques : 1° Hébreux et Sémites occidentaux.* M. Maurice Vernes, directeur-adjoint : Examen de la législation attribuée à Moïse ; recherches sur son âge et ses origines; et Les débuts de l'humanité d'après la Bible ; la postérité de Noé, la table généalogique des peuples (Explication de la Genèse, chap. IX à XI). — 2° *Islamisme et religions de l'Arabie.* M. Hartwig Derenbourg, directeur-adjoint : Explication du Coran, avec le commentaire théologique, historique et grammatical de Beidhâwî, d'après l'édition de M. Fleischer; et Étude et classification des divinités de l'Arabie méridionale d'après les inscriptions sabéennes et himyarites, en particulier d'après les monuments conservés à Paris. — *Religions de la Grèce et de Rome.* M. André Berthelot, maître de conférences : La religion romaine jusqu'au Ier siècle avant J.-C. — *Histoire des origines du christianisme.* M. Ernest Havet, directeur d'études : Résumé de l'histoire des origines du christianisme ; et l'Apologé-

tique chrétienne. — *Littérature chrétienne.* M. Sabatier, directeur-adjoint : Études critiques sur les origines et la formation des évangiles dits synoptiques; et Lecture critique de l'Évangile selon saint Marc. — M. Massebieau, maître de conférences : Histoire de la littérature chrétienne du IIe siècle (suite). Justin Martyr. — Introduction. Les deux Apologies. Polémique contre les Juifs (Le Dialogue avec Tryphon). — *Histoire des Dogmes.* M. Albert Réville, directeur d'études : Histoire du dogme eucharistique. Son évolution depuis le Ier siècle jusqu'à la fin du moyen âge. — M. Picavet, maître de conférences (conférence de création nouvelle) : L'histoire des rapports de la théologie et de la philosophie à partir de la Renaissance carolingienne ; et Comparaison du texte du περὶ ψυχῆς d'Aristote avec les traductions et les commentaires latins du moyen âge. — *Histoire de l'Église chrétienne.* M. Jean Réville, maître de conférences : Histoire de l'épiscopat dans l'Église chrétienne, depuis le milieu du IIe siècle jusqu'à saint Cyprien; et Calvin et les commencements de la Réforme calviniste. — *Histoire du Droit canon.* M. Esmein, maître de conférences : Le droit du mariage; le concile de Trente; et Le droit canonique dans les lettres d'Yves de Chartres. — M. Marillier, agrégé de philosophie, inaugure à l'École des Hautes Études un cours libre sur les *Religions des peuples non civilisés.* Il étudiera les phénomènes religieux primitifs et leur base psychologique.

A la Faculté de théologie protestante, M. Ménégoz interprète l'Épître de Paul aux Romains, M. Lichtenberger expose l'histoire de la morale chrétienne avant la Réforme, M. Philippe Berger fait l'introduction sommaire aux livres de l'Ancien Testament et explique le prophète Ésaïe. M. Bonet-Maury continue l'histoire de la Réforme française jusqu'à l'Édit de Nantes, M. Jundt traite de l'histoire de l'Église au moyen âge depuis Grégoire VII et de l'histoire de la Réformation allemande. M. Viguié expose l'histoire du culte chrétien. M. Massebieau expose l'histoire de la philosophie grecque et étudie les documents relatifs à Polycarpe et à l'Épître à Diognète. M. Stapfer fait l'histoire du texte du Nouveau Testament. Enfin M. Samuel Berger consacre un cours libre à l'étude des Institutions de l'ancienne Église.

Publications récentes. — 1° *Jean Lahor. Histoire de la littérature hindoue. Les grands poèmes religieux et philosophiques* (Paris. Charpentier). — Le bouddhisme exerce décidément une puissante attraction sur plusieurs bons esprits de notre société occidentale. L'auteur inconnu qui se cache sous le pseudonyme de Jean Lahor est un de ceux-là. Mais peut-être doit-il à cette sympathie pour la plus élevée des religions de l'Inde, d'avoir suffisamment bien compris le développement religieux de ce pays pour le faire comprendre aux autres. Le tableau qu'il en trace dans ce volume, depuis la composition des premiers hymnes védiques dans le bassin de l'Indus jusqu'au récent développement des sectes hindoues modernes, est l'un des plus complets et des plus accessibles au public cultivé, que nous connaissions.

— 2° *Ch. Schœbel. Le Râmâyana au point de vue religieux, philosophique et moral* (t. XIII° des « Annales du Musée Guimet »). — Paris. Leroux; in-4 de 235 p. Prix : 12 fr. — M. Charles Schœbel, déjà connu par son *Histoire des origines et du développement des Castes de l'Inde* (1884) et par d'autres ouvrages portant sur l'histoire de la civilisation et spécialement des idées morales, a publié dans la collection des *Annales du Musée Guimet* une volumineuse étude sur le Râmâyana. Cet écrit, originairement présenté à l'Institut, a été, comme celui dont nous venons de rappeler le titre, couronné par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Il débute par une introduction dans laquelle M. Schœbel développe cette idée que la philosophie de l'Inde a exercé directement ou indirectement son influence sur les doctrines de la philosophie européenne, notamment dans les systèmes de Scot Érigène, de Duns Scot, de Spinoza et de Kant. La première partie contient une critique — il serait plus exact de dire un éloge — préliminaire du Râmâyana, une comparaison de l'œuvre hindoue avec l'Iliade, une caractéristique de Rama et de la magie dans le Râmâyana. La seconde partie, de beaucoup la plus longue, contient l'analyse du poème avec commentaire et annotation, tandis que la troisième est consacrée à la discussion philosophique et morale de la doctrine du Râmâyana. M. Schœbel résume les trois principaux systèmes de philosophie qui régissent le monde brâhmanique: le Sânkhya, le Vedanta et le Yoga, parce que c'est au védanta et au yoga combinés, à l'antique idéalisme ascétique brâhmaniste, qu'il demande la clef des doctrines qui sont professées dans le Râmâyana (p. 198). Ce qui s'en dégage, c'est le panthéisme mystique flanqué d'une morale composite (p. 227). M. Schœbel accompagne son récit d'un grand nombre de réflexions sur le développement général de la religion et des idées morales au sein de l'humanité.

— 3° *M. de Rochemonteix. Quelques contes nubiens* (Le Caire; 1888; tirage à part du 2e vol. des « Mémoires de l'Institut égyptien »). — Les douze contes en texte nubien, avec traduction littérale interlinéaire et rédaction parallèle en bon français, que M. de Rochemonteix publie comme contribution à la science du folklore, ont été recueillis chez les populations auxquelles on donne en Égypte le nom de Barbarins. Les contes et légendes sont à peu près tout ce que nous pouvons retrouver en fait de documents indigènes sur le passé des Nubiens. Toutefois ceux que nous présente M. de Rochemonteix sont plus intéressants par les comparaisons qu'ils permettent d'établir avec d'autres contes, tels que le petit Poucet, le Chat botté, que par leur valeur comme documents historiques.

— 4° *Comte de Puymaigre. Les vieux auteurs Castillans. Histoire de l'ancienne ittérature espagnole.* (Paris, Savine; in-12 de XIV et 346 p.). — C'est une nouvelle édition d'un ouvrage depuis longtemps épuisé. Notre collaborateur, M. de Puymaigre, a tenu compte des nombreux travaux publiés dans les vingt dernières années sur la littérature du moyen âge en France et en Espagne.

Son livre est, en effet, une histoire complète de l'ancienne littérature espagnole, des origines à Alphonse X. Les folkloristes, en particulier, y trouveront beaucoup d'observations curieuses sur les transmissions des idées et des formes littéraires entre l'Orient et l'Occident et, en Occident même, entre la France et l'Espagne, la société chrétienne et la société arabe. M. de Puymaigre établit fort bien que les trouvères du nord de la France exercèrent une sérieuse influence sur la littérature espagnole, non moins que les troubadours du Midi.

— 5° L'abbé *Duchesne. Liber pontificalis*, 4e fasc. (Paris, Thorin). — M. l'abbé Duchesne continue la publication de son édition magistrale du *Liber pontificalis*. Le fascicule quatrième forme le commencement du tome II; il contient les biographies des papes Léon III à Étienne V (795-891), avec l'indication de toutes les variantes des mss. et des notes précieuses, dans lesquelles l'auteur fait profiter ses lecteurs de toutes les ressources d'un savoir où les connaissances de l'archéologue et du théologien, remarquablement indépendant à beaucoup d'égards, s'allient à l'érudition du chartiste sur les institutions du moyen âge naissant.

— 6° *Alfred Leroux. Histoire de la Réforme dans la Marche et le Limousin.* (Paris, Fischbacher). — Un autre ancien élève de l'École des Chartes, M. Alfred Leroux, archiviste du département de la Haute-Vienne, vient d'ajouter une nouvelle et excellente contribution aux travaux déjà nombreux qui ont été publiés dans ces dernières années sur l'histoire locale de la Réforme dans les différentes provinces de la France et dont l'ensemble permettra bientôt d'entreprendre une histoire scientifique du protestantisme français. M. Leroux s'est occupé d'une région qui avait été jusqu'à présent particulièrement négligée, du plateau central de la France. Ses fonctions officielles lui ont permis de réunir un grand nombre de documents sur l'introduction de la Réforme dans la Marche et le Limousin jusqu'en 1570. Alors arrivent les jésuites à Limoges et commence la contre-réformation. M. Leroux décrit, avec non moins de soin et non moins d'impartialité, la décroissance et l'anéantissement de la Réforme chez ces populations moins résistantes que celles du Poitou ou des Cévennes, et suit les proscrits huguenots de la région jusqu'en Allemagne où la plupart d'entre eux cherchèrent un refuge.

— 7° *James Darmesteter. Rapport sur les travaux du Conseil de la Société Asiatique, pendant les années* 1885-1886-1887-1888. — Ce rapport a paru dans la livraison de juillet-août du *Journal asiatique* et en tirage à part. Empêché par un long voyage aux Indes de présenter son rapport annuel en 1886 et 1887, M. Darmesteter a résumé, dans celui qu'il a fait pour la séance du 21 juin, les travaux scientifiques français des trois dernières années relatifs à l'histoire et aux lettres orientales, en y comprenant celles de la Palestine et de l'Égypte. La Société Asiatique se distingue par le choix de ses rapporteurs. Après M. Mohl, M. Renan ; après M. Renan, M. Darmesteter. Le rapport de cette année offre toutes les qualités de fond et de forme auxquelles son auteur

nous a habitués. Comme il porte sur une période plus longue que les rapports annuels ordinaires, il permet de juger mieux des progrès et du développement des études orientales en France. L'impresssion qui s'en dégage pour nous, c'est que nous avons en France quelques orientalistes d'un très grand mérite, mais que nous manquons d'un nombre suffisant de travailleurs se consacrant à l'histoire et aux littératures orientales, surtout en ce qui concerne l'Inde et l'Extrême-Orient. Seule, l'égyptologie est cultivée par un nombre relativement considérable de savants. La presque totalité de nos jeunes gens se consacrent avec ardeur à l'histoire du moyen âge ou aux lettres classiques. Bien peu se vouent à l'étude de ces grandes civilisations orientales qui, dans l'antiquité, ont contribué plus qu'on ne pouvait le supposer avant de les connaître, à la formation de la civilisation classique, et qui, de nos jours, sont appelées à entrer en contact toujours plus étendu, sinon en conflit, avec notre civilisation occidentale. La résurrection historique du passé et la connaissance du présent, en ce qui concerne ces importantes fractions de l'humanité encore si mal connues, nous paraissent des objets au moins aussi importants pour la science que les interminables discussions sur les infiniment petits de notre histoire occidentale. Il importe de développer le plus possible l'enseignement supérieur dans cette direction. Une récente statistique, publiée par M. Regnaud dans la dernière livraison de la *Revue internationale de l'Enseignement*, montre combien nous sommes moins bien pourvus sous ce rapport que nos voisins d'Allemagne.

— 8°. *G. Monod. Bibliographie de l'histoire de France depuis les origines jusqu'en 1789* (Paris, Hachette). — Quoique la récente publication de M. Monod ne touche que fort indirectement à l'histoire religieuse proprement dite, il convient cependant de la signaler ici à cause des grands services qu'elle peut rendre aux historiens de l'Église qui désirent avoir un guide sûr pour se reconnaître au milieu des sources de l'histoire de France. C'est un répertoire très vaste et très commode. La première partie indique les ouvrages de bibliographie, de chronologie et de diplomatique, les recueils de sources, les histoires générales et les périodiques. La seconde donne pour chaque période et subdivision de période les sources et les travaux de seconde main.

9° *G. Paris. Manuel d'ancien français*, 1er vol. (Paris, Hachette). — L'ouvrage de M. G. Paris, comme celui de M. Monod, tout en étant étranger aux études proprement dites d'histoire religieuse, pourra rendre de grands services aux historiens de l'Église chrétienne au moyen âge. Il est divisé en deux parties dont la seconde est consacrée à la littérature religieuse (narrative, didactique, lyrique, dramatique). On y remarque l'abondance et la sûreté des renseignements, la concision d'un maître qui possède à fond le sujet qu'il traite. Mais, pour en apprécier toute la valeur, il n'est pas inutile d'avoir déjà quelques connaissanees préliminaires sur la littérature française du moyen âge.

— 10°. *Th. Carlyle. Les Héros. Le culte des héros et l'héroïque dans l'his-*

toire, traduction et introduction par M. *Izoulet* (Paris, Colin). — M. Izoulet est parmi nos professeurs de philosophie l'un de ceux qui saisissent le plus nettement l'importance de la pensée religieuse indépendante pour le développement de la société moderne. Il rend un vrai service à ceux de nos compatriotes qui ne sont pas familiarisés avec la littérature anglaise, en leur faisant connaître les œuvres philosophico-religieuses de quelques-uns des plus nobles penseurs d'Angleterre et d'Amérique. En traduisant le livre si original, mais parfois si difficile à comprendre, de Carlyle sur le culte des héros, il nous a rendu plus accessible la philosophie de l'auteur anglais, cette curieuse résurrection du vieux culte des héros sous une forme moderne, la croyance à la révélation permanente de Dieu dans l'histoire par l'organe des grands hommes.

Nouvelles diverses. — 1° *Une nouvelle histoire de la religion chinoise.* — M. Albert Réville, professeur au Collège de France, fait paraître chez Fischbacher la troisième série de son *Histoire des Religions*, comprenant les religions de la Chine, en deux volumes qui sont les 5e et 6e de la collection. Le premier était consacré aux Prolégomènes, les deux suivants aux religions des peuples non civilisés, le quatrième aux religions du Mexique, de l'Amérique centrale et du Pérou. Ceux que nous annonçons ici ont pour titre : *La Religion chinoise.*

— 2° *Survivance d'une superstition peu connue à Paris.* — Nous reproduisons, d'après le journal *Le Temps* du 1er septembre, le récit suivant qui prouve à quel point certaines superstitions se maintiennent jusque dans les villes modernes les plus civilisées.

« Un médecin qui avait été appelé auprès d'un enfant atteint d'une méningite, ayant jugé le cas désespéré, promettait, par égard pour la douleur des parents, de revenir dans la soirée. Il fut fort surpris, à cette seconde visite, de constater que la tête de l'enfant était complètement ensanglantée. Sa mère lui expliqua qu'une voisine l'avait engagée à essayer du remède suivant : elle avait appliqué sur la tête du petit enfant un pigeon vivant qu'elle avait égorgé, de sorte que le sang se répandît sur le cerveau du malade. Le médecin demanda d'autres renseignements, et il constata que cette pratique est d'un usage plus répandu qu'on ne pourrait le croire. Il y a, en effet, une superstition populaire qui veut que le sang du pigeon absorbe la méningite. Il lui fut raconté qu'il existait même aux halles une marchande dont la spécialité était la vente de pigeons destinés à cet étrange sacrifice. On ajouta qu'elle en vendait ainsi dix ou douze par jour en moyenne. »

— 3° *Une nouvelle conférence à l'École des Hautes-Études.* — M. *Picavet*, agrégé de philosophie, déjà connu par ses études sur l'histoire du scepticisme et par sa collaboration à la *Revue philosophique* de M. Ribot, a été chargé par M. le Ministre de l'Instruction Publique, sur présentation du Conseil des professeurs, d'étudier dans la section des sciences religieuses de l'École des

Hautes Études, les rapports historiques de la philosophie et de la théologie chrétienne.

Le nom de bannière des rois égyptiens. — Nous relevons dans la *Revue critique d'Histoire et de Littérature*, du 13 août, le passage suivant du compte rendu que M. Maspero a fait du livre de M. Flinders-Petrie, *A season in Egypt*. Nos lecteurs y trouveront un intéressant complément aux articles de M. Maspéro qui ont été publiés ici-même sur la religion égyptienne (t. XII, p. 123 et suiv.) et sur le rituel du sacrifice funéraire (t. XV, p. 159 et suiv.).

« M. P. a consacré un chapitre entier de son ouvrage, le IVe (p. 21-22), à l'examen de ce qu'on appelle ordinairement *le nom de bannière* des rois égyptiens. Le protocole des Pharaons commence par l'image d'un épervier, posée sur un cartouche oblong rectangulaire terminé par un ensemble de lignes croisées à angles droits : on a pris ce cartouche pour une bannière, les lignes pour les franges de l'étoffe, et le nom tracé à l'intérieur pour un surnom guerrier du souverain. M. P. a démontré d'une manière irréfutable que cette prétendue bannière est un plan d'édifice. Les dessins qu'il a accumulés sur la planche XX, en donnent le détail très complet. Les lignes qu'on a prises pour la frange ne sont que la représentation abrégée d'une façade de maison ou de tombeau, identique à celles qu'on rencontre sur les stèles et sur les sarcophages des anciennes dynasties : sur certaines représentations très soignées on distingue jusqu'aux gonds et aux verroux qui maintiennent les deux battants de la porte. J'avais déjà indiqué le fait aux personnes qui suivent les cours de l'École des Hautes Études, et je leur avais montré que ce nom de bannière était spécialement réservé au *ka* ou *double* du souverain. Sans rien connaître de ces recherches, qui sont demeurées presque inédites, M. P. est arrivé aux mêmes conclusions de son côté et a proposé de substituer à l'expression *nom de bannière*, l'expression *nom de ka*. « C'est le nom du roi en tant que défunt;.... et par suite le nom de son *ka*. Les particuliers n'avaient qu'un seul nom et leur *ka* avait le même nom. Mais le roi, qui prenait un second nom en montant sur le trône, prenait aussi un troisième nom pour son *ka*. » Les conclusions de M. P. sont fort bonnes, et je crois qu'on peut les accepter en toute sûreté. Je les modifierai pourtant sur un point. M. P. voit surtout dans le *ka* ce qui survit de l'homme après la vie, et dans le nom de *ka* un nom propre à l'âme désincarnée. Mais le *ka*, le double, n'était pas seulement une survivance : à chaque fois qu'un être naissait au monde, un *ka* naissait avec lui qui le suivait jusqu'à la fin de ses jours, et dont l'existence posthume pouvait se prolonger indéfiniment pourvu qu'on prît en sa faveur les precautions nécessaires. Les monuments nous montrent le *ka* du roi Amenhotpou III venant au monde avec lui; et la forme même du nom que portent les *kas* royaux nous apprend l'idée qu'on se faisait d'eux. Le nom de *ka* est toujours précédé de l'épervier, accompagné ou non du signe de la vie.

« Or, nous savons que les rois d'Égypte descendaient du soleil, et se rattachaient par le sang au dieu qui représentait le soleil, au dieu épervier : le *totem* de la famille pharaonique était l'épervier, et cela nous explique pourquoi le roi mettait en tête de son protocole ce titre d'*épervier* ou d'*Épervier vivant*. D'autre part, il n'était pas tout Dieu, mais il avait en lui de l'homme et du dieu : il était comme la statue, l'image (*Toutou*) du Dieu sur la terre. Les statues des dieux égyptiens se composaient d'un corps de pierre, de métal ou de bois, auquel la consécration avait attaché un *double*, un *ka*, du dieu qu'elles représentaient : le roi, cette statue du dieu Soleil, se composait d'un corps de chair et d'un *ka* emprunté au dieu Soleil, vivant ou mort. Chacun de ces *ka* successifs, qui montaient l'un après l'autre sur le trône des Pharaons et qui représentaient l'incarnation actuelle du dieu épervier, devait avoir son nom spécial. Le *ka* d'Amenemhâït Ier, par exemple, s'appelait l'*épervier qui renouvelle ses naissances*, et à partir des grandes dynasties thébaines l'assonance entre KA, *double* et KA *taureau*, détermina les Égyptiens, amis du calembourg, à introduire dans le *nom de ka* l'épithète *ka* taureau, plus ou moins modifiée : Toutmos Ier est *Kanakhtou miri-mait*, « le taureau vigoureux, ami de vérité », Thoutmos II, *ka-nakhtou ousir pahouiti*, « le taureau vigoureux, riche en vaillance », Thoutmos III *kanakhtou khâ-m-oisit*, « le taureau vigoureux qui paraît en Thèbes », et ainsi de suite.

« Le double d'un roi recevait donc, au moment de sa naissance, le nom qui devait le distinguer désormais de tous les autres doubles pharaoniques ; en se séparant du corps, il emportait ce nom avec lui dans le tombeau, et voilà pourquoi le cartouche dans lequel on l'inscrivait reproduit l'aspect général d'une chambre de tombeau munie de sa porte. De ce double procédaient, pendant la vie et après la mort, les doubles secondaires qui animaient les statues du roi et rendaient au besoin des oracles, comme les statues des dieux. Cette conception, très simple pour les Égyptiens, nous rend compte de certains faits inexpliqués. Croyant que le *double* est nécessairement une *survivance*, on s'était demandé pour quelle raison Amenhotpou III, par exemple, lorsqu'il construisit le temple de Soleb et s'y fit adorer parmi les dieux locaux, se qualifie lui-même de « double d'Amenhotpou » et non pas simplement d'Amenhotpou. C'est que son double encore incarné pouvait fournir et attacher à ses statues autant de doubles que le dieu Phtah ou le dieu Amon. De même le roi pasteur Lanrî (Iambrîs, Annas) s'intitule *aimé de son double*, c'est-à-dire aimé de sa propre statue consacrée par lui et adorée dans le temple de Bubaste. Ajoutons que les rois grecs et les empereurs romains eurent leur nom de *ka* tout comme les Pharaons indigènes : les prêtres égyptiens leur firent une place dans la famille de l'*Epervier* solaire. »

ANGLETERRE

Publications récentes. — 1° *J. White. The ancient history of the Maori,*

his mythology and traditions, 1er vol. (Agence de librairie coloniale, Londres.) — Voici un ouvrage sans prétentions ni surcharge d'appareil scientifique, mais qui renferme des renseignements précieux pour les ethnographes et pour les historiens des peuples non civilisés. Tout n'y est pas nouveau, c'est évident; l'auteur, cependant, a pu recueillir bon nombre de traditions peu ou point connues de ceux qui ne sont pas aussi familiers que lui avec les populations de la Nouvelle-Zélande. Le volume contient les documents en maori et en traduction anglaise. Nous y apprenons la nature et la signification des attributs qui appartiennent aux différents dieux, les traditions relatives à la création, la révolte des esprits, la séparation des cieux et de la terre, le déluge, et des particularités sur les dieux et les héros. Il importe néanmoins de rappeler ici qu'il faut toujours en pareille matière contrôler jusqu'à quel point les traditions prétendues indigènes n'ont pas été altérées par des croyances d'origine européenne.

— 2° *Jewish Quarterley Review*.— La première livraison de cette nouvelle publication périodique a paru, comme nous l'avions annoncé, au commencement d'octobre. M. Cheyne l'inaugure par un article sur l'Origine du livre de Zacharie. M. Graetz a donné un article sur la valeur du Judaïsme dans le présent et dans l'avenir. M. Schechter traite des dogmes du Judaïsme, M. Friedlænder, du but et du contenu de l'Ecclésiaste, M. Friedmann, du Nouvel an et de sa liturgie, et M. Neubauer expose les solutions qui ont été données à cette question : où sont les dix tribus ? On voit que la composition de cette première livraison est brillante, mais on constate aussi que la proportion des collaborateurs étrangers à l'Angleterre est assez forte.

— 3° *H. Ch. Lea. A history of the Inquisition of the Middle-Ages.* (3 vol., Sampson Low).—Le volumineux ouvrage que M. Ch. Lea a publié sur ce sujet si délicat, est l'un de ceux que l'on peut recommander aux lecteurs désireux de faire connaissance avec une histoire sérieusement documentée et impartiale de l'Inquisition. M. Lea ne cherche ni à plaider la cause de l'Inquisition, ni à l'accabler sous les coups de son indignation. Il tâche de la faire comprendre en rétablissant autant que possible l'état intellectuel et moral des sociétés où elle a sévi.

— 4° *Alfred Nutt. Studies of the legend of the Holy Grail, with especial reference to the hypothesis of its celtic origin* (Londres, Nutt). — M. Alfred Nutt a publié récemment un ouvrage très agréable sur la légende du saint Graal. Il en recherche les sources et les trouve particulièrement dans les traditions celtiques païennes. Il analyse et compare les différentes formes revêtues par cette légende dans la littérature du moyen âge et donne un aperçu des travaux qui lui ont été consacrés par les savants modernes. L'auteur a répandu à travers toute son étude un grand nombre d'observations ingénieuses sur les caractères distinctifs de la race celtique et son influence sur les mœurs et la littérature du moyen âge. C'est ainsi que la comparaison entre le rôle des héroïnes et d'une façon générale de la femme dans les légendes celtiques avec leur rôle dans les traditions germaniques abonde en aperçus ingénieux.

Publications annoncées. — Parmi les innombrables publications annoncées pour la fin de l'année 1888 ou le commencement de 1889, nous relevons les suivantes qni sont en préparation à la Clarendon Press : *M. Edwin Hatch* met la dernière main à une Concordance sur la version des LXX et à une série d'Essais sur le grec de la Bible. Le Rév. *G.-H. Gwilliam* fera paraître une nouvelle édition de la Peshito, la version syriaque du N. T. La collection des *Sacred Books of the East*, deuxième série, s'enrichira prochainement des volumes suivants : le second volume des *Grihya Sûtras* ou règles des cérémonies domestiques védiques, traduction par *M. H. Oldenberg* (vol. XXX); la première partie de la traduction des hymnes védiques, traduits par *M. Max Müller* (vol. XXXII); le *Nârada* et autres livres de loi, traduits par M. *J. Jolly* (vol. XXXIII); les *Vedânta-Sûtras*, avec le commentaire de Çankara, traduction anglaise de M. *G. Thibault*. La comparaison du texte anglais avec la version allemande publiée récemment par M. *Paul Deussen*, permettra aux philosophes qui ne sont pas orientalistes, de se faire une idée exacte de la philosophie Vedanta, l'un des plus importants systèmes de la spéculation hindoue.

Dans les *Anecdota Oxoniensia*, M. *D.-S. Margoliouth* publiera le commentaire de *Japhet ben Ali* sur *Daniel*, et M. *Whitley Stokes* donnera une édition et une traduction des *Vies des Saints* du livre de Lismore.

Les éditeurs Macmillan et C° annoncent la seconde édition de la deuxième série des Pères apostoliques, Ignace et Polycarpe, par l'évêque *Lightfoot*, attendue avec impatience par ceux qui connaissent la première; un volume de l'archidiacre *Farrar*, intitulé : *The Bible, what it is and what it is not*.

La librairie Trübner annonce la traduction de l'*Inde d'Alberuni*, par M. *E. C. Sachau*, d'après l'arabe. Cet ouvrage contient une description de la religion, la philosophie, la littérature et, d'une façon générale, de la civilisation de l'Inde vers l'an 1030. Elle nous promet aussi une traduction d'une *Vie de Hiuen Tsiang* rédigée par les shamans Hwuili Li et Yen-tsung, avec une préface du professeur *Samuel Beal* dans laquelle il fera connaître les œuvres de I-Tsing. Ce volume doit servir de supplément à l'histoire des voyages de Hiuen Tsiang, publiée en deux volumes sous le titre de *Buddhist records of the western world*. Notons encore une nouvelle édition annotée de la *Bhagavadgita*, par M. *John Davies*; une nouvelle édition de la *Grammaire sanscrite*, du prof. *Whitney*; un recueil d'hymnes védiques, des septième et huitième ashtaka du *Rig-Veda*, traduits par M. *H. H. Wilson* et publiés par M. W. F. Webster; enfin une nouvelle édition, revue et considérablement augmentée, du *Handbook of Chinese Buddhism*, dictionnaire sanscrit-chinois, avec indication des expressions bouddhiques en pâli, en singhalais, en siamois, en birman, en thibétain, en mongol et en japonais, par M. *E. J. Eitel*, inspecteur des écoles à Hong-Kong.

Chez Rivington nous signalons, parmi les publications annoncées : *Essays on Beda's Ecclesiastical history*, par le Rev. *H. Hensley Henson* ; *Buddhism*,

primitive and present, in Magadha and in Ceylon, par l'évêque de Colombo. — Chez Fisher et Unwin, un livre de Mme *James Darmesteter* (Miss A. Mary F. Robinson), intitulé : *The end of the middle ages : Essays and questions in history*, et un volume sur la Phénicie, par le chanoine *Rawlinson*.

Nouvelles diverses. — *Une mythologie scandinave.* — M. R.-B. Anderson, ministre des États-Unis à Copenhague, va publier prochainement. chez Sonnenschein, une traduction anglaise de la Mythologie Teutonique, du suédois Victor Rydberg.

— *Conférences sur l'histoire des religions.* — Le dimanche 7 octobre a été inaugurée, au South Place Institute (Finsbury), à Londres, une série de treize conferences publiques et gratuites, accompagnées de chants et de jeux d'orgue, sur les « Centres d'affinité spirituelle et les phases du développement religieux. » La première conférence roulait sur le Parsisme ; elle a été faite par M. Dabdabhai Naoroji. Parmi les autres conférenciers nous remarquons les noms de MM. Terrien de Lacouperie, Legge, S. Beal et Andrew Lang.

— *Le Livre des Morts.* — Le prochain volume des *Proceedings of the Society of Biblical archaeology* contiendra un article de M. Le Page Renouf, sur un magnifique papyrus hiéroglyphique, acquis par le Musée Britannique, et contenant le texte complet du *Livre des morts* des anciens Égyptiens. Ce papyrus a été écrit pour un scribe royal, nommé Ani, sous la XIXe dynastie. L'égyptologue anglais considère le texte comme particulièrement correct. Il signale, en particulier, le chapitre CLXXV^e^, que l'on n'avait pas encore complet. Les dessins, souvent fort remarquables, sont accompagnés d'explications hiéroglyphiques d'un grand intérêt pour la solution de certains points contestés de la mythologie égyptienne. L'administration du Musée Britannique doit publier une reproduction intégrale de cet important papyrus.

ALLEMAGNE

Publications récentes. — *R. Steck. Der Galaterbrief nach seiner Echtheit untersucht nebst kritischen Bemerkungen zu den paulinischen Hauptbriefen.* (Berlin, Reimer). — La critique biblique ressemble au serpent qui se mange la queue. Quand on croit être arrivé au bout, on s'aperçoit qu'il faut tout simplement recommencer. L'un des points qui paraissaient le plus solidement établis, l'authenticité des quatre épîtres principales de l'apôtre Paul, aux Romains, aux Corinthiens et aux Galates, est de nouveau mis en discussion dans ces dernières années, avec une insistance remarquable. Ce sont les théologiens hollandais qui ont donné le branle ; mais voici un Allemand, professeur à l'Université de Berne, qui reprend la thèse de l'inauthenticité de l'Épitre aux Galates dans un fort volume de près de 400 pages. Après avoir résumé les travaux critiques depuis Baur et l'école de Tubingue, et étudié l'épitre dans tous ses détails, il

conclut que la partie historique de la lettre attribuée à Paul, suppose l'existence antérieure des Actes des Apôtres. Or, comme les Actes ne peuvent pas avoir été écrits avant le IIe siècle, cette partie historique de l'épître ne peut pas être de l'apôtre. Quant à la partie didactique et morale, elle est dépendante des épîtres aux Romains et aux Corinthiens ; elle n'a donc pas été écrite avant celles-ci. Dans la seconde partie de son livre, M. Steck réunit un grand nombre d'observations critiques tendant à montrer que les trois autres épîtres principales datent également d'un temps postérieur à celui de l'apôtre Paul. Cette partie est beaucoup moins complète que la première. Elle se termine par une esquisse des origines du christianisme historique telles que les conçoit l'auteur, en partant des résultats auxquels l'a conduit la critique des textes. Il est incontestable que M. Steck, comme son collègue hollandais, M. Loman, ou l'auteur anonyme d'*Antiqua Mater* (voir notre t. XVII, p. 93 et suiv.), font preuve d'un esprit ingénieux et ouvrent des aperçus nouveaux sur la première histoire du christianisme ; mais ce qui leur manque, c'est un point de départ solide. Ils nous font l'effet de gens qui ont construit un levier très bien conditionné pour soulever un gros poids, mais auquel il manque un point d'appui.

Nouvelles diverses. — *Sermons inédits de Luther.* — M. Tschakert, professeur d'histoire ecclésiastique à l'Université de Kœnigsberg, a trouvé récemment, dans la bibliothèque municipale de cette ville, une série de sermons inédits et de notes de Luther, datant des années 1519 à 1521.

— *Une nouvelle revue de folklore.* — Les revues consacrées au folklore seront bientôt aussi nombreuses que les étoiles du firmament. Il n'y a guère de chronique, depuis quelque temps, où nous n'en ayons pas une nouvelle à signaler. Cette fois-ci, elle nous vient d'Allemagne. Elle se publie à Leipzig, chez A. Hettler, sous la direction du Dr Edmund Veckenstedt et avec le titre de *Zeitschrift für Volkskunde.* Elle paraîtra tous les mois et formera par an un volume de trente feuilles d'impression. Le prix de l'abonnement est de 18 marks. La première livraison contient une étude sur Rübezahl, des contes populaires de la Saxe et de la Bukovine.

— *La vie contemplative de Philon.* — M. R. Ohle, bien connu par ses études sur les Esséniens et sur Philon, a consacré un long article dans la « Theologische Literaturzeitung » du 6 octobre, aux études de notre collaborateur, M. Massebieau, sur le traité de la Vie contemplative de Philon. Il reconnaît que sur bien des points M. *M.* a réfuté victorieusement les attaques dont ce traité avait été l'objet de la part de M. Lucius, professeur à Strasbourg, mais il refuse de souscrire à la conclusion de M. Massebieau. Celui-ci se propose de répliquer dans l'une des prochaines livraisons des *Annales théologiques,* le pendant français de la Theol. Literaturz. allemande. Les études philoniennes ont pris un nouvel essor dans ces derniers temps. On comprend, en effet, de plus en plus qu'elles sont d'une importance capitale pour la connaissance dee origines du christianisme.

— *La religion à Rome sous les Sévères.* — L'éditeur Hinrichs vient de mettre en vente la traduction allemande de l'ouvrage de notre directeur, M. Jean Réville, sur la Religion à Rome sous les Sévères, avec le titre : *Die Religion zu Rom unter den Severern.* Cette traduction est due à la plume de M. Gustave Krüger, privat-docent à l'université de Giessen.

SUISSE

— *Enseignement de l'histoire des religions.* — Le Consistoire de l'Église réformée a décidé de créer un enseignement religieux supérieur pour les plus hautes classes du Collège et de l'École supérieure des jeunes filles, c'est-à-dire pour de Genève les élèves qui, après avoir suivi l'instruction religieuse proprement dite, ont déjà fait leur première communion. On sait que celle-ci se fait en général beaucoup plus tard dans les églises protestantes que dans l'église catholique. Cet enseignement a été confié à notre collaborateur, M. *Edouard Montet,* professeur à l'Université de Genève, qui avait préalablement soumis au Consistoire le programme suivant :

I[re] année : L'ANCIEN MONDE ET LE CHRISTIANISME : *1re partie : La religion d'Israël :* La Palestine et le peuple israélite. — La religion d'Israël à ses origines. — Israël en Égypte : le Mosaïsme et la religion égyptienne. — Israël et les populations cananéennes et phéniciennes : rapports religieux. — Les Syriens et les Arabes : le culte israélite et les divinités syriennes. — Israël et l'Assyrie. — Babylonie : rapports politiques et religieux. — Israël sous la domination persane : influence du Mazdéisme. — Le monothéisme israélite et le polythéisme grec. — La religion d'Israël dans son développement historique depuis les origines jusqu'à l'époque d'Alexandre le Grand et de ses successeurs. — *2e partie: Le Judaïsme et le Christianisme :* Le Judaïsme des derniers siècles. — Les partis religieux. — Les espérances messianiques. — Les doctrines eschatologiques et le Pharisaïsme. — La société juive à l'époque du Christ. — Jésus et les Pharisiens. — Le polythéisme gréco-romain. — La prédication de Jésus dans le milieu païen. — Les adversaires païens de l'Évangile.

Conclusion : La religion de Jésus répondant aux aspirations religieuses du monde juif et du monde païen.

II[e] année : LE MONDE ACTUEL ET LE CHRISTIANISME : *1re partie : Étude comparative du Christianisme avec les principales religions du monde actuel :* Le Mahométisme et les missions musulmanes. — Le Bouddhisme et la propagande bouddhique. — La Chine et la religion de Confucius. — Importance prépondérante de ces trois religions. — Obstacles qu'elles présentent à la propagation de l'Évangile. — *2e partie : Les missions et l'influence chrétiennes, principalement en Afrique, en Asie et en Océanie.*

Conclusion : La civilisation moderne et le Christianisme. Avenir du Christianisme.

Ce programme comporte un véritable enseignement de l'histoire des religions dans ses rapports avec le christianisme et avec la société chrétienne moderne. C'est, en effet, à ce point de vue surtout qu'il faut se placer pour faire comprendre aux élèves de l'enseignement secondaire à quel point les connaissances d'histoire religieuse générale sont indispensables à la complète intelligence de de notre civilisation chrétienne et à la saine appréciation des conditions d'existence de notre société européenne moderne. Le seul point sur lequel ce programme pourrait être complété, c'est par l'adjonction d'un chapitre sur les religions des peuples non civilisés. La description générale de ces religions permet, mieux que tous les raisonnements théoriques, de faire comprendre la nature primitive de la religion. Mais il est facile de faire rentrer cette description dans la seconde partie du programme de la seconde année, tel que l'a rédigé M. Montet.

L'exemple donné par le Consistoire de Genève nous paraît tout à fait digne d'être suivi. Nous avons soutenu ici même, il y a deux ans, que l'enseignement de l'histoire des religions dans les lycées et dans les écoles primaires devait être laissé aux ecclésiastiques des différents cultes, parce que l'État laïque et neutre serait trop souvent exposé à froisser les croyances religieuses des élèves en leur imposant un programme déterminé (t. XIV, p. 361 à 363). C'est ce que le gouvernement genevois et le corps élu qui administre l'Église réformée de Genève ont reconnu, comme l'avaient déjà reconnu plusieurs pasteurs des églises réformées et remonstrantes de Hollande. Il faut espérer que leur initiative entraînera d'autres corps ecclésiastiques à suivre la même voie. Il est vrai que l'on n'aurait pas partout l'avantage d'avoir sous la main, comme à Genève, des hommes dûment préparés pour donner un semblable enseignement.

POLOGNE

Une revue polonaise de folklore. — Nous avons reçu la première livraison du tome II d'une revue polonaise de folklore, publiée à Varsovie, sous la direction de M. Jean Karlowicz et intitulée *Wisla* (La Vistule). Cette publication est essentiellement consacrée aux traditions populaires de la Pologne, mais elle se propose aussi de tenir ses lecteurs au courant de ce qui paraît à l'étranger dans le domaine du folklore et de l'ethnographie. Le principal obstacle à sa propagation en dehors de son pays d'origine tient à ce qu'elle est rédigée exclusivement en polonais. C'est grand dommage pour nous ; car elle paraît rédigée avec soin et son apparence est tout à fait séduisante. Elle paraît quatre fois par an. La livraison que nous avons sous les yeux contient 246 p. gr. in-8, très bien imprimées, avec plusieurs gravures et une chromolithographie représentant un costume polonais, des articles de fond, des mélanges, des comptes rendus critiques en grand nombre et une bibliographie. On s'abonne à Varsovie, Ksiegarnia M. Arcta, Nowy-Swiat, 53.

ITALIE

J. de Rossi. Inscriptiones christianæ Urbis Romæ septimo sæculo anteriores, II. 1. (Rome 1888 ; in-fol. de LXIX et 536 p.).— Le maître de l'épigraphie chrétienne a enfin fait paraître la suite de son célèbre recueil d'inscriptions chrétiennes. Encore n'avons-nous ici que la première partie du tome II. Celui-ci doit comprendre les inscriptions romaines qui offrent de l'intérêt pour l'histoire des institutions et des monuments. Malheureusement la plupart de ces inscriptions ont disparu et ne nous sont connues que par les recueils qu'en ont faits autrefois de pieux visiteurs. M. de Rossi publie, dans cette première partie du tome II, ces recueils d'inscriptions tels qu'ils nous sont parvenus, depuis le VIe jusqu'au XVe siècle, en y joignant les indications paléographiques et historiques nécessaires. En outre, il donne dans la Préface une histoire de l'épigraphie chrétienne latine au point de vue métrique. La seconde partie contiendra l'édition critique des inscriptions elles-mêmes. Il est superflu d'ajouter que le nouveau volume est en tous points digne de la réputation universellement établie de l'auteur.

ASIE

Publications. — *Une édition des Védas.* — La Société théosophique, désireuse sans doute de compenser par quelques œuvres sérieuses les divagations dont elle a été trop souvent prodigue en Europe, a entrepris de publier aux Indes une édition populaire, à bon marché, des Védas. A notre connaissance deux volumes ont déjà paru. Le premier contient le Rig-Véda, dans le texte de « Prophesara Mokshamûlara, » autrement dit, du professeur Max Müller. Le second volume est consacré au Yajur-Veda noir, suivant un texte établi par des savants indigènes, MM. Râ*g*ârâma*s*âstri et *S*ivârâma*s*âstri.

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES[1]

I. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 24 août.* M. *Clermont-Ganneau* explique une scène représentée en bas-relief sur un carreau en terre cuite de Béja (Tunisie). C'est, dit-il, une représentation de la légende de Pégase soigné par les nymphes, dont on a déjà trouvé un exemple à Pompéi.

Séance du 31 août. M. *Deloche* donne lecture d'un intéressant mémoire sur les *feux de la Saint-Jean et la procession de la Lunade* dans la région de Tulle. Il rappelle comment se faisait cette cerémonie, dans quel ordre et quels costumes le clergé et les fidèles promenaient la statue du saint. Les plus anciennes pièces parlant de cette fête sont des actes notariés datant de 1490; elles nous apprennent que cette procession a été instituée vers 1348, à la suite d'une peste qui ravagea toute la contrée. M. Deloche étudie ensuite quelle a pu être l'origine de cette cérémonie et comment a été fixé le jour de l'année où devait avoir lieu cette procession; pour cela il est obligé de remonter jusqu'aux premiers siècles de notre ère, quand le culte du soleil et de la lune existait encore; il nous fait voir les évêques recommandant de toutes les façons aux chrétiens de s'abstenir de prendre part aux réjouissances et sacrifices qui sont des coutumes païennes et sacrilèges; ces réjouissancee et sacrifices se composaient de jeux et de processions auxquels l'Eglise sut plus tard donner un sens chrétien. Le mémoire de M. Deloche est plein de détails intéressants sur cette transformation. L'étude de l'heure à laquelle devait commencer la cérémonie a été traitée avec un soin tout spécial; dans cette partie de son travail l'auteur nous montre de quel culte tout spécial la lune était l'objet de la part des Gaulois : il nous fait voir que non seulemunt on lui attribuait les pouvoirs de la divinité, mais qu'encore on s'en servait pour fixer certaines époques : des actes de naissance, des contrats de livraison de bois et autres sont datés d'après les diverses phases de la lune. Ainsi jusque vers le XIIe siècle, dans quelques régions de la Gaule, on ne comptait que par nuit et non par jour et c'est de là que vient l'usage de souhaiter les fêtes la veille de la date du saint, etc. (Compte rendu reproduit d'après le journal *le Temps.*)

Séance du 7 septembre. M. *Le Blant* présente quelques notes sur la *chevelure*

[1]) Nous nous bornons à signaler les articles ou les communications qui concernent l'histoire des religions.

féminine. Le soin de la chevelure et la teinture des cheveux se retrouvent dans la société chrétienne et dans la société antique, comme de nos jours. Dès les premiers siècles de notre ère les évêques menacent de l'enfer les femmes qui se livrent à ces pratiques. Elles bravent le Seigneur qui a défié l'homme de noircir un cheveu blanc ou de blanchir un cheveu noir. En se teignant les cheveux d'un beau blond, de façon à ressembler aux Germaines, en se fardant, elles se livraient au diable, d'après les rabbins comme d'après les doctrines de l'Église. Saint Jérôme voit clairement sur leurs visages le reflet des flammes éternelles. M. Le Blant cite diverses superstitions païennes et chrétiennes relatives à la chevelure. On croyait qu'une vertu magique résidait dans la chevelure; ainsi les bourreaux rasèrent la tête à une jeune chrétienne dans l'espoir d'obtenir son apostasie. Les exorcistes prétendent parfois que l'esprit du mal s'est réfugié dans les cheveux d'un blond ardent. Il y avait, dans l'antiquité romaine, une divinité préposée à la chevelure, une autre aux sourcils. (Voir au sujet de ces superstitions l'article de M. Goldziher dans cette Revue, t. XIV. p. 49 et suiv., et le compte rendu du mémoire de M. Wilken sur la Légende de Samson, t. XVIII, p. 114.) — M. *Héron de Villefosse* communique une inscription votive latine d'un buste de Mithra dont un fragment a été retrouvé à Césarée de Cappadoce par le P. Brunel, missionnaire. Ce buste avait été placé par Callimorphus, intendant des domaines, pour le salut de Cresinus. — M. *Siméon* lit, en partie, l'introduction qu'il compte mettre en tête de sa traduction des *Annales de Chimalpahim.* Domingo Chimalpahim, Indien, né en 1579, a écrit en nahuatl plusieurs relations de l'histoire du Mexique anterieure à la conquête espagnole. — M. *Clermont-Ganneau* identifie le Mont-Gisart, où Beaudouin IV de Jérusalem, remporta en 1177 une victoire sur Saladin, avec la localité palestinienne, appelée aujourd'hui Tell-Djezar et jadis Gezer ou Gazar. Il y avait là un prieuré de sainte Catherine qui dut être construit pour commémorer la victoire de Beaudoin IV, remportée le jour de Sainte-Catherine. (Voir la suite des deux dernières communications à la séance du 14 septembre)

Séance du 21 septembre. M. *Joseph Halévy* consacre un mémoire aux *Cimmériens* qu'il assimile au Gomer de la Genèse et aux Gimir des inscriptions assyriennes. Il ne croit pas que les Cimmériens soient venus d'Europe en Asie-Mineure. Leur pays d'origine doit être la Cappadoce où se trouve la ville de Chamané, appelée Kimir par les Assyriens. De Cappadoce, ils se répandirent sur les côtes orientales de la Mer Noire où ils fondèrent des colonies. Les Grecs, induits en erreur par les noms de ces colonies cimmériennes, crurent à tort qu'ils étaient originaires de ces côtes. M. Menant fait des réserves sur les conclusions de M. Halévy. — M. *Le Blant* signale une inscription grecque trouvée près de Sinigaglia, dédiée aux dieux chthoniens. — M. *Casati* présente une notice sur les caractères distinctifs de l'art étrusque sur les sarcophages et les œuvres d'art provenant de Chiusi.

Séance du 12 octobre. M. *Siméon Luce* montre qu'à la fin du moyen âge,

Bertrand du Guesclin prit place comme dixième preux à côté des neuf héros célébrés par la poésie légendaire du moyen âge et qui étaient Hector, Alexandre, Josué, David, Judas Macchabée, César, Arthur de la Table-Ronde, Charlemagne et Godefroy de Bouillon.

II. Académie des sciences morales et politiques. — *Séance du 13 octobre.* M. *Edouard Sayous* décrit, d'après les travaux de deux Hongrois, MM. Fraknoi et Karolyi, le rôle important du cardinal Buonvisi, nonce à Vienne, dans la croisade de Bude (1684-1686), et les projets de croisade qu'il avait formés en spéculant sur le concours de Lous XIV et du duc de Lorraine.

III. Journal asiatique. — *Juillet-Août : James Darmesteter.* Rapport sur les travaux du conseil de la Société asiatique pendant les années 1885 à 1888. — *De Rochemonteix.* Les fils de Misraïm.

IV. Revue historique. — *Septembre-octobre : Martin Philippson.* Études sur l'histoire de Marie Stuart, 4e partie. Les relations diplomatiques. — *G. Fagniez.* Le Père Joseph et Richelieu. La préparation de la rupture ouverte avec la maison d'Autriche (1632-1635) (suite et fin).

V. Mélusine. — *Septembre : Dragomanov.* Légendes pieuses des Bulgares (voir octobre). — *J. Tuchmann.* La fascination (suite; voir octobre). = *Octobre : H. Gaidoz.* L'enfant qui parle avant d'être né. — Bain et baptême (du même). — *René Basset.* Folklore wolof (suite).

VI. Revue des Traditions populaires. — *Septembre : E. Faligan.* La sorcière de Berkeley. — *E. Jacottet.* Légendes et contes Bassoutos. — *René Basset.* Salomon dans les légendes musulmanes (voir octobre). — Mme *Destriché.* Les saints météorologiques (Sainte-Scolastique et Saint-Calais). — *Raoul Rosières.* Auberge et buveurs (attributs d'origine religieuse). = *Octobre : R. Stiébel.* Les légendes du blason. — Mme *Murray-Aynsley.* Mœurs et superstitions des Indes orientales et de l'Europe. — *W. Gregor.* Coutumes de moisson en Écosse. — *Paul Sébillot.* Les mines et les mineurs (superstitions des mineurs).

VII. Revue archéologique. — *Mai-juin : R. de la Blanchère.* Carreaux de terre cuite à figures, découverts en Afrique. — *Abel Maître.* Cimetière gaulois de Saint-Maur-les-Fossés. — *Ch. Goutzwiller.* La Vénus de Mandeure. — *Salomon Reinach.* Chronique d'Orient. — Revue des publications épigraphiques relatives à l'antiquité romaine.

VIII. Bulletin critique. — *1er août : L. Duchesne.* La vie de saint Patrick (à propos de l'ouvrage de M. Stokes, intitulé : *The tripartite life of Patrick.*)

IX. Romania. — *Juillet : Ch. Joret.* Les incantations botaniques de Montpellier et de Breslau.

X. Bulletin de la Société de l'Histoire du protestantisme français. — *Juin : M. Lelievre.* Le procès et le supplice d'Anne du Bourg (voir juillet). — *N. W.* Impressions d'un témoin oculaire du supplice de Servet (1553). — *Ch. Sagnier.* Prisonniers pour cause de religion, au fort d'Alais, en

1690. — *F. Teissier.* Le séminaire du désert. — *E. Delorme.* Le méreau dans les Eglises réformées de France (voir la suite des deux derniers articles en juillet). = *Août : A. Bernus.* Le ministre A. de Chandieu (voir septembre). = *Septembre : N. Weiss.* La situation judiciaire des luthériens de Noyon, en 1548. — *A.-J. Enschédé.* Requêtes adressées aux Etats-Généraux des Pays-Bas par des réfugiés ou persécutés français ou vaudois, entre 1690 et 1695. — *Ch. L. Frossard.* Mémoire en faveur des protestants du Bas-Languedoc, par Rabaut Saint-Etienne (1771).

XI. Revue des Deux-Mondes. — *15 septembre : A. Leroy-Beaulieu.* La religion en Russie. V. Les réformateurs. Le comte Léon Tolstoi, ses précurseurs et ses émules.

XII. Revue du Maine. — *XXIV. 1 : de Bustard d'Estang.* Un livre d'heures de la maison de Champlais. — *de la Bouillerie.* Les protestants dans le Maine. Le cimetière protestant au Mans et à l'église d'Ardenay. = *XXIV. 2 : Angot.* Essai sur l'instruction primaire, avant 1789, dans le doyenné de Grez-en-Bouère (Laval.)

XIII. Revue de Gascogne. — *Avril : J. Gardère.* Le collège de Condom sous les Oratoriens (suite ; voir n^os^ suiv.). — *Tamizey de Larroque.* Lettres de Jean de Monluc, évêque de Valence (voir juillet). = *Mai : Breuils.* Eglise d'Armagnac, d'après une enquête de 1546 (voir juin). — *Plieux.* Etude sur l'instruction publique à Lectoure, 2e art. (voir les n^os^ suiv.). — *Gaubin.* Les églises de Theus et de Tieste (suite ; voir septembre). = *Juillet-août : Benouville* et *Lauzun.* Monographie de l'abbaye de Flaran. — *Douais.* Documents pontificaux sur l'évêché de Couserans (voir n^o^ suiv.). = *Septembre-octobre : Palanque.* Le tombeau du cardinal Jean d'Armagnac.

XIV. Revue Franc-Comtoise. — Histoires franc-comtoises. — *Avril : H. Bouchot.* Le cierge de la Chandeleur. = *Juillet-août : Fondet de Montussain.* La Vouivre dans les ruines de Montenot.

XV. Bulletin de la Société archéologique de Tarn-et-Garonne. — *XVI : E.-J. Bacalerie.* La paroisse rurale dans l'ancienne France. — *F. Pottier.* Les amulæ du trésor de l'abbaye de Moissac.

XVI. Revue du département du Tarn. — *Juillet : E. Jolibois.* Les protestants de la Montagne, depuis Louis XIV, d'après les archives communales.

XVII. Bulletin de la Société archéologique de l'Orne. — *VII. 1 : L. Burel.* La bannière de la Lande-Patry. — *F. Loriot.* La fresque de l'église de Saint-Julien, à Domfront. = *VII. 2 : H. du Motey.* La représentation des mystères, à Argentan, au XVIe siècle. — *H. L. Faverais.* L'ancien prieuré de Domfront.

XVIII. Bulletin de la Société des lettres de la Corrèze. — *1888. N° 1 : L. Niel.* Huges de Combarel, treizième évêque de Tulle. — *J.-B. Champeval.* Cartulaire d'Uzerche (suite). — *A. Hugues.* Cahiers de doléances des

paroisses du Bas-Limousin (voir le n° suiv.). = *N° 2 : L. Niel.* Martin de Saint-Salvadour, quatorzième évêque de Tulle. — *Eug. Müntz.* Le pape Clément VI et les fresques de la chapelle Saint-Martin au palais d'Avignon.

XIX. Revue de l'Agenais. — *XV. 1 : Ph. Lauzun.* Les couvents de la ville d'Agen avant 1789 (voir les nos suiv.). = *XV. 3 : G. Tholin.* La ville d'Agen pendant les guerres de religion du XVIe siècle (suite ; voir les nos suiv.).

XX. Annales de la Société d'émulation de l'Ain. — *1888. N° 1 : Brard.* Les vieilles abbayes du Bugey (Ambronay ; voir le n° suiv.). = *N° 2 : G. Vicaire.* Le miracle de Saint-Nicolas.

XXI. Annales de l'Est. — *1888, janvier : H. Lichtenberger.* La légende des Nibelungen dans la vallée du Rhin.

XXII. Annales de la Faculté des lettres de Caen. — *1888. Nos 1 et 2 : A. Gasté.* Les drames liturgiques de la cathédrale de Rouen.

XXIII. Vie chrétienne. — *Septembre : E. Gillard-Droz.* Les origines protestantes de l'enseignement primaire.

XXIV. Revue des études juives. — *Avril-juin : H. Graetz.* Les monnaies de Simon. — *Pierre Vidal.* Les Juifs de Roussillon et de Cerdagne (suite et fin).— *Th. Reinach.* Mithridate et les Juifs. — *Is. Lœb.* Joseph Haccohen et les chroniqueurs juifs (suite). — *J. Kracauer.* L'affaire des Juifs d'Endingen. — *P. L. Bruzzone.* Les Juifs des États de l'Église au XVIIIe siècle. — *Moïse Schwab.* Le Magré Dardeqé. — *M. Dieulafoy.* Le livre d'Esther et le palais d'Assuérus.

XXV. Revue de géographie. — *Septembre : Ch. Fierville.* Voyage anonyme et inédit d'un Janséniste en Flandre et en Hollande (1681).

XXVI. Journal des savants. — *Juillet : G. Boissier.* Symmachi Opera. — *B. Hauréau.* Analecta Spicilegii Solesmensis. = *Août : A. Maury.* Le cycle mythologique irlandais et la mythologie celtique. = *Septembre : G. Paris.* La Passione di Gesù Cristo.

XXVII. La nouvelle revue. — 15 *octobre. Ryavon Fujishima.* Le Bouddhisme japonais ; doctrine et histoire des douze grandes sectes bouddhiques du Japon.

XXVIII. Bibliothèque universelle. — *Juillet : Ed. Sayous.* Les idees musulmanes sur le christianisme.

XXIX. Muséon. — *Août : E. Beauvois.* Les premiers chrétiens des îles transatlantiques. — *Ch. Staelens.* Les dieux du Ramayana. — *A. van Hoonacker.* L'origine des quatre premiers chapitres du Deutéronome.

XXX. Revue de Belgique. — *Septembre : Ch. Rahlenbeck.* Le théâtre des jésuites en Belgique. — *J. Kuntziger.* Comment l'Église catholique a vaincu le paganisme. — Les moines et les saints de Gand.

XXXI. Academy. — 4 *août : F. E. Warren.* Saint Patrick's doctrines (voir les art. de M. G. T. Stokes, les 11 et 18 août ; de M. Mac Carthy, le 1er et le 15 septembre). = 11 *août : G. F. Browne.* The Codex Amiatinus. — *G.*

Buhler. A new inscription of Srî Harsha (établissant la généalogie de ce prince qui protégea Hiuen Tsiang). = 15 *septembre : A. Neubauer*. Junior right among the Canaanites (Le droit d'aînesse n'existe pas à l'origine parce que les aînés sont voués à la divinité). = 22 *septembre : A. H. Sayce*. Cyrus in the cuneiform inscriptions (à propos du livre de M. Evers). — 29 *septembre* : *W. Houghton*. The days of Genesis.

XXXII. Athenæum. — 4 *août : J. Jacobs*. Borough English in Genesis. = 15 *septembre : S. Pasfield Oliver*. The monoliths of Cyprus. = 22 *septembre :* A buddhist Grail legend. = 29 *septembre : M. C. Dawes*. Excavations at Mycenæ. Excavations at Mantineia.

XXXIII. Asiatic quarterley Review. — *Octobre :* Christianity and Islam. — The journals of Dr Turner, bishop of Calcutta.

XXXIV. Westminster Review. — *Octobre :* The scriptural doctrine concerning mariage and divorce.

XXXV. Nineteenth Contury. — *Août : W. S. Lilly*. What is left of christianity?

XXXVI. Contemporary Review. — *Octobre : Max Müller*. My predecessors.

XXXVII. Fortnightly Review. — *Octobre* : Canon *Taylor*. The grea missionary failure.

XXXVIII. National Review. — *Octobre* : *Gerald Massey*. Myth and totemism.

XXXIX. Expositor. — *Octobre : Ramsay*. Early christian monuments in Phrygia. — *Laidlaw*. Luke XV. 11-32. — *Milligan*. The Melchisedek priesthood ofour Lord. — *Lansing*. Egypticity of the Pentateuch.

XL. Archæological Review. — *Octobre : Donald Masson*. Old gaelic prophecy concerning Iona. — *Alfred Nutt*. Celtic myth and saga.

XLI. Journal of the R. Asiatic Society. — *Juillet : J. F. Hewitt*. Notes on the early history of northern India. — *E. Delmar Morgan*. The customs of the Ossetes and the light they throw on the evolution of law (d'après le professeur russe Kovalefsky). — *R. Sewell*. Lurther notes on early buddhist symbolism. — *Cecill Bendall*. Kalidasa in Ceylon.

XLII. Jewish Quarterley Review. — *N° 1 : Graetz*. The significance of Judaism for the present and future. — *Schechter*. The dogmas of Judaism. — *Friedlaender*. The design and contents of Ecclesiastes. — *Friedmann*. The new year and its liturgy. — *Neubauer*. Where are the ten tribes? — *Cheyne*. Origin of the book of Zachariah.

XLIII. Theologisch Tydschrift. — *Septembre : A. Kuenen*. Drie wegen, één doel (sur trois méthodes historiques à propos des ouvrages de MM. Renan, Kittel, Bæthgen). — *M. A. Rovers*. De jongste hypothese over den oorsprong der Johanneische Apocalypse.

BIBLIOGRAPHIE

GÉNÉRALITÉS

W. Caland. Ueber Totenverehrung bei einigen der indo-germanischen Völker. — Amsterdam. Müller; 1 m. 50.

J. H. Becker. Saga II. Zur Deutung urzeitlicher Ueberlieferung. — Leipzig. Fock; 2 m. 40.

J. G. Bourke. Compilation of notes and memoranda bearing upon the use of human ordure and human urine in rites of a religious or semi-religious character among various nations. — Washington, D. C.; 1 broch. in-8 de 56 p.

L. Morillot. Étude sur l'emploi des clochettes chez les anciens et depuis le triomphe du christianisme. — Dijon. Damongeot; in-8 de VIII et 210 p.; x pl.; 10 fr.

J. N. Fradenburg. Living religions, or the great religions of the Orient from sacred books and modern customs. — New-York. Phillips et Hunt; in-12 de IV et 508 p.; 1 d. 50.

CHRISTIANISME

J. B. de Rossi. Inscriptiones christianæ Urbis Romæ. II. 1. — Milan. Hœpli; in-fol. de LXVIII et 536 p.; avec pl.; 80 fr.

J. B. Pitra. Analecta sacra et classica spicilegio solesmensi parata. — Paris. Roger Chernoviz; un vol. in-4; 15 fr.

W. Hönig. Die geschichtliche Entwicklung des römisch-katholischen Kirchenbegriffs (conférence). — Carlsruhe. Reiff; in-8 de 48 p.; 50 pf.

D. Leistle. Die Besessenheit mit besonderer Berucksichtigung der Lehre der hl. Väter. — Dillingen. Keller; in-8 de 178 p.

F. Heitemeyer. Die Heiligen Deutschlands. — Paderborn. Impr. Boniface; in-8 de IV et 672 p.; 3 m.

C. W. Bennett. Christian archæology (préface par F. Piper). — New-York. Phillips et Hunt; in-8 de XV et 558 p.; ill.; 3 d. 50.

C. A. Tuthill. The origin and development of christian dogma, an essay in the science of history. — Londres. Paul; in-8 de 168 p.; 3 sh. 6.

Azarias (Le frère). Aristotle and the christian church; an essay. — Londres. Paul; in-8 de 140 p.; 3 sh. 6.

R. P. Kerr. The people's history of presbyterianism in allages. — Richmond. Comité presbytérien; in-12 de 284 p., ill.; 1 d. 25.

F. Kasten. Johannes der Täufer (Progr.). — Stralsund; impr. du gouvernement; in-4 de 22 p.

Müllensiefen. Ueber den Begriff « Metanoia » im N. T. (Progr.). — Arnstadt. Frotscher; in-4 de 30 p.

H. Hernekamp. Darstellung und Beurteilung der neueren Verhandlungen ueber den Todestag Jesu (Progr.). — Neustadt i. W. Brandenburg; in-4 de 22 p.

Richter. Ueber das Verhältnis der Begriffe πιστεύειν und γνώσκειν in dem Ev. und den Briefen des Johannes. (Progr.) — Greifenberg. Lemcke; in-4 de 13 p.

F. L. Steinmeyer. Beiträge zum Verständniss des Johanneischen Ev. III. Die Geschichte der Auferweckung des Lazarus. — Berlin, Wiegandt; in-8 de 116 p.; 1 m. 80.

W. M. Taylor. Peter the apostle. — Londres. Burnet; in-8 de 343 p.; 3 sh. 6.

Rogge. Die Anschauungen des Apostels Paulus von dem religiös-sittlichen Charakter des Heidentums auf Grund der vier Hauptbriefe. I. Die religiös-sittliche Entwicklung des Heidentums (Progr). — Fürstenwalde. Richter; in-8 de 80 p.

R. Steck. Der Galaterbrief nach seiner Echtheit untersucht. — Berlin. Reimer; in-8 de 386 p; 8 m.

O. Knoop. Der dogmatische Inhalt der Didachê tôn dodeka Apostolôn (Progr.). — Posen. Impr. Merzbach; in-4 de 28 p.

J. Chrzaczcz. Die apokryphen Evangelien, insbesondere dan Evangelium secundum Hebræos (Progr.). — Gleiwitz. Impr. Neumann; in-4 de 28 p.

L. J. Tixeront. Les origines de l'Église d'Édesse et la légende d'Abgar (deux textes orientaux inédits). — Paris, Maisonneuve; in-8 de 203 p.

E. Kurz. Ueber den Octavius des Minucius Felix mit dem Text von cap. 20-26 (dans un vol. de Mélanges). — Burgdorf. Langlois; in-8 de VIII et 59 p.; 1 m. 20.

Do. Saint Taurin, premier évêque d'Évreux au Ier siécle. — Caen. Delesques; in-8 de 73 p.

G. A. Pell. Die Lehre des heil. Athanasius von der Sünde und Erlösung. — Passau. Waldbauer; in-8 de VIII et 239 p.

D. Rondini. Il giuramento dei cristiani nei primî tre secoli. — Livourne. Vannini: in-8 de 52 p.

W. Kleinen. Die Einführung des Christentums in Köln und Umgegend. (Progr.) — Cologne. Brocker; in-4 de 18 p.

G. Tamassia. Longobardi, Franchi e chiesa romana fino a' tempi di re Liutprando. — Bologne. Zanichelli; in-8 de 208 p.; 4 fr.

C. de Boor. Vita Euthymii. Ein Anecdoton zur Geschichte Leo's des Weisen. a. 886-912. — Berlin. Reimer; in-8 de VIII et 232 p.; 5 m.

J. F. Marcks. Die politisch kirchliche Wirksamkeit des Erzbischofs Agobard

von Lyon mit besonderer Rücksicht auf seine schriftstellerische Thätigkeit. (Progr.) — Vierzen. Impr. Meyer ; in-4 de 44 p.

J. Looshorn. Der heilige Bischof Otto. — Munich. Zipperer; in-8 de 386 p.; 6 m.

G. Scrinzi. S. Antonio di Padova e il suo tempo. — Vérone. Cerquetti ; in-16 de 631 p.; 4 fr. 50.

J. Krause. Die Lehre des hl. Bonaventura ueber die Natur der körperlichen und geistigen Wesen und ihr Verhältnis zum Thomismus. — Paderborn. Schöningh ; in-8 de v et 88 p.; 1 m. 40.

A. de Rochemonteix. La Maison de Granle. Étude sur la vie et les œuvres des convers de Citeaux en Auvergne au moyen âge. —Paris. Picard, 5 fr.

A. Chassaing. Cartulaire des hospitaliers au Velay. — Paris, Picard, 8 fr.

La passione di Gesù Cristo, rappresentazione sacra in Piemonte nel Secolo XV edita da Vincenzo Promis. — Turin. Bocca; in-fol. de XXVII et 533 p., avec pl.

H. Wedewer. Johannes Dietenberger (1475-1536). Sein Leben und Wirken. — Fribourg en Brisgau. Herder; in-8 de VIII et 499 p.; 8 m.

J. Küntziger. Luther ; étude biographique. — Bruxelles. Lebègue ; in-8 de 127 p.; 1 fr. 50.

W. Beyschlag. Luthers Hausstand in seiner reformatorischen Bedeutung. — Barmen. Klein; in-12 de 39 p.; 50 pf.

G. Alimonda. Lutero e l'Italia ; conferenze. — Turin. impr. Salesiana; in-8 de XLIII et 756 p.; 5 fr.

Vat. Het leven van Johannes Calvijn voor het Nederlandsche volk geschetst. — Amsterdam. Wormser; in-8 de VIII et 224 p.; 1 fr. 20.

Calvini. Opera. Edd. Baum, Cunitz et Reuss, t. XXXVII. — Brunswick. Schwetschke, in-4 de 706 p.; 12 m.

T. E. Bridgett. Life of John Fisher, bishop of Rochester, cardinal and martyr under Henry VIII. — Londres. Burns et Oates; in-8; 7 sh. 6.

G. J. Boralevi. I primi mesi del pontificato di Paolo IV. — Livourne. impr. Giusti ; in-8 de 47 p.

E. Boutroux. Le philosophe allemand Jacob Bœhme (1575-1624). — Paris, Lahure; in-8 de 60 p.

The Minutes of the Society for promoting Christian knowledge for the years 1698-1704, ed. by E. Mc Clure. — Londres. Chr. knowl. Soc.; in-8 de 376 p.; 5 sh.

W. H. B. Proby. Annals of the Low Church party in England, t. II. — Londres. Hayes; in-8 de 12 sh.

W. Easterby. The history of the law of tithes in England (couronné par l'Université de Cambridge). — Cambridge. University Press; in-8 de 126 p.; 7 sh. 6.

Th. Vogel. Goethes Selbstzeugnisse ueber seine Stellung zur Religion und zu rel.-kirchlichen Fragen. — Leipzig. Teubner; in-8 de IV et 199 p.; 2 m. 40.

S. D. Veen. De gereformeerde kerk van Friesland in de jaren 1795-1888. — Groningue. Wolters; in-8 de VI et 298 p.; 2 fl. 90.

R. M. Heanley. A memoir of Edward Steere, third missionary bishop in Central Asia. — Londres. Bell; 1 vol. in-8; 8 sh. 6.

J. L. van Hasselt Gedenkboek van een vyf en twintig jarig zendelingsleven op Nieuw-Guinea (1862-1887). — Utrecht. Kemink; in-8 de II et 276 p.; 2 fl. 50.

S. Mac Farlane. Among the Cannibals of New-Guinea; being the story of the New-Guinea Mission of the London Missionary Society. — Londres. Snow: in-8 de 186 p.; 5 sh.

D. Dorchester. Christianity in the United States from the first settlement down to the present time. — New-York. Phillips et Hunt; in-8 de 795 p.; 4 d. 50.

JUDAISME ET ISLAMISME

E. Wietzke. Der biblische Simson der ägyptische Horus-Ra. Eine neue Erklärung zu Jud. XIII-XVI. — Wittenberg. Wunschmann; in-8 de IV et 52 p.; 1 m. 40.

E. Kautzsch et *A. Socin.* Die Genesis mit äusserer Unterscheidung der Quellenschriften uebersetzt. — Fribourg en Brisgau. Mohr; in-8 de VIII et 120 p.: 2 m.

E. Ledrain. La Bible. Traduction nouvelle, d'après les textes hébreu et grec, t. IV. L'Exateuque, II (Lévitique à Josué). — Paris. Lemerre; in-8 de 443 p.; 7 fr. 50.

C. Lederer. Die biblische Zeitrechnung vom Auszuge aus Aegypten bis zum Beginne der babylonischen Gefangenschaft mit Berücksichtigung der Resultate der Assyriologie und der Aegyptologie. — Spire. Kleeberger; in-8 de V et 180 p.; 2 m. 50.

E. Krähe. Jüdische Geschichte, I. Von ihren Anfängen bis zum Untergange des Reiches Juda (586 av. J.-C.). — Berlin. Oehmigke; in-8 de VIII et 432 p.; 4 m. 50.

G. Brunengo. Il Nabuchodonosor di Giuditta, disquisizione biblico-assira. — Rome. impr. Befani; in-16 de 223 p.

J. Wohlstein. Die Hagiographen, ihre Verfasser. Entstehungszeit und Inhalt. 1re livr. (Proverbes et Psaumes). — Vienne. Lippe; in-8 de VIII et 94 p.; 1 m. 60.

L. Treitel. Die alexandrinische Uebersetzung des Buches Hosea. — Carlsruhe. Bielefeld; in-8 de 22 p.; 1 m.

J. Schuurmans Stekhoven. De Alexandrynsche vertaling van het Dodekapropheton (Thèse de doctorat). — Leyde. Brill, 1887; in-8 de VIII et 137 p.

H. von Arnim. Quellenstudien zu Philo von Alexandria. — 4 m.

Klein. De la circoncision; étude critique du procédé traditionnel israélite et manuel opératoire. — Paris. Durlacher; in-8 de 16 p.

C. Snouck Hurgronje. Mekka. I. Die Stadt und ihre Herren. — La Haye, Nyhoff; 36 m. (complet).

'Abd-as-samad. Al gawâhir as-sanija wa'lkarâmât al a*h*medija. (La vie et les miracles de Sidi A*h*med al Bedewi). — Q. O*t*mân Abd-arrâziq, 1305; 144 p.

Abd-al-wahhâb as-Sa'râni. Lawâqi*h* al anœâr (Les vies des saints). Q. O*t*mân Abd-ar-râziq, 1305; 2 vol. de 208 et 192 p.

Ahmed b. Zeini Dahlân. Hulâsat al Kalâm (Histoire de la Mecque depuis les temps du Prophète jusqu'à nos jours). — Q. Heirîja, 1305; 332 p.

Van Gelder. Mohtar de valsche profeet. — Leyde. Brill; in-8 de 153 p. (thèse).

RELIGIONS DU MONDE ANTIQUE

H. Kluge. Zur Entstehungsgeschichte der Ilias. — Köthen. Schulze.

A. Brueckner. Von den griechischen Grabreliefs. — Leipzig. Freytag, 1 m. 20.

J. Tolkiehn. Quaestionum ad Heroides Ovidianas spectantium capita VII. — Leipzig. Teubner; 2 m.

H. Posnansky. De Nemeseos monumentis. — Breslau. Köhler; 1 m.

A. Winkler. De inferorum in vasis Italiae inferioris repraesentationibus. — Breslau. Köhler, 1 m.

L. von Urlichs. Ein Medea-Sarkophag. — Wurzbourg. Stahel; 1 m.

F. J. Schneider. Dies zwölf Kämpfe des Herakles in der griechischen Kunst; 1 m. 50.

W. Müller. Die Theseusmetopen vom Theseion zu Athen; 1 m. 50.

G. F. Unger. Der Gang des altrömischen Kalenders. — Munich. Franz; 3 m. 50.

A. Steinberger. Die Oedipussage. — Ratisbonne, Coppenrath; 1 m.

RELIGIONS DE L'ASIE[1]

G. Bühler et *Th. Zachariæ.* Ueber das Navasâhasânkacharita des Padmagupta oder Parimala. — Leipzig. Freytag; 80 pf.

R. Fick. Eine jainistische Bearbeitung der Sagara-Sage. — Kiel. Haeseler; 2 m.

G. Dumoutier. Le Grand-Bouddha de Hanoï, étude historique, archéologique et épigraphique sur la pagode de Tran-Vu. — Paris. Challamel; in-8 de 82 et 38 p.; 10 fr.

Bhagavadgitâ. — Bombay. Gangâvishnu Shrikrishnadâs; in-12 de 160 p.; 1 r.

[1] Nous empruntons plusieurs titres des ouvrages publiés par la presse indigène à l'*Orientalische bibliographie*, du professeur Müller de Koenigsberg. Cette bibliographie mérite d'être recommande à tous ceux qui s'occupent d'études orientales.

Harivansha or the genealogy of the god Hari or Vishnu. — Bombay. Atmâràm Kânobâ; 1887; 748 p.; 9 r. 4 (L'ouvrage est en trois vol.)

Kâlikâ Sahasranâma or one thousand epithets of the goddess Kalikâ. — Bombay. Gangâvishnu Shrikrishnadâs; 1887; in-12 de 50 p.

Uddhav Shâstri Aindpure. Satikam Shrimad Vishnu Purânam or the Vishnu Purân together with a commentary on it. — Bombay. Gopâl Nârâyan; 1887; 380 p.; 5 r.

Vaishnavonâ nityaniyamanâ grantha, pushti mârgiya bhaktone vâste, or the books prescribing the daily duties of the Vaishnavas or the followers of the god Vishnu, for the use of the followers of Pushtimârga or the doctrines of Vallabhâchârya. — Poona. Shet Haribhâi Datttarâm Pedhivale, 1887; in-12 de 399 p.; 4.

Shukla Yajurveda Mâdhyandiniya Sanhitâ or a collection of the mantras or hymns of the Shukla or white Yajurveda of the Mâdhyandiniya Shâkhâ or sect. — Bombay. Gangâvishnu Shrikrishnadâs, 1887; 365 p.; 3 r. 4.

Malhâri Mahâtmya or the glory of the god Malhâri by the reputed author *Vyas.* — Poona. Bhâskar Nârâyan Gobdole; 1887; in-8 de 85 p.; 12.

Dâji Vâsudev Joglekar. Dvaitakhandapurvak Advaita Pratipâdaka Vedânta Sâr, or substance of the Vedânta philosophy refuting the theory of the dual and supporting that of the non-dual system. — Poona; chez l'auteur, 1887; in-8 de 246 p.; 1 r. 8.

Svâmi Ladhâji Derji. Jain Vritta Shikshâpatri or the book of instruction on the religious observances or obligations of a follower of Jainism. — Limdi. Vohorâ Jivan Kâlidâs; 1887; in-16 de 80 p.; 4.

FOLKLORE

E. Amélineau. Contes et romans de l'Égypte chrétienne. — Paris. Leroux, 2 vol. in-18, 10 fr.

J. B. Béranger-Féraud. Les légendes de la Provence. — Paris. Leroux; 7 fr. 50.

A. Busson. Die Sage von Max auf der Martinswand und ihre Entstehung. — Leipzig. Freytag; 80 pf.

F. Weingärtner. Die mittelenglischen Fassungen der Partonopeussage und ihr Verhaltniss zum altfranzösischen Originale. — Breslau. Köhler; 1 m.

C. Nigra. Canti popolari del Piemonte. — Turin. Lœscher; 15 fr.

J. Wedde. Theophilus, das Faustdrama des deutschen Mittelalters. — 2 m.

C. de Varigny. L'Océan pacifique. Les derniers cannibales. Iles et terres océaniennes. La race polynésienne. — Paris. Hachette; in-8 de 386 p.; 3 fr. 50.

C. de Landberg. Bâsim le forgeron et Hârûn er Rachid. Texte, traduction et proverbes. — Leyde. Brill; in-8 de xvii et 87-119 p.

C. Jones. Negro myths of the Georgia coast. — New-York. Houghton et Miflin; in-18 de VI et 171 p.; 1 d.

C. Moiset. Les usages, croyances, traditions, superstitions, etc., ayant existé autrefois ou existant encore dans les divers pays du département de l'Yonne. — Auxerre. Rouillé; in-8 de 158 p.

D. Dergny. Usages, coutumes et croyances, t. I. — Paris. Lechevalier; 1 vol. de x et 394 p.

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

ANGERS, IMPRIMERIE A BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

LA MYTHOLOGIE ÉGYPTIENNE

LES TRAVAUX DE MM. BRUGSCH ET LANZONE

H. Brugsch. *Religion und Mythologie der alten Ægypter nach den Denkmälern bearbeitet von Heinrich Brugsch,* Leipzig, Hinrichs 'sche Buchhandlung 1884-1888, in-8°, VII-XXVI, 758 p.

R.-V. Lanzone. *Dizionario di Mitologia Egizia,* Torino, Fratelli Doyen, 1881-1888, in-4°, 1312 p. CCCCVIII pl. Autographie, les planches tirées à l'encre rouge.

J'ai annoncé, il y a quelques années, l'apparition du dictionnaire de M. Lanzone[1] : voici l'ouvrage terminé ou peu s'en faut. Il promettait beaucoup dès le début : je n'hésite pas à dire qu'il a tenu plus qu'il ne promettait. M. Lanzone a cherché avant tout à nous donner un livre qui pût servir à la fois aux égyptologues et aux savants qui, sans être égyptologues, ont besoin de documents authentiques sur les dieux de l'Égypte. Un traité de mythologie dogmatique aurait eu l'inconvénient de présenter les noms et les faits groupés selon un ordre arbitraire, clair peut-être pour le lecteur qui aurait fait une étude approfondie du volume, obscur pour le lecteur d'occasion, qui demande des renseignements sur une divinité spéciale et ne se soucie pas de lire quelques cents pages de théorie pour y trouver les deux ou trois documents dont il a besoin. L'Égypte possédait d'ailleurs, comme toutes les religions, un nombre considérable de petits dieux, de démons, d'esprits, de fées, dont les noms se rencontrent dans les textes, mais dont le rôle n'a pas assez d'importance pour qu'on leur donne une place dans un système de mythologie raisonnée. M. Lanzone a recherché avec soin tous ces déshérités, les a classés à leur rang d'alphabet, a recueilli leurs portraits comme il a fait pour les dieux de premier

1) Cfr. *Revue des Religions,* t. V, p. 97.

ordre. Le semblant d'injustice qu'il peut y avoir à présenter ainsi côte à côte, selon les hasards de l'orthographe, des personnages d'importance si diverse, est compensé largement par la longueur différente des articles qui leur sont consacrés. L'alphabet donne au dieu Afou le pas sur Amon ; mais Afou n'occupe guère plus d'une page (p. 24-25), tandis qu'Amon en a une trentaine environ (p. 25-54). Chaque article est rédigé d'ailleurs sur un modèle toujours le même, ce qui facilite singulièrement la recherche. Les formes hiéroglyphiques du nom et leur transcription sont placées en vedette au milieu de la page, de manière à retenir l'œil. Vient ensuite une définition très brève du rôle qu'on attribue au dieu, et, s'il y a lieu, les étymologies qu'on a prêtées à son nom. M. Lanzone a présenté cette partie théorique de son sujet avec une brièveté et une réserve qui mérite tous les éloges. Rarement il affirme qu'un dieu représente telle ou telle idée, tel ou tel phénomène : le plus souvent, il décline la responsabilité de l'interprétation, et il emploie pour la présenter des formules atténuées. « Sokar è il nome egizio di Hesiri-Serapis della tradizione greca, *e vuolsi che sia* una forma del sole notturno[1] ». — « Uerhak significa la Grande Incantatrice..... *Taluni suppongono esser* questo nome un qualificativo proprio alle dee leontocefale[2] ». — « Sebek... si trova con diversi attributi nel culto egizio. Ritiensi rappresenti una delle forme del dio Set (Tifone)[3] ».

Aussi bien cette partie théorique est-elle celle à laquelle M. Lanzone attache le moins de prix. Ce qu'il veut avant tout, c'est fournir les principaux textes qui se rapportent à un dieu et qui sont de nature à nous indiquer ce que les Égyptiens pensaient de lui. De la sorte, le lecteur pourra se former à lui-même l'idée qui lui paraîtra le plus raisonnable. Si les passages isolés ne lui semblent pas concluants, et qu'il veuille plus de détail, M. Lanzone lui indique non seulement l'endroit où il pourra consulter l'original égyptien, ce qui souvent ne l'avancerait pas à grand chose, mais l'ouvrage allemand, anglais ou français où il en trouvera une traduction et un commentaire plus ou moins complet. C'est une bibliographie du sujet que M. Lanzone a jointe à chaque article, et je

1) Lanzone, *Dizionario di Mitologia*, p. 1113.
2) Lanzone, *Dizionario di Mitologia*, p. 172.
3) Lanzone, *Dizionario di Mitologia*, p. 1028.

dois dire que, dans la plupart des cas, la bibliographie est aussi étendue que possible. Après les passages qui ont trait à la fonction du dieu, viennent ceux qui nous apprennent les localités où il était adoré. Ce tableau géographique est nécessairement incomplet : les monuments ne sont pas tous connus, et de longtemps on ne pourra affirmer que nous savons le nom de toutes les localités où Amon, par exemple, ou Nit, ou Sobkou, possédaient un temple ou simplement une chapelle. Les renseignements recueillis par M. Lanzone permettraient pourtant de dresser déjà une carte religieuse de l'Égypte singulièrement chargée, et nous montrent avec une exactitude suffisante l'extension territoriale qu'avait la religion de certains dieux. L'article se termine d'ordinaire par la description des figures les plus fréquentes ou des formes bizarres que revêtent les divinités. M. Lanzone, qui est attaché à l'une des collections les plus riches qu'il y ait en Europe, ne s'est pas contenté de reproduire les figures de Turin qui représentent des dieux : il a couru la plupart des Musées de l'Europe et y a recueilli nombre de portraits divins qui nous montrent la plupart des divinités égyptiennes sous des aspects peu ou mal connus. Les planches ont été dessinées par lui, souvent d'après des photographies faites par lui. Elles sont imprimées à l'encre rouge, ce qui leur donne plus de netteté mais est parfois fatigant pour l'œil. Je ne dirai pas qu'on y retrouve l'habileté de main des graveurs de la Commission d'Égypte, de Champollion et de Lepsius ; mais elles ont le grand avantage d'avoir été exécutées par un égyptologue, qui savait ce qu'il désirait et qui n'a omis aucun détail comme le font trop souvent les artistes de profession. On peut avoir confiance en leur exactitude, et c'est là de quoi racheter amplement les petits défauts qu'en présente l'exécution matérielle. En résumé, M. Lanzone s'était imposé la tâche la plus ingrate à laquelle un savant puisse se condamner ; il l'a accomplie avec une conscience et une exactitude qu'on ne saurait trop admirer. Son œuvre n'est pas une œuvre passagère qu'on lira aujourd'hui et qui perdra demain tout son intérêt : son *Dictionnaire* vivra longtemps, et les quelques défauts qu'il renferme sont si peu de chose qu'ils disparaîtront sans peine dans les prochaines éditions.

L'ouvrage de M. Brugsch est, au contraire du Dictionnaire de Lanzone, un traité théorique de religion et de mythologie égyptiennes. La première partie remonte aux derniers mois de 1884,

— la préface porte la date du 8 septembre 1884; la seconde vient de paraître. Quelques gravures, semées dans le texte, représentent les dieux : elles sont très fines et paraissent être des reproductions photographiques des beaux dessins des *Denkmäler*, exécutés par Weidenbach et par ses élèves. Le seul reproche qu'on puisse leur adresser est de ne pas être assez nombreuses : une ou deux figures ne suffisent pas pour donner une idée de la variété des formes qu'un dieu d'importance pouvait revêtir en Égypte. L'exécution matérielle du livre est parfaite, comme celle de tous les ouvrages d'égyptologie que publie la maison Hinrichs. Je me permettrai seulement de regretter la façon dont les notes sont disposées. M. Brugsch les a rejetées à la fin du volume, ce qui est déjà un premier obstacle aux recherches. Rien n'est plus gênant que d'être obligé à chaque instant de quitter la page où l'on est, pour aller découvrir un renvoi à quelques centaines de pages plus loin : il faut, ou bien se résigner à ne point savoir d'où proviennent les textes cités, ou bien interrompre la lecture au risque de briser dix fois en cinq minutes le fil du raisonnement. Encore si les renvois étaient clairement faits, n'y aurait-il que demi-mal, mais M. Brugsch a employé un système d'abréviations qui met la patience à rude épreuve, et a fait composer les notes d'affilée, sans interruption. Le tout présente un aspect cabalistique des plus effrayants, **352** Rec III, 96 fll. **353** Id. V. 19 cf. DG 400 **354** DBD 10 **355** BF I, 1 **356** NP **357** DG **358** ÆZ 1877, 8 fll. **359** BW 1092 **360** Th 625, B **361** Id. 626 cfr. 641 G. H **362** Id. 736 fl. **363** DGÆ Geogr. Il y en a comme cela pendant plus de dix pages[1].

Je regrette d'autant plus d'avoir à le dire que M. Brugsch n'a pas bien accueilli les observations du même genre que je lui ai adressées pour plusieurs de ses œuvres[2]. Si je réclame des renvois précis et intelligibles aux textes imprimés, ce n'est pas le moins du monde que j'entretienne aucun doute sur la loyauté scientifique de M. Brugsch et que je le suppose capable de les

1) M. Brugsch a été la première victime de son système de renvois. Il a oublié d'insérer à leur place une vingtaine de notes dont les numéros de rappel existent dans son texte; il a même répété plusieurs numéros. Ainsi le n° 101 figure à la page 92 et à la page 95 ; si on se reporte à la partie correspondante des notes, on voit que M. Brugsch arrête les notes de la première partie au n° 83 (p. 746).

2) *Dictionnaire hiéroglyphique Supplément*, *Préface*, (du 7e volume) p. IV.

solliciter doucement pour en tirer des renseignements conformes à ses principes. Je crois seulement qu'un auteur moderne est toujours porté plus ou moins à ne voir dans les documents anciens que les faits qui répondent à ses préoccupations du moment; en indiquant l'endroit où trouver l'original, il permet à ses lecteurs de vérifier et au besoin de rectifier les conclusions qu'il en tire. C'est parce que je me connais ce défaut, que j'ai essayé ordinairement de donner mes autorités de la façon la plus claire et la plus complète. Si M. Brugsch avait réparti ses notes au bas des pages, si seulement il les avait écrites de façon plus explicite, il aurait augmenté d'une feuille ou deux le volume de son ouvrage, mais il aurait rendu grand service à ses lecteurs. La religion égyptienne n'est pas tellement limpide par elle-même qu'on puisse ajouter impunément des difficultés de lecture aux obscurités de doctrine qu'elle contient naturellement.

Avant d'en finir avec les questions matérielles, qu'on me permette une dernière observation. Le lecteur le moins versé dans nos études, reconnaîtra aisément des différences assez considérables entre l'orthographe que M. Brugsch donne à certains noms égyptiens dans la première partie (1884) et celle qu'il prête à ces mêmes noms dans la seconde (1888). Le nom de la ville de Thèbes écrit *ouast* (p, 169, 1884), devient *Ousit* (p. 700, 1888); *noutar, dieu* (pp. 30, 49, 57, etc., 1884), devient *noutri* (p. 655, 1888), au féminin *noutrit* (p. 646). De plus, si l'on compare l'ensemble des formes orthographiques à celles que M. Brugsch employait dans ses ouvrages précédents, on remarquera des divergences extraordinaires : *Mehnit* (pp. 286, 319, etc.) au lieu de *Mehent; Bi-neb-did Bi-n-did* (pp. 293, 308) au lieu de *Ba-neb-dad, Ba-n-dad; Safkhit*, (p. 296, etc.), *Sokhit* (p. 334, etc.), *Sopdit* (p. 300, etc.), *Anouqit* (p. 299, etc.), *Nekhbit* (p. 315, etc.), *Mehit-uerit* (p. 469), *Ta-soni-nofrit* (p. 542), *Khri-bakef* (p. 524), *Noferhotp* (p. 497), *Nofertoum* (p. 523), au lieu de *Safekh, Sekhet, Sepd, Anqt, Nekheb, Mehtour, Ta-sent-nefert, Kher-bakef, Neferhetep, Nefertoum*, etc. Je dois avouer que j'ai éprouvé un plaisir particulier à constater combien la prononciation adoptée par M. Brugsch est différente de la prononciation ordinaire. Voilà plus de dix ans que j'ai commencé à réclamer contre la façon gauche et antiscientifique dont notre école transcrit les noms propres. J'ai essayé de rétablir la prononciation, au moins de l'époque ptolémaïque, par la comparaison des mots hié-

roglyphiques avec les transcriptions en lettres grecques des noms propres égyptiens. Cette tentative a été fort mal accueillie, mais avec un peu de persévérance on triomphe de bien des résistances. J'ai déjà rencontré, dans plus d'un livre récent, certaines orthographes de noms propres qui, d'abord, avaient été rejetées, et voici maintenant que M. Brugsch adopte presque complètement ma façon de transcrire. Quelquefois il va plus loin que je ne voudrais : ainsi il rend *Hathorit* le nom de la déesse Hathor. Je pense, jusqu'à nouvel ordre, que la forme classique Hathor, Hathour, Hathyr, est préférable. Les marques de féminin, qu'on lit à la suite du mot, retombent partie sur le mot *Hât*, *Hâït*, qui est féminin, partie sur l'idée de la déesse, non pas sur le mot *Hor*, *Horou*, qui est masculin : il me paraît donc préférable de prononcer *Hathorou*, *Hathor*, plutôt que *Hathorit*. D'autre part, M. Brugsch a été, dans plusieurs passages, entraîné par l'habitude à conserver la vieille tradition de l'école. Il transcrit *Ous-râ*, la variante du nom d'*Osiris*, qui est écrite par le signe du siège *Isit*, *Ousit*, et par le nom du dieu Soleil, le *disque solaire*. J'ai toujours pensé qu'à partir de la vingtième dynastie au moins, ce nom s'était prononcé *Rî*, et les documents en écriture cunéiforme, découverts récemment en Égypte, nous prouvent qu'il était vocalisé en *i* déjà sous la dix-huitième[1]. Si, dans l'écriture, les scribes ont, vers la fin de l'époque Ramesside, substitué *le disque solaire* à *l'œil*, c'est que les deux signes avaient la même vocalisation, l'un plus légère, l'autre plus lourde, et que la variante *Ousi-rî* donnait sensiblement le même son que l'orthographe première *Ous-iri*. Quant à la transcription ordinaire *asar*, je préfère ne pas exprimer l'étonnement dont elle m'a toujours rempli. M. Brugsch n'en tient aucun compte, et il a raison.

L'ouvrage se divise en deux parties de longueur très inégale :

1) Budge, *On cuneiform despatches* dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, 1888, p. 554-555. Le prénom d'Amenhotpou III est rendu *Ni-ib-mou-a-ri-ya*, *Ni-im-mou-ri-ya*, ce qui donne, ainsi qu'on devait s'y attendre, la vocalisation *nîb*, *nîm*, pour le mot *seigneur*. *Mou*, *moua*, pour le nom de la vérité, s'explique par la variante graphique où le mot est écrit avec le pluriel, *Mâou*, variante que la plupart des égyptologues tenaient pour abusive. Enfin le soleil a la vocalisation *ri-ya*, où le son *î* domine comme dans *ri*. De même *Na-ap-khour-ri-ya*, *Ni-ip-khou-our-ri-ri-ya* pour le prénom d'Amenhotpou IV donne la vocalisation en *î* du nom du soleil.

une introduction (p. 1-99), un système de mythologie égyptienne établi sur les principes posés dans l'introduction (p. 100-743). Une préface (xx p.), placée en tête du dernier fascicule, explique et complète sur certains points la pensée de l'auteur. M. Brugsch y déclare qu'il croit à l'unité de la religion égyptienne. Tout en admettant que, de Ménés à l'avènement du christianisme, bien des changements ont dû se produire çà et là dans les conceptions religieuses, il ne pense pas que le fond même des idées se soit sensiblement modifié. « Je dois déclarer ouvertement, dit-il, que, ni dans les textes des Pyramides ouvertes récemment, ni dans les inscriptions de l'époque ptolémaïque ou romaine, je n'ai trouvé aucune différence dans le type fondamental des formes divines ou de leurs cycles. Les livres sacrés de Thot reposaient sur des traditions écrites d'époque primitive, et la moindre altération de la lettre du texte était aussi strictement prohibée que pouvait l'être une modification dans la forme de l'année antique ou dans l'ordre des fêtes portées au calendrier..... La divinité demeura inchangeable dans son originalité première, en tout jusqu'en son jour de fête, et on chercherait en vain un exemple où l'on pourrait reconnaître de façon indiscutable une manière nouvelle de concevoir sa nature et son être fondamental[1]. » L'opinion de M. Brugsch est justifiée en partie par les faits, mais en partie seulement. Sans doute, les noms des divinités égyptiennes étaient fixés longtemps avant le commencement des dynasties égyptiennes; j'irai même plus loin que ne le fait M. Brugsch, et je dirai que la plupart des livres sacrés que nous connaissons ont été rédigés avant Ménés, et nous sont parvenus sans trop d'interpolations. Mais, si les textes religieux étaient établis solidement de longue date, est-ce une raison pour que le commentaire et l'interprétation n'en aient pas varié? Le chapitre XVII du *Livre des Morts* nous montre combien l'ingéniosité des théologiens pouvait tirer de doctrines différentes d'un même texte immuable. Chaque verset y est suivi d'au moins deux ou trois notes qui parfois se confirment, parfois se contredisent l'une l'autre. M. Brugsch, qui l'a étudié après E. de Rougé et Lepsius, a noté par des artifices d'impression la stratification de ces gloses accumulées[2]. Nous n'avons plus malheureusement beaucoup

1) Brugsch, *Religion und Mythologie*, p. XIII-XIV.
2) Brugsch, *Religion und Mythologie* p. 21 sqq.

de livres égyptiens annotés de la sorte, mais plusieurs passages, épars dans des œuvres purement littéraires, nous montrent que beaucoup des anciens écrits religieux étaient réputés difficiles à comprendre et exigeaient de longs commentaires[1]. Si, quittant l'Égypte, nous regardons ce que deviennent ailleurs les religions qui sont, comme celles de l'Égypte, instituées sur des livres anciens, nous verrons aisément que l'inaltérabilité du livre n'empêche pas le développement et l'altération du dogme. Quand même on recopiait encore sous les Césars les recueils de prières qu'on copiait sous les Pharaons memphites, rien ne prouve que les Thébains contemporains de Trajan les comprissent de la même façon que les Héliopolitains contemporains de Pépi I[er]. A ne tenir compte que des faits politiques, l'hégémonie thébaine, en portant au premier rang pendant vingt siècles le dieu Amon, qui n'était qu'un dieu de province sous les rois constructeurs de pyramides, dut produire un trouble profond dans les relations de divinités à divinités qui avaient existé pendant l'hégémonie thinite. Un grand dieu nouveau s'introduisit parmi les grands dieux d'autrefois; on dut avouer qu'il n'était pas moins puissant que les autres puisqu'il maintenait ses fidèles au premier rang, chercher quelles étaient ses affinités parmi les dieux jadis prépondérants, justifier son élévation par des raisons de dogme, bref, créer et développer tout un ensemble de mythes que le village qui devint la Thèbes aux cents portes n'avait certainement pas connu. L'ancien équilibre des religions égyptiennes fut aussi rudement entamé par l'intrusion du dieu nouveau, que l'ancien équilibre des principautés l'avait été par l'accroissement soudain de la principauté thébaine. Ce n'est là qu'un fait entre cent; fût-il unique en son genre, il suffirait encore à montrer combien l'assertion de M. Brugsch est aventureuse. Aussi bien quand on voit combien les trois derniers siècles ont modifié la physionomie du christianisme par exemple, on a quelque peine à croire que la religion égyptienne ait pu vivre plus de cinq mille ans sans s'altérer en rien.

Je n'accorderai donc pas, comme le fait M. Brugsch, le même degré de confiance à tous les renseignements qui nous sont fournis par les inscriptions de basse époque. Je ne nie pas que le

1) Voir surtout le passage d'*Anastasi I*, p. x, l. 9, sqq., signalé par Chabas, *Voyage d'un Egyptien*, p. 43, sqq.

temple d'Edfou, celui de Dendérah, celui d'Esnéh, celui de Philæ, ne contiennent des documents de très ancienne origine; seulement, je voudrais, qu'avant de s'en servir, M. Brugsch les soumît à une critique minutieuse et tâchât de reconnaître, par la comparaison littérale avec les textes plus anciens et par l'analyse philologique, s'ils n'ont pas été remaniés et adaptés à des idées nouvelles. Ainsi l'identification de Khnoumou, d'Osiris et d'autres dieux avec Râ, qui est perpétuelle dans ces légendes, je désirerais avant tout savoir si elle est aussi fréquente dans les légendes antérieures. On n'attend pas que j'institue ici cette recherche ; mais je puis dire en toute sûreté que les dieux composites comme Khnoumou-Râ, Montou-Râ, etc., qui remplissent de leurs images tous les tableaux des temples relativement modernes deviennent de plus en plus rares à mesure qu'on remonte le cours des siècles. A partir du moyen empire, on ne trouve plus que les dieux simples Khnoumou et Montou : Khnoumou et Montou peuvent être alors comparés à Râ, mais ne font pas encore un avec lui. Que déduire de ce fait, sinon que la manie solaire n'avait pas encore tout envahi à l'époque où Khnoumou et Montou ne s'appellent pas Khnoumou-Râ, Montou-Râ ? Comme corollaire, il faut en conclure que les textes ptolémaïques où l'identification est entière entre ces dieux et Râ, ou bien ont été rédigés vers le temps même où ils ont été gravés, ou, s'ils sont anciens par la langue, ont été interpolés et adaptés aux dogmes nouveaux. Jusqu'à quel point l'altération qu'ils ont subie est profonde, je ne saurais le dire dans bien des cas. Au moins me garderais-je d'en accepter aveuglément toutes les données et d'y chercher la preuve que Khnoumou, par exemple, est un dieu solaire à l'origine. Je pense que M. Brugsch aurait eu raison de classer historiquement ses sources et de ne pas les citer pêle-mêle, sans distinction suffisante d'époque ni de localité.

La religion égyptienne, telle qu'il la conçoit, est une dans son extension et dans son principe. De même que tous les chrétiens catholiques n'ont qu'une seule et même religion qu'ils soient Anglais, Espagnols, Allemands, Français ou Chinois, tous les Égyptiens avaient, d'après M. Brugsch, une seule et même religion, qui était née à une époque très ancienne et s'était étendue sur tout le pays sans modification de dogme ou de principe, avec de simples changements de noms selon les localités. Elle reconnaissait un

seul dieu, un dieu suprême d'où tous les autres dieux émanaient. M. Brugsch s'est approprié une des théories favorites de Max Müller et l'a appliquée à l'Égypte, au moment même où elle perd du terrain dans l'Inde, en Grèce et à Rome : il admet que la mythologie doit son origine à une véritable maladie du langage et que les noms des dieux sont des *appellatifs* désignant les aspects et les qualités de la divinité. « L'être suprême et éternel, à qui l'univers « doit l'existence et la vie, est appelé, dès les époques les plus an- « ciennes de l'histoire d'Égypte, l'*Être* ou l'*Étant* (Xpr), le *Caché* « (Amoun), l'*Auteur primitif* (Râ), l'*Artiste* (Phtah), le *Maître-* « *Maçon* (Khnoum), l'*Assembleur* (Sebak) ou quel que soit le nom de « sens mythique qu'on lui donne dans les inscriptions : il y a, « comme on voit, dans le choix de ces dénominations multiples une « profondeur de vues qui forme un contraste singulier avec l'esprit « poétique qui prédomine dans le langage mythique des peuples « indo-germaniques. L'effort que firent les Égyptiens comme les « Indo-germains, pour épuiser au moins par à peu près l'essence « insaisissable du Divin innommable au moyen de la longue série « de mots expressifs et brillants que leur fournissait la langue « impuissante, et pour l'approcher au moyen d'images et de com- « paraisons jusqu'à la portée de la compréhension humaine, s'ap- « puyait, en dernier lieu, chez les premiers sur l'examen philoso- « phique de la cause première de toute chose créée, chez les se- « conds sur la vision poétique des effets, tels qu'ils se montrent à « l'œil humain dans le monde visible, principalement en leurs for- « mes et en leurs figures les plus remarquables. Si, dans les con- « ceptions de ces deux grands groupes de peuples, l'arbre de la con- « naissance divine prit racine dans l'admiration mêlée de stupeur « que leur causait la lumière du ciel qui donne la vie et l'aliment « au monde terrestre, l'Égyptien, dans son calme bon sens, se « posa la question de l'origine invisible de la lumière, tandis que « l'Indo-germain trouva dans le nom de la lumière l'expression la « plus haute pour désigner son créateur et son auteur primitif et « adora le maître même dans son ouvrage, à peu près comme nous « faisons devant un tableau de Raphael et de Rubens..... Par des- « sus les noms de chaque divinité se dresse le concept général de « dieu, car, avant que la langue eût réussi, dans son époque la « plus ancienne, à lui prêter une expression adéquate, le cœur de « l'homme était plein déjà de l'existence d'un être suprême et était

« instruit par preuves surabondantes de la toute puissance du créa-
« teur du ciel et de la terre. On sentait, sans pouvoir le nommer,
« qu'un père éternel conduisait la destinée de l'homme de l'heure
« de sa naissance à celle de sa mort; on se soumettait, dans la
« pleine conscience d'une impuissance trop évidente, à la volonté
« de ce maître inconnu, de ce roi des dieux et des hommes ; on
« cherchait une consolation à la souffrance et au malheur dans la
« contemplation des hauteurs lumineuses du ciel, où l'on pensait
« trouver la demeure de cet être suprême. Cette conscience innée
« du divin, cette croyance empreinte dans le cœur à l'existence
« d'un créateur qui dirige toute chose, c'est le commencement,
« c'est le préliminaire nécessaire de toute religion sous quelque
« forme et sous quelque figure qu'elle se soit développée systéma-
« tiquement par la suite des temps. Si fort que les noms et les
« attributs des dieux aient pu se changer dans le polythéisme
« selon les temps et les lieux ou s'augmenter d'images nouvelles,
« le concept de dieu enfoncé au plus profond des âmes fut et de-
« meura immuable, sans qu'aucune puissance au monde parvînt
« à détruire la croyance innée au *Dieu unique*[1]..... Dieu, dégagé de
« tous noms et de toutes formes, n'était pas pour les Égyptiens une
« conception inconnue ou obscure, car de mille manières, du temps
« des pyramides à l'époque grecque et romaine, il sert de fond à
« leur mythologie. Dieu est la source pure, à laquelle, dans la nuit
« profonde du passé, le grand courant des histoires mythiques a
« pris ses eaux, qui, semblables à celles du Styx, se sont ramifiées
« au cours des âges en bras et en larges canaux. De même qu'on a tiré
« grand profit pour une intelligence plus approfondie de la mytho-
« logie classique des études qui nous ont fourni les éclaircisse-
« ments nécessaires sur les termes *theos* et *deus* (tous les deux en
« relation étroite avec la notion d'éclat et de lumière), de même
« un examen attentif du nom de dieu *noutr*, *nouta*, plus tard
« *nouti*, doit nous conduire à des résultats heureux. Les dernières
« recherches ne laissent subsister aucun doute sur le sens fonda-
« mental de *noutr* pris comme nom de Dieu. Ce mot désigne *la*
« *force agissante qui engendre et crée les choses en ses retours*
« *périodiques, leur prête une vie nouvelle et leur rend la fraîcheur*
« *de la jeunesse*. Le concept intime de ce mot répond donc entiè-

1) Brugsch, *Religion und Mythologie*, p. 88-90.

« rement à la signification primitive du grec *physis* et du latin « *natura* qui, d'après les recherches d'un savant ingénieux, expri- « ment l'activité incessante de la procréation et de la production. « La parenté de l'égyptien *noutr* avec la *physis-natura* classique « est évidente, mais on doit bien se garder de vouloir assimiler « l'un à l'autre les mots eux-mêmes *noutr* et *natura*. Envisagés « ainsi les noms divins de la mythologie égyptienne s'éclairent et « prennent leur sens réel. Le dieu *Amoun* (Amon, Ammon des « Grecs et des Romains), dérivé de la racine *amn*, *être caché*, dési- « gnait la force de la nature qui agit invisible dans le secret. « *Khnoum* (Chnoubis, Chnouphis, Kneph) et *Ptah* (Phtha, Phthas « des classiques) marquaient la force qui crée et façonne dans le « cycle éternel des choses ; *Ousiri* (Osiris) est la force du soleil « dont l'action se développe et se renouvelle par périodes; *Anhour* « (que les Grecs ont transcrit Onouris et qui signifie littéralement « *conducteur du ciel supérieur*) représente la force qui préside au « mouvement du ciel et des corps célestes. Il en est de même de « tous les noms de divinités que j'aurai l'occasion d'étudier dans « cet ouvrage[1] ».

J'arrête ici les citations littérales : j'en ai donné assez pour montrer quelle a été la pensée fondamentale de l'auteur. Je ne puis m'empêcher de songer en l'examinant que M. Brugsch a collaboré tant soit peu à l'*Empédocle* de Gladisch[2], au temps de sa jeunesse : les théories de ce mystique étrange ont exercé sur sa manière de considérer les religions une influence qu'on sent encore à trente ans de distance. Pour M. Brugsch, la religion égyptienne repose sur une conception primitive d'un dieu unique, aussi abstrait que peut l'être le dieu unique des religions ou des philosophies contemporaines : autour de ce dieu unique, le langage a fait croître toute une végétation de métaphores qui se sont animées peu à peu et ont formé une mythologie, un polythéisme apparent plutôt que réel. J'ai déjà déclaré ce que je pensais sur ces matières dans un des premiers *Bulletins* que j'ai eu l'honneur d'écrire pour cette Revue et je ne reviendrai pas sur la question de principes : M. Brugsch a déclaré que son système était le résultat de quarante

1) Brugsch, *Religion und Mythologie*, p. 93-94.
2) Gladisch, *Empedokles und die Ægypter*, 1858, p. 141-148.

ans d'étude et que nulle critique ne saurait ébranler sa conviction[1]. Je me bornerai donc à prendre le développement de son système, sans en discuter le point de départ, et à placer en regard de son opinion celle que je me suis faite sur les mêmes sujets, en partant d'un principe différent. D'ailleurs, M. Brugsch ne nie pas entièrement que l'Égypte ait commencé par le polythéisme. « Personne ne « se refusera à croire que la mythologie égyptienne, comme celle « des Grecs et des Romains ou comme la théologie des autres « peuples civilisés de l'antiquité, ait eu pour point de départ des « conceptions fort simples, qui devaient se rattacher de très près « au ciel et à la nature du pays, mais si loin que les monuments de « contenu mythologique remontent dans le passé, on n'y ren- « contre nulle part la moindre trace de ces premiers débuts ; c'est « un système bien établi qui est au premier plan et les formes « locales ne nous apparaissent plus que comme des expressions « multiples d'une seule et même conception fondamentale qui rem- « plit tout le système[2]. » Les conceptions primitives sont partout sensibles en Égypte, jusque sur les monuments des dernières époques, et si M. Brugsch avait rapproché les mythes égyptiens des mythes que nous a révélés l'étude des peuples sauvages ou à demi civilisés, il aurait été frappé, comme je l'ai été, de l'impression de barbarie primitive que laissent les systèmes théologiques de l'Égypte. Sans doute, il est difficile parfois de distinguer dans un dieu ce qui est de sa nature première et ce que les spéculations des collèges sacerdotaux lui ont ajouté : je crois pourtant avoir montré par l'exemple d'Osiris que l'analyse peut nous conduire à des résultats presque certains[3]. Voici, sur beaucoup de ces questions, que M. Brugsch a laissées de côté, ce que je pense avoir trouvé dans les textes. Je suis contraint, faute d'espace, de prendre le ton dogmatique où une démonstration détaillée serait préférable : je prie le lecteur de bien croire que je suis le

1) Brugsch, *Religion und Mythologie*, p. 743 : « Das ist der Eindruck, den ich unbewusst durch ein vierzigjähriges Studium der mythologischen Denkmäler von der Religion und der Mythologie der alten Ægypter empfangen habe und den keine vorschnell abweisende Kritik in mir abzuschwächen im Stande sein wird. »

2) Brugsch, *Religion und Mythologie*, p. VIII.

3) Cfr. *Revue des Religions*, t. XVII, p. 257 sqq.

premier à reconnaître combien le tableau que je vais lui tracer est encore imparfait.

J'ai eu déjà l'occasion d'exposer dans cette *Revue*[1] quel était le système du monde. Je suis obligé pourtant de revenir sur ce que j'ai dit pour compléter et pour confirmer ma pensée : qui ne connaîtrait pas la *physique* égyptienne, serait mal préparé pour comprendre la *métaphysique* qu'ils en avaient déduite. Le monde était pour eux comme une immense boîte dont le fond était formé par notre terre avec ses continents, ses montagnes, ses mers. Au lieu des parois verticales, qu'on imagine une chaîne continue de montagnes, qui soutiennent un couvercle en fer, plat selon les uns, voûté selon les autres, et qui répond à notre firmament ou au ciel étoilé : quatre piliers ou quatre pics dressés aux quatre angles étayaient ce toît et l'empêchaient d'écraser la terre. La boîte n'était pas rectangulaire ; elle affectait vaguement la forme d'un losange dont les angles aigus pointaient vers le nord et le sud, ou plutôt d'une sorte d'ellipse allongée dont le plus grand diamètre s'étendait du Sud au Nord, le plus court de l'Est à l'Ouest : le nom qu'on donnait à son pourtour, Shonou, avait pour déterminatif un fil de métal replié, un ovale aux bords aplatis, ou un cartouche, qui nous montrent l'idée qu'on s'en faisait. Le monde se divisait en trois régions, la terre, le ciel, le *douaout*. La terre était comme une table plate, peut-être légèrement concave à la partie supérieure : l'Égypte en occupait bien certainement le centre. La face du ciel tournée vers notre terre était semée de lampes *khabisou* qui, éteintes ou invisibles pendant le jour, s'allumaient ou devenaient visibles pendant la nuit[2] : la face supérieure était occupée par un monde semblable au nôtre, mais peuplé par les dieux. Où était le *douaout*? On ne doit pas y reconnaître un monde inférieur, placé sous la terre[3], mais une région située en dehors de notre ciel et de notre terre, et où le soleil circulait pen-

1) Voir dans la *Revue des Religions*, t. XV, p. 269 et suiv.

2) La façon dont on imaginait ce genre d'éclairage nous est montrée par la forme même du signe de la nuit dans les textes hiéroglyphiques, une étoile ou un disque pendu au ciel par une corde dont un bout retombe libre.

3) Voir dans la *Revue des Religions*, t. XVII, p. 272. M. Lanzone considère de même le *douaout* comme étant placé au-dessus, non au-dessous de la terre (*Le Domicile des Esprits*, p. 1-2, *Dizionario di Mitologia*, p. 1292-1296) ; seulement il le place sous la voûte céleste, entre les deux bras levés du dieu Shou.

dant les douze heures de la nuit. Or le soleil égyptien ne traversait pas le ciel d'orient en occident pendant le jour, et ne passait pas sous la terre d'occident en orient pendant la nuit. Il circulait le long des parois de la boîte sur un cours d'eau qui, semblable au fleuve Océan des Grecs[1], enveloppait complètement notre terre et la séparait du ciel. Le lit dans lequel il coulait et les régions qui l'avoisinaient formaient autour des remparts du monde comme une banquette placée presque immédiatement sous le ciel étoilé. Elle était bordée dans toute la moitié nord de l'ellipse par une chaîne ininterrompue de montagnes abruptes, qui naissaient à l'ouest à la hauteur d'Abydos, s'élevaient rapidement et devenaient bientôt si hautes qu'elles s'interposaient comme un écran entre notre terre et le fleuve, puis se terminaient à l'est au pic de Bâkhou[2]. Le pays qui s'étendait derrière elles était le Douaout, la région des mânes. Les descriptions qu'en renferment les livres analysés dans un article précédent[3], nous montrent qu'au moins à l'époque thébaine, on le considérait comme une sorte de tunnel creusé dans la masse des montagnes hyperboréennes. Les renseignements épars dans les textes des pyramides semblent indiquer qu'au début on le considérait comme une « autre terre », séparée de la nôtre par les montagnes, et ténébreuse comme cette contrée des Cimmériens dont il est question dans l'Odyssée. A partir du pic de Bâkhou, la chaîne s'effaçait et un large plateau lui succédait qui courait d'abord de l'est au sud, puis du sud à l'ouest. Du soir au matin, le soleil traversait le Douaout, et la hauteur des montagnes empêchait sa

1) Je me borne à indiquer ici que le concept grec du fleuve Océan, sur lequel le soleil circule dans un grand vase d'or, me paraît venir indirectement des notions égyptiennes sur la figure du monde. J'espère pouvoir consacrer bientôt à cette question un article spécial, extrait en partie d'un *Commentaire sur le livre II d'Hérodote* dont plusieurs fragments ont déjà paru.

2) Le signe [hieroglyph] qui se lit *Khouit*, et dans lequel on reconnaît le soleil apparaissant entre deux versants de montagnes, me paraît représenter le point où commence et le point où finit le *Douaout*. La vallée [hieroglyph], prise entre les deux versants, est celle qui sert de lit au fleuve Océan ; le disque qu'elle embrasse, est supposé y entrer ou en sortir, selon qu'il s'agit du matin ou du soir, de la *Khouit* de l'est ou de celle de l'ouest. Ces montagnes imaginaires du segment septentrional se retrouvent dans la mythologie et dans la géographie grecque les plus anciennes sous le nom de monts Rhipées ; le soleil tournant autour de la terre disparaissait derrière elles pendant la nuit.

3) Cfr. *Revue des Religions*, t. XVII, p. 251-310, t. XVIII, p. 1 sqq.

lumière d'arriver jusqu'à nous : notre terre était plongée dans la nuit. Du matin au soir, il parcourait le plateau de la partie méridionale, ses rayons n'étaient plus arrêtés par aucun obstacle et se répandaient librement : notre terre était en pleine lumière et jouissait du jour.

Nous sommes si bien instruits des vérités astronomiques, que nous avons peine à concevoir comment un peuple aussi avancé que l'étaient les Égyptiens a pu imaginer et conserver pendant longtemps une théorie aussi grossière. Pourtant, si, dépouillant l'homme moderne, nous essayons de nous mettre à leur place et de voir les choses telles qu'ils les percevaient, nous reconnaîtrons aisément que leur explication de la course du soleil s'accorde avec les faits qu'ils observaient autour d'eux. Les gens du commun voyaient le soleil naître à l'orient, monter au ciel, culminer vers midi, puis descendre et mourir à l'occident sans rien tirer de cette expérience journalière que la constatation d'un fait général, le passage du soleil au-dessus de notre monde. Un astronome, en y regardant de plus près, ne devait pas tarder à remarquer certaines particularités qui échappaient au vulgaire. Il constatait que l'astre ne monte ni ne descend droit au-dessus de nous et ne traverse pas le ciel par le chemin le plus court : il le voyait monter obliquement de l'orient vers le sud depuis son lever jusqu'à midi, puis redescendre obliquement du sud vers l'occident, depuis midi jusqu'à son coucher. Poussant plus loin ses observations, il constatait qu'à certains moments de l'année, l'obliquité de la course solaire paraissait diminuer graduellement et l'astre se rapprocher de l'Égypte, puis s'en éloigner pour revenir à son point de départ, et cela si régulièrement qu'on pouvait prédire à jour fixe son départ et son retour. Nous savons quelle est la cause naturelle de ces phénomènes : les Égyptiens, pour qui le soleil était un dieu navigant sur une barque, les relièrent aux mouvements des eaux célestes. En faisant passer le fleuve le long des murs du monde, de l'est au sud et du sud à l'ouest, ils expliquaient la direction que l'astre suit pendant sa course de chaque jour. La manière dont ils interprétaient les déplacements réguliers de la course annuelle ne nous est connue par aucun témoignage direct ; mais je crois qu'on peut la comprendre si l'on tient compte du caractère qu'ils prêtaient au fleuve d'en haut. C'était pour eux un Nil, soumis par conséquent aux croissances et aux décroissances du Nil terrestre. Au moment où le soleil paraissait être le

plus proche de l'Égypte, le fleuve était au plus haut point de sa crue ; à mesure qu'il descendait, la barque baissait avec lui et paraissait s'éloigner ; le moment où elle semblait être le plus loin de l'Égypte répondait à l'étiage[1]. Quand la crue se produisait de nouveau, le mouvement ascendant des eaux ramenait la barque vers notre monde, et la périodicité des mouvements des eaux occasionnait la périodicité des mouvements des astres. Quoi qu'il en soit de cette hypothèse, le sud était pour les Égyptiens le point cardinal par excellence, celui sur lequel ils s'orientaient, mettant l'orient à leur gauche et l'occident à leur droite[2]. C'était au sud en effet que le Nil terrestre prenait sa source. C'était un bras du Nil céleste, « une voie descendante du ciel », qui passait par les mêmes phases que son père divin, croissant quand il croissait, décroissant quand il décroissait[3]. L'endroit où il tombait du ciel en vaste cataracte s'appelait QOBHOU, *l'eau* FRAÎCHE, et KONOUSIT, le pays de Konosso, comme une partie de la Nubie. Ces noms sont significatifs, et sont à eux seuls comme un résumé d'histoire mythique. Ils nous transportent à l'époque très reculée où l'horizon des tribus établies en Égypte était fermé, au nord, par les marais du Delta et par la Méditerranée, au sud, par la première cataracte et par le canton de la Nubie qui l'avoisine. J'ai déjà montré comment le séjour des âmes osiriennes, la SOKHIT IALOU, avait été d'abord dans les marais du Delta, puis comment il les avait quittés pour gagner le ciel et la Voie Lactée[4]. De même, la source du Nil, le point où il tombe du ciel sur la terre, avait été d'abord placée dans les rochers de la pre-

1) Voir les explications étranges que certains vieux cosmographes grecs avaient données de ce phénomène dans Letronne, *Opinions populaires et scientifiques des Grecs sur la route oblique du Soleil* dans ses *Œuvres Choisies*, 2e série I. p. 337 sqq.

2) Cette façon de s'orienter des Égyptiens a été découverte par Chabas, *Les Inscriptions des Mines d'or*, 1862, p. 32, sqq.

3) L'expression « voie descendante du ciel » est empruntée à l'*Hymne au Nil*, du *Papyrus Sallier II*, p. IX, l. 8. Les anciens savaient que, d'après les Égyptiens, le Nil descendait du ciel (Porphyre dans Eusèbe, *Præp. Evang.*, III, 11, 51, sq.) Ὄσιρίς ἐστιν ὁ Νεῖλος, ὃν ἐξ οὐρανοῦ καταφέρεσθαι οἴονται. Ils savaient aussi qu'il prenait sa source dans le fleuve Océan (Hérodote II, 21 ; Diodore de Sicile, I, 37, probablement d'après Hécatée de Milet), mais ils entendaient ce que disaient les Égyptiens du fleuve Océan de la cosmographie hellénique, non du fleuve Océan de la cosmographie égyptienne. (V. plus haut, p. 267, note 1).

4) Cf. *Revue des Religions*, T. XVII, p. 262-263.

mière cataracte : le pays situé au-dessus était une région fabuleuse qui appartenait déjà à l'autre monde. Quand l'horizon s'élargit, la source du Nil s'éloigna de plus en plus, et recula dans l'intérieur de l'Afrique, jusqu'au moment où elle atteignit les limites du monde, la chaîne de montagnes qui termine notre univers et sur les hauts plateaux de laquelle le Nil céleste coulait, entraînant la barque du soleil en son courant rapide. Encore à l'époque d'Hérodote, une légende conservait le souvenir de cette antique croyance et plaçait près d'Éléphantine le gouffre sans fond d'où jaillissait le Nil[1]. Les vieux noms émigrèrent avec la tradition, et de même que le peuple des Ouaouaïou (les *lointains*, *lointains*), le Qobhou et le Kenousit s'en allèrent vers le sud : ils finirent par monter au ciel comme celui des Champs d'Ialou, et par désigner, Qobhou, le lac formé par le barrage de la cataracte et la cataracte même qui entraînait les eaux divines du ciel à la terre, Konousit, la région moitié céleste, moitié terrestre qui avoisinait le Qobhou[2]. Les légendes recueillies par les écrivains d'époque romaine sur la hauteur de la première cataracte et sur le bruit assourdissant que produisaient ses eaux en se précipitant du haut des rochers[3], n'auraient-elles pas pour origine des récits relatifs à la cataracte source du Nil et à l'identité de nom entre cette cataracte divine et les rapides de Syène ?

On voit combien ce monde différait du nôtre, et combien on doit se garder de chercher à comprendre certaines conceptions égyptiennes d'après l'idée que nous nous faisons aujourd'hui des objets ou des phénomènes qui leur avaient inspiré ces conceptions. Pour rester dans l'ordre astronomique, chercher parmi les textes hiéroglyphiques, comme Chabas l'a fait, la preuve que les Égyptiens connaissaient le mouvement de la planète terre à travers l'espace[4],

1) Hérodote II, 23. Cfr. l'explication de certains détails dans Maspero, *Nouveau fragment d'un commentaire sur le Livre II d'Hérodote,* dans les *Annales de la Faculté des Lettres de Bordeaux*. T. II, nº 1 (1880).

2) Dans les textes des pyramides, les Champs de Konousit sont opposés parfois aux Champs d'Ialou, comme marquant les deux limites extrêmes du monde égyptien. Ainsi dans *Pepi Ier*, l. 175 : « Pepi est venu, et Pepi se lave dans les Champs d'Ialou ; ce Pepi descend vers les Champs de Konousit et les *Serviteurs d'Hor* lavent ce Pepi. »

3) Sénèque, *Nat. Quæst.* IV, § 2.

4) Chabas, dans le *Zeitschrift*, 1864, p. 97, sqq., et Lieblein, *Ægypternes*

est commettre un véritable anachronisme : c'est longtemps seulement après le développement de la science égyptienne que l'esprit humain a su qu'il y avait des planètes et a soupçonné ce que c'était que l'espace. Nous devons donc nous attendre à trouver ce monde, si peu semblable au nôtre, organisé et habité d'une façon qui ne rappelle pas exactement l'organisation et la population de notre univers. Et de fait, à considérer les renseignements que nous fournissent la littérature et la religion des Égyptiens, on voit bientôt que la nature entière y était animée de sensibilité, de volonté, de passions, de besoins et de facultés analogues, sinon identiques aux facultés humaines. Le ciel, la terre, l'eau, le soleil, les astres, étaient autant de personnes respirantes, agissantes et pensantes : encore au temps d'Hérodote, les Égyptiens disaient que le feu est une bête animée[1]. Où ils percevaient une sensation ou subissaient le choc d'une action sans en saisir la cause ni l'auteur, comme dans la caresse du vent, dans le bruit de l'orage, dans l'attaque de la maladie, dans la mort, ils reconnaissaient la présence d'êtres invisibles à leurs yeux, mais aussi réels et aussi conscients que les êtres visibles. Les objets mêmes qu'ils fabriquaient de leurs mains, une couronne, une canne, un couvercle de sarcophage, une figure d'homme ou d'animal, recevaient, avec un nom particulier, une âme, un double, une existence qui durait aussi longtemps qu'on ne les tuait pas en les défigurant ou en les brisant. Ajoutez qu'aux yeux des Égyptiens, comme à ceux de la plupart des peuples à demi civilisés, la distance qui séparait l'homme des animaux était à peu près nulle[2]. Les bêtes parlaient à l'occasion, comme les bœufs de Bitiou, comme le serpent du Naufragé, comme le crocodile du Prince Prédestiné[3]. Leurs accouplements avec l'espèce humaine étaient féconds, et l'on ne s'étonnait pas de voir les rois d'Égypte

Forestilling om Jordens Bevægelse, dans les *Christiania Vidensk.-Selsk. Forhandl.*, 1878.

1) Hérodote, III, 16 : Αἰγυπτίοισι δὲ νενόμισται τὸ πῦρ θηρίον εἶναι ἔμψυχον· πάντα δὲ αὐτὸ καθεσθίειν τάπερ ἄν λάβῃ.

2) On voit encore dans les écrits hermétiques la même confusion entre l'homme et l'animal : la répartition des âmes y est faite par le créateur sans distinction entre l'homme, les quadrupèdes, les oiseaux, même les reptiles (Trad. Ménard, p. 190 sqq.)

3) Maspero, *Les Contes populaires de l'Ancienne Egypte*, p. 8, 11, 41, 142 sqq.

présenter l'épervier solaire comme chef de leur famille, et parler de l'œuf dont ils étaient sortis. Les Pharaons appartenaient à la lignée directe de l'épervier, de la même manière que plusieurs tribus d'Afrique et d'Australie descendent de l'Ours, du Chien, du Perroquet ou du Kangourou. Ces parentés paraissaient d'autant moins invraisemblables qu'on connaissait plus d'une espèce vivante, chez laquelle les formes de l'animal se mariaient à celles de l'homme. Le désert nourrissait l'androsphinx à tête d'homme et à corps de lion, le criosphinx à tête de bélier et à corps de lion, le griffon à corps de felin, à ailes et à tête d'aigle, la *saza* à corps de lion et à tête de serpent, la *saga* à corps de lionne et à tête d'épervier.

Les visibles du monde égyptien formaient donc comme une longue chaîne d'êtres tous personnels et tous vivants, dont les premiers anneaux étaient constitués par les objets que nous sommes habitués à considérer comme étant inanimés, terre, bois, métaux, statues; venaient ensuite les animaux, puis les bêtes intermédiaires entre l'animal et l'homme que nous qualifions aujourd'hui d'imaginaires comme les sphinx, puis l'homme[1]. Quant aux invisibles, la même impuissance d'imagination qui portait l'Égyptien à attribuer à leurs actions des motifs identiques à ceux qui guidaient les résolutions des visibles, le poussait à se les figurer comme des êtres semblables pour la forme à ceux qu'il voyait autour de lui. C'étaient des hommes, des bêtes, des êtres à moitié hommes à moitié bêtes, des objets, des arbres. Quand ils se manifestaient ouvertement, c'était sous l'une des formes propres aux visibles, sous la figure d'un homme, sous celle d'un bœuf, sous celle d'un serpent, sous celle d'un monstre mi-parti homme et bœuf. Certaines de ces théophanies étaient courtes, d'autres duraient des années et se perpétuaient de génération en génération comme celle de Phtah dans le bœuf Apis. Tous les invisibles n'avaient ni la même puissance ni la même vitalité. Les uns n'eurent jamais qu'un rôle secondaire et restèrent à l'état de véritables génies. D'autres étaient en contact perpétuel avec l'homme et avaient sur la nature un pou-

1) La meilleure preuve de ce fait nous est fournie par le Papyrus Hood-Wilbour du British Museum (Maspero, *Etudes Égyptiennes*, T. II, p. 1-66) qui nous donne la liste hiérarchique de tous les êtres creés par Phtah et classifiés par Thot, depuis *le ciel*, jusqu'au *cordonnier royal*, en passant par les astres, les phénomènes célestes, les eaux, la terre, les dieux, les morts, les rois et les hommes.

voir très grand : ceux-là furent élevés à la dignité de dieux. Le mot par lequel les Égyptiens désignaient leurs dieux, *noutïri, noutïr, noutï*, a été expliqué récemment par M. Lepage-Renouf, comme désignant la *force*, la *puissance*, et Brugsch adopte en partie cette interprétation. M. Lepage-Renouf appuie son opinion sur le sens d'un mot copte *nomti, nomte*, qui signifie *violence*, et qu'il dérive de *nountir*, forme seconde de *nouti*, puis sur les nombreux passages des textes où le mot *noutir* lui paraît n'avoir d'autre traduction possible que celle de *fort, vigoureux, robuste*[1]. J'avoue que ses arguments ne m'ont pas semblé être des plus probants. Le copte *nomti* dérive probablement d'un mot égyptien *noummiti, noumti*, qui n'a rien de commun avec *noutir*, et les passages cités par M. Lepage-Renouf peuvent s'expliquer autrement qu'il ne le fait. Dans les expressions « une ville *noutrit* », « un bras *noutri* », et dans toutes celles qu'il invoque, est-il bien certain que la traduction « une ville *forte* », « un bras *fort* » nous donne le sens primitif de *noutir?* Quand on dit chez nous « une musique *divine* », « un morceau de poésie *divin* », « le goût *divin* d'une pêche », « la beauté *divine* d'une femme », *divin* est une hyperbole, mais ce serait une erreur de déclarer qu'il signifie à l'origine *exquis*, parce que dans les phrases que j'ai supposées on pourrait mettre « une musique *exquise* », « un morceau de poésie *exquis* », « le goût *exquis* d'une pêche », « la beauté *exquise* d'une femme ». De même, en égyptien, « une ville *noutrit* », est « une ville *divine* », « un bras *noutri* » est « un bras *divin* », et *noutri* est employé métaphoriquement en égyptien, comme *divin* l'est en français, sans qu'il soit plus nécessaire d'attribuer à *noutri* le sens primitif de *fort*, qu'il ne serait nécessaire d'attribuer à *divin* le sens primitif d'*exquis*. Le sens *fort* de *noutri*, s'il existe, est un sens dérivé et non un sens originel. Je préfère pour ma part avouer que le mot *noutiri, noutri*, est si vieux que sa signification première nous est inconnue. Il rend *dieu*, sans rien nous apprendre sur la valeur primitive de ce mot. L'important, quand on le rencontre et qu'on le traduit, est de ne pas se laisser entraîner à donner des êtres qu'il désigne des définitions aujourd'hui courantes du dieu religieux ou philosophique. Un dieu égyptien est un être qui naît et meurt comme

1) Lepage-Renouf, *Lectures on the Origin and Growth of Religion as illustrated by the Religion of Ancient Egypt*, p. 93 sqq.

l'homme, est fini, imparfait, corporel, doué de passions, de vertus et de vices. Autant le monde égyptien est petit et mal conçu au prix de notre monde, autant les dieux égyptiens sont petits et mal conçus au prix de notre Dieu.

Du moment que la nature entière est une société de personnes animées, tous ses phénomènes et toutes ses révolutions devront trouver leur explication nécessaire dans les actes de la vie des dieux, et, comme la vie des dieux n'est au fond que la vie des hommes et des bêtes, la vie du monde et des dieux reproduira tous les détails et passera par toutes les vicissitudes de la vie des hommes et des bêtes. Prenons un des mythes les plus vieux qu'il y ait en Égypte, celui par lequel on expliquait la création de notre ciel et de notre terre. Tous les peuples ont imaginé le ciel et la terre sous la forme d'un couple de personnages vivants dont le mariage produit ce qui existe ; seulement, chez la plupart, chez les Grecs et chez les Indiens, comme chez les Péruviens et chez les sauvages de l'Amérique du Nord, le Ciel est mâle et la Terre est femelle, tandis qu'en Égypte la terre est mâle et le ciel femelle. Réunissant les traits du mythe épars dans les textes, on voit qu'au début le dieu-terre Sibou[1] et la déesse-ciel Nouit reposaient, au sein de l'eau primitive, unis étroitement dans un accouplement perpétuel, le dieu sous la déesse. Ils ne se seraient jamais séparés de leur plein gré, mais un autre dieu Shou se glissa entre eux, les disjoignit et souleva la déesse, sans toutefois réussir à la détacher entièrement : son buste est allongé parallèlement au corps du dieu-terre, mais ses jambes et ses bras retombent de chaque côté de Shou et n'ont jamais pu être soulevés[2]. Voilà le mythe dans toute sa simplicité première : les Égyptiens le développèrent et l'embellirent d'une foule de détails qui nous sont encore inconnus pour la plupart. Et d'abord, une des variantes, sans doute une variante locale dans laquelle la déesse-ciel était Hathor

1) Brugsch lit le nom *Qeb*, pour des raisons qu'il a exposées dans un article spécial de la *Zeitschrift*, 1886, p. 1-5 : *Mythologica* : I. *Gott Seb oder Qeb*. Je dois avouer que ses arguments ne m'ont pas convaincu : je m'en tiens, comme M. Lepage-Renouf, *The name of the Egyptian God Seb*, dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, 1887, p. 83 sqq., à la lecture *Sib*, *Sibou*, de Champollion.

2) Cfr. *Revue des Religions*, t. XV, p. 276. Les représentations dans Lanzone, *Dizionario*, pl. CLV-CLXIII.

et non pas Nouit, nous montre qu'une partie au moins des Égyptiens avait donné à la légende la forme animale et faisait du ciel une vache. D'autres, au contraire, ceux qui l'adoraient plus spécialement sous le nom de Nouit, la représentaient sous les traits d'une femme dont le corps était souvent semé d'étoiles. Le dieu-terre, de son côté, n'est jamais à ma connaissance représenté comme un taureau, bien que certaines expressions des textes nous montrent qu'il a dû avoir lui aussi la forme animale; c'est d'ordinaire un homme, Sibou, qui s'accouple tantôt à Nouit, tantôt à Hathor. Ce mariage monstrueux d'un homme et d'une vache était fécond : la déesse mettait chaque matin au monde un veau qui est le soleil. D'autre part, la scène dans laquelle Shou avait séparé violemment Nouit de Sibou, prêtait à de nombreuses variantes. L'imagination des fidèles se représentait Shou se glissant à plat ventre entre les deux dieux, puis s'arc-boutant et commençant à soulever Nouit sur son dos, puis, quand il avait gagné assez d'espace, se mettant à genoux et portant Nouit sur ses deux bras à moitié tendus au-dessus de sa tête, puis, debout et maintenant le buste de Nouit à la hauteur voulue, sur ses deux bras étendus à leur plus grande longueur.

Dans une des versions on considérait que le ciel était bien éloigné, la terre bien basse, et qu'un dieu, si grand fût-il, n'avait pas la taille assez haute pour atteindre à pareille distance : on supposait donc que Shou, une fois debout, s'était aidé d'un escalier pour porter le tronc de Nouit à l'élévation voulue, et la tradition locale voulait que l'escalier dont il s'était servi se fût dressé sur le haut-plateau (*Qaï, ka*) à Khmounou (*Hermopolis Magna* [1]). Et sans nous arrêter plus qu'il ne convient à ces détails, une question très grave se posait : Sibou et Nouit, une fois arrachés aux embrassements l'un de l'autre, devaient-ils rester séparés jusqu'à la fin des temps, ou se réunissaient-ils de nouveau? Diverses expressions me font croire que, selon les uns, Nouit se rabattait chaque soir sur son mari et était ramenée à sa place céleste chaque matin par Shou, tandis que, selon les autres, l'opération de Shou, une fois accomplie, avait été définitive. Dans le premier cas, la nuit était produite par

1) *Livre des Morts*, Ch. XVII, l. 4-5 (édit. Naville, T. I, p. XXIII). C'est à cette tradition que songeaient les embaumeurs quand ils mettaient sur la momie l'amulette en forme d'escalier : le mort identifié avec Shou montait au ciel par l'escalier ou soulevait la déesse Nouit sur l'escalier.

l'abaissement graduel de la déesse; le soleil, avalé chaque soir par sa mère le ciel, était conçu à nouveau pendant les heures d'obscurité et naissait chaque matin à nouveau. Shou lui-même, disparaissait-il après avoir terminé son œuvre ou bien était-il obligé de rester sous le ciel pour l'étayer? Une des versions de la légende raconte qu'après que le ventre de la vache céleste eut été soulevé par lui, la vache eut grand peur de se voir si haut au-dessus de son mari, et cria vers Râ pour lui demander secours : Râ ordonna à Shou de se placer sous elle et de lui servir d'étai perpétuel[1]. Ici, la légende est déjà mêlée d'éléments étrangers et a été modifiée de façon à pouvoir entrer dans les religions solaires: je ne l'ai citée que pour montrer à quelle minutie de détails les Égyptiens descendaient dans l'élaboration de leurs mythes. La donnée primitive est mieux rendue par une inscription d'Esnèh, où il est dit de Shou qu' « il suspendit le plafond du ciel sur ses quatre piliers et les soutint en tant que vent ; il suspendit la voûte du ciel et l'étaya en forme de colonne d'air, en vue d'Esnèh. Sa Majesté a donc été nommée Shou, le porteur du ciel, et aucun autre ne l'emporte sur lui en ce nom, car il a donné au ciel sa hauteur majestueuse et fabriqué sa clarté. » — « Après avoir soulevé le ciel sur quatre piliers, il l'a appuyé en tant que dieu de l'air qui supporte la voûte céleste, car il s'est mis sous elle comme le dieu-colonne Anou : aussi on l'appelle Shou, le porteur du ciel[2]. » On voit ici paraître un des procédés d'explication que les Égyptiens de l'époque historique employaient pour expliquer leurs vieilles légendes d'une façon qui paraissait plus raisonnable : Shou est devenu l'air et le dieu de l'air qui supporte le ciel. Ils en arrivaient de la sorte et par le même chemin qu'ont suivi toutes les religions, à ramener les mythes anciens à des sortes d'allégories, où les actions attribuées jadis aux dieux n'étaient pas des actes réels, mais des façons conscientes d'exprimer le jeu des phénomènes de la nature par des images empruntées à la vie humaine.

Leurs efforts réussirent sans doute dans les écoles de théologie, mais j'ai peine à croire que leur façon d'interpréter les faits religieux pénétra jamais profondément dans les masses populaires. Pour elles, que Shou fût l'air, ou le soleil, ou ce qu'on voulût, il n'en

1) Naville, *La destruction des hommes* dans les *Transactions*, t. IV, p. 1 sqq.
2) Brugsch, *Religion und Mythologie*, p. 207-209.

restait pas moins un dieu, c'est-à-dire un être personnel, qui, après avoir séparé la déesse Nouit du dieu Sibou, la maintenait suspendue au-dessus de nos têtes et n'avait garde de se retirer. Le mythe de Shou a son parallèle chez les Grecs dans le mythe de cet Atlas qui portait le monde : je pense même pour ma part, qu'Atlas dérive en partie au moins de Shou par des procédés d'iconographie populaire analogues à ceux que M. Clermont-Ganneau a étudiés[1]. De même qu'Atlas devint, par l'effort de la critique rationaliste des Grecs, une montagne qui semblait étayer les cieux[2], de même Shou se transforma en une couche d'air dont l'effet, combiné avec celui des quatre piliers cardinaux, empêche le firmament de tomber et d'écraser la terre. Qu'il faille tenir compte de cette métamorphose et l'enregistrer à sa place dans l'histoire de la théologie égyptienne, rien de mieux ; mais qu'on puisse donner l'état d'esprit qui l'a produite comme représentant l'état d'esprit des Égyptiens au moment où le mythe est né, c'est à quoi je ne saurai me résoudre, malgré l'autorité de M. Brugsch et l'enseignement de l'école mythologique à laquelle il appartient. Je pense qu'il est plus sage et plus conforme à ce que nous connaissons des autres religions humaines d'admettre que les Égyptiens ont commencé par concevoir ce que nous appelons leurs mythes, comme étant l'action plus ou moins complexe de deux ou plusieurs personnages réels, agissant sous l'impulsion de motifs ou de passions analogues à celles qui guidaient ou agitaient les hommes : plus tard, quand eux-mêmes eurent progressé en science et en civilisation, et que leurs dieux furent demeurés les mêmes, ils essayèrent d'interpréter ces légendes selon les conceptions nouvelles qu'ils avaient pu se former de l'organisation du monde et de la nature divine. Le premier travail du mythographe égyptien consiste donc, non pas comme a fait M. Brugsch, à renchérir encore sur les données des textes relativement nouveaux de la littérature hiéroglyphique, et à essayer de donner l'explication rationaliste de tous les mythes et de tous les dieux connus : il consiste plutôt dans le travail contraire, dans la dissection des personnes divines modernes pour y retrouver les per-

1) Cfr. *Revue des Religions*, T. I, p. 145, et suiv., et Clermont Ganneau. *L'imagerie phénicienne et la Mythologie iconologique chez les Grecs*.

2) Letronne, *Essai sur les idées cosmographiques qui se rattachent au nom d'Atlas* dans les *Œuvres choisies*, 2e série, t. I, p. 297-316.

sonnes divines anciennes, dans la reconstitution des vieilles légendes dénaturées par les commentaires et par les interpolations rationalistes, dans la comparaison des mythes ainsi décomposés avec les mythes des autres nations sauvages ou à demi civilisées que nous connaissons. M. Brugsch a fait la synthèse de la religion égyptienne : c'est l'analyse que je crois qu'il en faudra faire, si on veut arriver à la comprendre et à la rétablir telle qu'elle était au début des temps historiques.

G. MASPERO.

(*A suivre.*)

LA RELIGION DE BAB

ESSAI DE RÉFORME DE L'ISLAMISME EN PERSE

AU XIXe SIÈCLE

Bâb et les Bâbis, ou le soulèvement politique et religieux en Perse, de 1845 à 1853, par Mirza Kazem-beg, Paris, 1857. — *Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale,* par le comte de Gobineau, Paris, 1865. — B. Dorn, dans les *Mélanges asiatiques* de Saint-Pétersbourg, t. V. — Wrigth, *Bâb und seine Secte in Persien,* dans le Journal de la Société orientale allemande, t. V, p. 384. — Note sur trois ouvrages bâbis, par M. Cl. Huart, dans le *Journal asiatique* de 1887, juillet-août, p. 133.

L'origine des religions se perd en général dans l'obscurité douteuse des temps reculés : nées avec la vie intellectuelle de l'humanité, leur enfance remonte avant l'histoire. D'autres, plus récentes, comme les religions universalistes, ont peine à se dégager des mythes qui les étouffent, parce qu'elles ont grandi dans des cantons ignorés, alors que les regards étaient attirés sur des théâtres plus brillants. Il est donc fort intéressant de pouvoir suivre, pour ainsi dire sous nos yeux, le développement d'une nouvelle religion née dans ces pays d'Orient où l'imagination populaire est toujours prête à admettre toutes les croyances, à offrir tous les dévouements, à fournir tous les sacrifices. L'action religieuse n'a jamais cessé d'être un grand ressort dans les contrées du Levant : les âmes abattues par de longs siècles de despotisme et de corruption s'y tournent volontiers vers toute nouvelle espérance; là, chaque novateur a vu se lever autour de lui des armées de volontaires, dévoués jusqu'à la mort.

Le grand mouvement wahhabite, seconde édition très incomplète de la révolution mecquoise qui avait failli, au VIIe siècle, changer la face du monde et qui a, dans tous les cas, laissé des

traces impérissables, avait trouvé pour le soutenir toutes les tribus du plateau central de l'Arabie et n'avait pu être réduit que par des troupes réglées, formées aux exercices européens et encore pleines du souvenir de l'occupation française en Égypte. Mais Abd-el-Wahhâb et ses successeurs ne s'étaient proposé qu'une réforme de l'islamisme, en le ramenant à sa pureté originelle, vite troublée au contact de la dépravation des grandes villes et par la fréquentation de populations hétérogènes, insuffisamment converties. Le réformateur persan de nos jours, Bâb, s'était proposé un but plus vaste, une réforme plus complète : au *Livre* par excellence du prophète de la Mecque, à la *lecture* (Qorân) révélée surnaturellement, il opposait une *lecture* nouvelle, plus belle à l'en croire que celle du conducteur de caravanes, qui avait pourtant charmé les oreilles des Bédouins, bons connaisseurs en matière d'assonnances, mais qui, par l'insuffisance de sa logique, n'était pas pour plaire à l'esprit des Persans, fort raisonneurs de leur nature. Bâb trouva des disciples enthousiastes, fanatiques à un trop haut degré même, puisqu'en se révoltant contre l'autorité du Châh de Perse, en engageant la guerre civile, ils s'aliénèrent les autorités de l'Irân qui, au début, ne leur avaient pas été trop défavorables, et se virent poursuivis sans relâche jusqu'à ce que la tranquillité publique fût entièrement rétablie.

La vigueur de la répression, le soin qu'on apporta à faire disparaître toute trace de ce mouvement à la fois politique et religieux, la persécution qui s'attacha à toute personne recélant les livres de la secte, ont rendu très difficile de se procurer les livres des Bâbis et par conséquent d'essayer de pénétrer dans les mystères de la nouvelle religion. Le comte de Gobineau avait déjà vu plusieurs ouvrages de ce genre; parmi ceux dont il parle, il faut sans doute compter les manuscrits qui sont aujourd'hui à la Bibliothèque nationale de Paris; il nous a même donné la traduction complète d'un *Livre des Préceptes* qui fait partie des documents canoniques. Mirza Kâzem-beg a eu entre les mains le nouveau Qorân de Bâb, mais son manuscrit paraît avoir été passablement défectueux. Enfin un hasard heureux nous a fait rencontrer récemment trois manuscrits bâbis, apportés sans doute de Perse par quelque adepte échappé à grand'peine à une mort certaine, et restés enfouis depuis trente ans en Orient dans quelque bibliothèque particulière. Ces manuscrits, sur lesquels nous avons attiré l'attention du public

savant, sont de nature à jeter un nouveau jour sur les doctrines encore peu connues des novateurs iraniens. Nous reviendrons un peu plus loin sur ces différents ouvrages.

I

C'est dans le sud de la Perse actuelle, dans la province du Fârs, qui porte encore aujourd'hui le nom arabisé des anciens Perses, à Chirâz, la patrie des deux célèbres poètes Sadi et Hâfiz, que naquit la religion nouvelle. Ali-Mohammed était un jeune homme appartenant à une famille de modeste condition; son père paraît avoir été marchand de cotonnades au bazar. Il n'était pas sans instruction, mais cette instruction était celle des écoles primaires de l'Orient, la lecture, l'écriture et à peine quelques éléments de calcul. On peut supposer, avec le comte de Gobineau, que les entretiens qu'il put avoir avec des non-musulmans, les lectures qu'il put faire des livres sacrés des chrétiens, lui donnèrent de bonne heure une largeur de vues, plus fréquente en Orient qu'on ne serait tenté de le suppposer, qui le détacha complètement de l'islamisme. En tout cas, il s'était fait remarquer de bonne heure par son penchant à la solitude, par des allures mélancoliques; son esprit était fort curieux, et il ne négligeait aucune occasion d'entretenir des savants ou des voyageurs, ce qui lui était d'autant plus facile qu'il avait été envoyé par son père, à l'âge de quinze ans, à Bender-Bouchîr, sur le golfe Persique, pour y apprendre le commerce. Il est évident qu'il faut chercher dans ces relations le point de départ de sa vocation religieuse.

Qu'il y eût ou non parmi ces gens des partisans de sectes dissidentes, il est certain que les explications des problèmes de métaphysique soulevés par les *çoûfis* produisirent sur son esprit la plus profonde impression, qu'il s'engagea parmi les mystiques et les partisans du *sens interne* ou allégorique[1]. Dans les premiers temps rien ne le distinguait d'un pieux et rigide musulman. Il fit le pèleri-

1) Les livres sacrés des Musulmans peuvent être interprétés, soit par leur sens externe ou apparent, comme chez les orthodoxes, soit par un sens allégorique qu'on leur prête gratuitement, comme ce fut le cas des Bâténiens et d'autres sectes bien connues de l'histoire des peuples orientaux au moyen âge.

nage de Kerbéla, qui, pour un Persan, est un lieu de vénération au moins égal à ceux qui furent témoins de l'hégire du prophète arabe ; dans ce voyage il s'acquit, par ses pratiques de dévotion sincère, l'estime des personnes qui le virent et entendirent ses conférences. Mais jusque-là rien ne nous fait entrevoir le futur rénovateur. Un commentaire de la *sourate* de Joseph, dans le Qorân, qu'il aurait composé, dit-on, à son retour du pèlerinage, nous indique simplement que son esprit était tourné vers les recherches mystiques et les interprétations allégoriques.

A son retour à Chirâz, il fut prédicateur ; il prêcha partout, dans la mosquée, dans le bazar, dans sa propre maison; doué d'une éloquence naturelle et abondante, il entraînait les gens simples, de même que sa dialectique serrée l'aidait à confondre ses contradicteurs dans les discussions publiques qu'il soutenait en présence des autorités de Chirâz, attirées par son succès croissant. En peu de temps il fut célèbre.

C'est alors qu'un beau jour il déclara, pendant une extase, qu'il était Bâb, nom qui lui resta depuis et sous lequel il est généralement connu. Bâb est un mot arabe qui veut dire « porte », mais se prend au figuré, dans le langage conventionnel des sectes du sens interne, comme signifiant la porte par laquelle on peut parvenir à la connaissance de Dieu. Cette appellation n'était pas de son invention; on trouve la même désignation chez les Nosaïris (appelés à tort Ansarieh) des montagnes de Syrie qui ont en vue sous ce nom la personne chargée d'expliquer la doctrine dont l'*Ism*, ou personnification apparente de la divinité, est le vivant emblème[1]. Le nom de Bâb fit une fortune extraordinaire; les adeptes du réformateur furent appelés *Bâbis*; le *bâbisme* est le nom qui a été adopté pour la nouvelle doctrine.

Les autorités les plus sûres placent à cette période de la mission d'Ali-Mohammed le pèlerinage qu'il fit à la Mecque, devoir sacré de tout musulman. Parti de Chirâz sans bruit, presque en fugitif, il laissait pour le remplacer un certain Molla Hosséïn Bouchrouyèh, appelé dès lors à jouer un rôle important dans la propagation de cette nouvelle doctrine qui, dès ce moment, prend corps. La renommée du prédicateur se répand partout; ses disciples se mul-

1) Stanislas Guyard, *Fetwa d'Ibn-Taïmiyyah*, p. 25-26 ; Cl. Huart, *La poésie religieuse des Nosaïris*, p. 6.

tiplient. Enfin il se fit tant de bruit autour de Bâb que les autorités civiles se mêlèrent de tout ce tapage. On arrêta Ali-Mohammed au moment où il rentrait en Perse après avoir accompli son pèlerinage de la Mecque; on le consigna dans sa maison, où il fut étroitement surveillé.

Ce serait au milieu de cette effervescence et des témoignages d'une popularité croissante qu'Ali-Mohammed, répudiant tout à coup le titre de Bâb ou « porte » dont il venait de se décorer, se déclara comme étant le *Point*, c'est-à-dire le centre sur lequel repose le système du monde; autrement dit, il se donna comme étant une incarnation de la Divinité même; aussi ses sectateurs se plurent-ils à l'appeler, dès ce moment, *Hazrèt-é A'la*, terme rendu tant bien que mal par l'expression d' « Altesse sublime » adoptée par le C[te] de Gobineau. Le titre de Bâb, qui n'avait plus d'emploi, fut donné à celui qui, parmi les disciples du maître, occupait alors la première place, au mollah Hosséïn Boûchrouyèh ; dorénavant ce fut lui la Porte par où l'on peut atteindre la connaissance de la vérité, incarnée maintenant dans la personne du Point.

Voilà donc deux étapes bien tranchées de la nouvelle doctrine. Dans la première, Ali-Mohammed, qui tout d'abord n'avait paru que comme un prédicateur appelant les fidèles à l'observation des règles morales, se dévoile à ses disciples comme un prophète chargé de répandre la vérité parmi les hommes; à la seconde, il franchit un pas de plus et se donne comme l'incarnation même de la Divinité. Ce fut la constitution définitive du Bâbisme en tant que religion.

Il suffira d'indiquer rapidement les vicissitudes politiques que subirent les adeptes de la nouvelle doctrine; il n'entre pas dans le cadre du présent travail de donner plus de détails sur le développement extrinsèque de ces sectaires et sur les persécutions qui les assaillirent; tout cela a été expliqué en détail dans les deux ouvrages mentionnés en tête du présent article. Nous ne ferons que résumer ici les travaux historiques qui se réfèrent à la propagande du bâbisme parmi les Persans.

Ali-Mohammed, bien qu'interné à Chirâz, comme nous venons de le voir, ne tarda pas à s'en échapper, se rendit à Ispahan, gouverné alors par l'eunuque Manoutchehr-Khan, sous la protection duquel il se mit. Le gouverneur le logea dans la maison du premier imam de la grande mosquée, qu'il chargea de le surveiller et

en même temps de le questionner adroitement sur sa doctrine. Mais on ne put le prendre en faute; ses réponses étaient absolument orthodoxes. Pour le mettre à l'abri d'un mouvement populaire, dans une ville où les esprits étaient encore agités à la suite de la répression des troubles qui s'y étaient produits, Manoutchehr-Khan logea le sectaire dans un des palais de l'ancienne capitale des Séfévis, avec défense d'en sortir, et après avoir fait répandre le bruit qu'il l'avait expédié ailleurs par ordre du gouvernement. Ali-Mohammed resta dans cette situation jusqu'en mai 1847, où l'eunuque mourut. Après cela, le gouvernement le fit venir à Téhéran, mais alors qu'il se trouvait encore à une certaine distance de sa capitale, le premier ministre donna l'ordre à l'escorte d'éviter Téhéran et de se rendre dans l'Azerbaïdjan. En effet, Ali-Mohammed fut interné à Tébriz.

La mesure était d'autant plus maladroite que le réformateur comptait de nombreux fidèles dans cette province, et qu'en tout cas la population était loin de lui être hostile. La nouvelle doctrine gagnait de plus en plus des prosélytes; un petit groupe de disciples ardents s'étaient transformés en missionnaires et parcouraient les provinces. La personne la plus remarquable de ce petit groupe était une femme. Zerrîn-Tâdj (la couronne d'or), surnommée Qourret-ul-'Aïn, (fraîcheur des yeux, c'est-à-dire consolation) était de Qazwîn, fille et femme de jurisconsultes, déjà savante dans la connaissance de l'arabe, dans la science des traditions, dans l'exégèse du Qorân. Elle s'était formée toute seule; son intelligence très vive avait profité des discussions juridiques et théologiques qu'elle entendait autour d'elle, dans sa propre famille. Elle entendit parler des prédications de Bâb à Chirâz, et, prise d'un enthousiasme subit, entra en correspondance, soit avec Ali-Mohammed lui-même, soit avec ses principaux disciples. Elle adopta entièrement le nouvel enseignement, et rompant avec un usage qui a pris force de loi dans les pays musulmans, elle sortit en public sans être voilée, au grand scandale de la population. Ses prédications entraînantes — car elle se mit à annoncer la bonne nouvelle — assemblèrent bien vite autour d'elle un concours énorme de fidèles, en même temps que sa vertu restait au-dessus de tout soupçon. Elle était dès lors un des plus fermes soutiens de la nouvelle religion.

Revenons à notre réformateur. Le gouvernement de la Perse

résolut de faire un procès en forme à Ali-Mohammed, afin de profiter de la sentence que les juges canoniques ne manqueraient pas de porter contre un hérétique : on sait que la loi de l'islam n'est pas tendre sur ce chapitre, et que la seule condamnation qui pouvait s'appliquer au cas du novateur était la peine capitale, dans le cas où ses doctrines auraient été contraires aux dogmes fondamentaux du Qorân. Vers le milieu de l'année 1848, une réunion de jurisconsultes fut provoquée par le gouverneur de l'Azerbaïdjan, qui depuis monta sur le trône de Perse, qu'il occupe encore aujourd'hui, sous le nom de Naçir-ouddin Châh. La séance eut lieu à huis clos; on ignore ce qui s'y dit et s'y fit; mais comme la sentence ne portait qu'une peine corporelle (sans doute la bastonnade) et la rélégation, il faut admettre que l'hérésie ne put pas être prouvée contre lui, et surtout qu'il n'y fit pas voir le nouveau Qorân qu'il avait composé, et que ses disciples jugeaient de beaucoup supérieur à celui de Mahomet. C'est à Makou, non loin de la frontière russe, que l'agitateur fut interné en vertu de la condamnation portée contre lui : c'est là que sa popularité le suivit. On dit qu'il y prêcha son Qorân, et qu'il s'y donna définitivement comme étant le Mehdi, le douzième imam disparu dont le retour annonce la fin du monde.

C'est pendant ce temps que le roi de Perse Mohammed-Châh mourut (septembre 1848) et fut remplacé, après un court interrègne de deux mois, par Naçir-ouddin Châh, le souverain encore actuellement régnant. Il y eut alors de grands désordres dans toute la Perse, et l'importance de la secte bâbie se développa tellement, que les premières mesures énergiques prises par le nouveau premier ministre, Mirza Taqî Khân, furent dirigées contre les novateurs. Les bâbis se soulevaient dans le Mazandéran, et des massacres sans nombre suivaient leurs révoltes. Le ministre jugea que la première mesure à prendre était de se défaire d'Ali-Mohammed, qui, transféré dans la citadelle de Tchégrik, y enseignait le peuple avec le plus grand succès, au rapport d'un témoin oculaire, un Russe qui s'y trouvait alors. On fit venir Ali-Mohammed à Tébriz; on le conduisit chez deux des principaux personnages de l'ordre judiciaire : rien ne transpira des paroles qui furent échangées entre l'accusé et ses juges. Deux frères, dont l'un, Séïd-Hoséïn, était fort instruit en matière juridique et dans la connaissance de la langue arabe, étaient connus depuis longtemps comme amis

intimes du réformateur de Chirâz; ils furent également amenés à Tébriz. Mais, bien que condamnés à mort en même temps que leur maître, ils le renièrent au dernier moment : un seul prosélyte, Agha Mohammed-Ali, qui avait été le lieutenant de Bâb à Tébriz, l'accompagna jusqu'au bout.

Ali-Mohammed, le Bâb, fut fusillé dans la cour de la caserne du régiment chrétien de Samsâm-Khan. Il se passa là un événement bizarre : les balles, sans toucher le condamné, coupèrent les liens qui l'attachaient au poteau; mais les soldats chrétiens, sans se laisser dérouter par cet incident extraordinaire, rattachèrent Bâb avec de nouvelles cordes et l'exécution eut lieu. Agha Mohammed-Ali avait été fusillé immédiatement avant son maître.

II

On n'étonnera personne en faisant remarquer que la nouvelle secte se répandit dans le Khorassan plus rapidement que partout ailleurs. Le Khorassan a eu cette fortune singulière que les idées nouvelles y ont toujours trouvé le champ le plus approprié; c'est de cette province que sont parties bien des révolutions qui ont changé la face des choses dans l'Orient musulman; il suffit de rappeler que c'est dans le Khorassan que débuta l'idée de la rénovation persane après la conquête arabe, et que c'est là que se forma l'armée qui, sous les ordres d'Abou-Moslim, alla porter les Abbassides sur le trône des Khalifes en renversant l'aristocratie mecquoise qui l'occupait depuis l'avènement des Oméyyades. Tandis que dans l'Azerbaïdjan la présence de Bâb suscitait des prosélytes, que la parole enflammée et les charmes de la fameuse Qourret-oul-Aïn faisaient la popularité de la nouvelle foi à Qazwin, à l'orient la secte des bâbis prenait de plus en plus une couleur politique.

Molla Hoséïn était un des agents les plus actifs de Bâb; il fit des adeptes de la plus haute importance, des légistes se convertirent ; la nouvelle prédication se fit publiquement dans des mosquées. Il s'ensuivit une grande agitation dans les esprits. Le commandant militaire de la province fit arrêter Molla Hoséïn, mais celui-ci s'échappa de sa prison, se mit à la tête de fanatiques qui le suivirent

jusque dans le Mazandéran, dont il avait pris la route pour rejoindre ses amis de l'Azerbaïdjan. Sa troupe resta quelque temps à Barfouroûch, puis elle se retira dans les montagnes, où elle se fortifia. Ce ne fut qu'au moment où Nâçir-ouddin Châh, en montant sur le trône, voulut rétablir l'ordre en Perse, que l'on commença une expédition militaire contre ces sectaires. Près de Sari, sur l'emplacement du tombeau du Chéïkh Tabarsi, sept cents bâbis, sous la direction de Molla Hoséïn, réquisitionnèrent les paysans d'alentour et élevèrent des retranchements derrière lesquels ils comptaient se défendre contre les troupes régulières du Châh. C'était une vraie forteresse, abondamment pourvue d'armes, de munitions et d'approvisionnements; les remparts en terre étaient flanqués de douze tours et plongeaient dans un fossé large et profond, rempli d'eau; le tombeau du chéïkh, au centre, servait de réduit.

Ce fut un corps de volontaires qui eut le premier affaire avec les bâbis et s'en tira honteusement. Ceux-ci s'étaient battus bravement; encouragés par leur première victoire, ils attendirent de pied ferme l'arrivée des troupes régulières. Enfermés dans leur forteresse, ils firent plusieurs sorties des plus hardies et couronnées de succès; mais la seconde coûta la vie à leur chef Molla Hoséïn. On fit un siège régulier (mai 1849); les bâbis, décimés par la famine, capitulèrent; au mépris de la capitulation, suivant un usage bien fréquent dans les guerres d'Orient, ils furent massacrés de la façon la plus barbare, sauf les chefs qui furent exécutés publiquement à Barfouroûch. Ainsi finit la première révolte des bâbis.

Vers la même époque où la forteresse de Cheikh-Tabarsi se rendait, Bâb était exécuté à Tébriz et la ville de Zendjân se soulevait. Il y avait là un fort parti de sectaires réfugiés, auxquels se joignirent de nombreux enfants perdus et des gens sans aveu. Il y eut des massacres; les bâbis s'emparèrent de la citadelle de Zendjân, malgré la défense des habitants chiites et des troupes régulières enfermées dans la place. Toutefois la moitié de la ville restait entre les mains de l'autorité régulière et quand des renforts arrivèrent, on essaya d'enlever les retranchements des insurgés; mais il fallut encore plusieurs mois et de nouveaux combats, il fallut l'aide de la faim et de la soif, l'emploi de l'artillerie, avant de prendre le quartier de la ville où ils s'étaient retranchés. Un dernier assaut livra la citadelle aux troupes du Châh : tous les bâbis furent exterminés.

Ces deux événements, la prise de la forteresse de Cheikh-Tabarsi et l'extinction de la guerre civile à Zendjân, enrayèrent le grand mouvement bâbi; la révolte de Darabi dans le Fârs n'eut aucune importance au point de vue de l'histoire de la secte. Il n'en est pas de même de l'attentat commis sur la personne du Châh, le 16 août 1852, par trois bâbis; ce fut l'occasion d'une persécution générale de ces sectaires. Soixante-dix d'entre eux, découverts à Téhéran, furent mis à mort. C'est dans cette bagarre que périt l'héroïne Qourret-oul-Aïn. La persécution s'étendit à tout l'empire. Ceux qui ne furent pas arrêtés émigrèrent dans les pays voisins; nombre d'entre eux se réfugièrent sur le territoire ottoman. A partir de ce moment il n'est plus question de bâbis; la secte peut avoir encore aujourd'hui des adhérents cachés, il ne se fait plus de propagande, ou du moins elle est si mystérieuse, qu'on ignore le travail qui se fait à l'ombre, au milieu de l'indifférence de toutes les classes.

III

Le plus rigide musulman ne pourrait reprocher à la réforme bâbie d'être venue au monde sans livre révelé, ce passeport qui permet aux adeptes des religions non musulmanes d'avoir une situation légale dans la société créée par le prophète arabe. Les bâbis ont des livres, et même beaucoup plus qu'il n'est nécessaire. Nous allons passer rapidement en revue les volumes qui composent une bibliothèque bâbie.

En tête vient naturellement le nouveau Qorân, destiné à remplacer celui qui fut révélé partie à la Mecque, partie à Médine; ce volume s'appelle plus exactement *Kitab en Noûr* « le Livre de la Lumière »; il est entièrement écrit en arabe. Le titre exact de l'exemplaire que j'ai sous les yeux est le suivant : « Ceci est le Livre de la Lumière (provenant) du buisson ardent du Sinaï, destiné à être la lumière (dirigeant) ceux qui sont dans le royaume du mystère et de l'évidence. » A l'imitation du livre sacré des Arabes, il commence par un court chapitre, qui est une sorte de profession de foi. Le voici :

Chapitre de l'Exposition

Sept versets de gloire et d'évidence,
Au nom de Dieu, le puissant, le sage.

« Dieu! Il n'y a d'autre divinité que Lui; il est le Vivant, le Surveillant, le Stable. — Rien ne lui est impossible dans les cieux et sur la terre, ni dans l'espace intermédiaire; il n'y a d'autre divinité que lui, le Puissant, l'Aîmable. — L'Exposition a cru en Dieu et en ce qui lui a été révélé de la part de son Seigneur, elle est son confesseur, comme l'ont été les anges et les savants, à l'égard de Dieu seul, déclarant qu'il n'y a de divinité que Lui; tous sont ses serviteurs, et tous se prosternent devant lui. — Il n'y a de divinité que Dieu, ses noms et ses attributs; à lui la création et l'ordre; et tous reviendront à lui. — Il est le maître de toute chose; et tous sont résignés à sa volonté. — A lui les beaux noms et les paraboles sublimes; tout ce qu'il y a dans les cieux et sur la terre l'exalte, ainsi que ce qu'il y a dans l'intervalle; et tout ce qu'il y a dans le royaume de l'ordre et de la création, et ce qui est en dessous, tout cela le sanctifie. — Tous sont ses serviteurs, et tous agissent selon son ordre. »

On voit que le style coranique y est imité de fort près, jusqu'à la formule : « Au nom de Dieu, le puissant, le sage » destinée à remplacer la formule bien connue : « Au nom de Dieu, clément, miséricordieux. » Cet ouvrage n'est pas entièrement l'œuvre de Bâb; on sait qu'il a été retouché par deux de ses disciples, Séïd Hasan et Séïd Hoséïn, plus versés que lui-même dans les lettres arabes. Voici quelques autres passages où Ali-Mohammed se désigne lui-même sous le pseudonyme de *Premier Point :*

« Dis : Louange à Dieu qui a envoyé le Premier Point avec la justice, et lui a donné l'Exposition, dans laquelle il y a un souvenir et une miséricorde pour ceux qui s'en montrent reconnaissants. » (Ch. II, v. 4).

« Dis : Seulement l'Exposition est descendue de la science de Dieu, et le Premier Point est la Justice, il n'y a point de doute là-dessus : nous y croyons tous. » (Ch. II, v. 5).

« Et si tu les interroges (les gens du Livre, en disant :) Qui vous a créés et vous a institué des épouses tirées de vous-mêmes? Ils

répondront : C'est Dieu qui a formé les cieux et la terre; il n'y a d'autre Dieu que lui. Or comment se fait-il que vous ne croyiez pas au Premier Point? » (Ch. II, v. 97).

« Dis : Certes, les voies de la bonne direction, (c'est) le Premier Point, et ceux qui sont des guides vers lui; ensuite, ceux qui ont cru aux signes de Dieu, ceux-là apparaîtront devant Dieu. » (Ch. II, v. 106).

« Il n'y a que Dieu qui sache cela, et celui à qui Dieu l'a enseigné, et qui certes est le Premier Point; mais bien peu est ce que vous savez! » (Ch. II, v. 111).

D'autres volumes sont connus sous le nom de *Béyan* ou « Exposition » (de la doctrine). Il faut ranger parmi eux ce *Livre des Préceptes* dont le comte de Gobineau nous a donné une traduction. Sans doute aussi il faut classer dans cette catégorie un volume sans titre qui fait partie de ma collection, et qui paraît contenir un corps de doctrine; il est aussi rédigé en arabe. Là, c'est une autre formule d'invocation qui commence chaque chapitre : « Au nom de Dieu auguste et aimable. » Le dernier mot contient en germe toute une révolution ; cela ne rappelle-t-il pas le christianisme remplaçant par l'amour divin la vieille conception sémitique d'un Dieu terrible et jaloux?

Enfin le genre épistolaire n'a point été négligé par les Bâbis, tout au contraire. Il existe un volume qui renferme un recueil d'épîtres échangées entre les adeptes de la secte; les unes sont en arabe, les autres en persan. La plupart émanent de *Hazhrêt-é Azal*, « l'Altesse Éternelle », le successeur d'Ali-Mohammed (Mirzâ Yahya, désigné à ces fonctions après la mort du fondateur de la religion par un conseil tenu à Téhéran); d'autres proviennent de certains personnages indiqués par des formules de convention, la Face, l'Exposition de la Justice, l'Arbre de l'Aveuglement. Par ces échanges continus de lettres, les fidèles s'excitaient mutuellement à persévérer dans la foi.

IV

L'enseignement de Bâb à l'égard de Dieu différait fort peu à l'origine de celui des musulmans ; il semble se rapprocher de celui qui avait été professé jadis par les Motazélites au sujet des attri-

buts de la Divinité, qui en sont inséparables et qu'on ne saurait imaginer en dehors d'elle comme des abstractions séparées. Le Séïd de Smolensk, qui a fourni à Mirza Kâzem-beg d'utiles indications, a dit : « Toute la doctrine de l'unité (c'est-à-dire la vraie foi, la vraie formule de l'unité de Dieu) consiste à isoler Dieu de tout attribut »; car lui attribuer une qualité, c'est le restreindre, c'est le soumettre à un compte, à une énumération; ces idées sont tout à fait chiites, et les livres des hétérodoxes attribuent à Ali des définitions de ce genre.

Tout est pur dans la création, disaient les disciples de Bâb, et par là ils s'affranchissaient des scrupules étroits des musulmans au sujet de l'impureté de certains objets. Comme corollaire à cette déclaration, on ajoutait que la tempérance est une vertu indispensable, que l'intempérance est blâmable. Aussi Bâb ne faisait point usage d'opium, ne fumait pas et ne prenait pas de café.

L'égalité des droits pour les hommes comme pour les femmes, l'abolition du divorce arbitraire, une plus grande part de liberté réclamée pour la femme que celle dont elle jouit dans la société musulmane, indiquent une conception des rapports sociaux diamétralement opposée à celle qui est la base de la communauté islamique. On prétend qu'il serait dit, dans le nouveau Qorân : « Aimez vos filles, car elles sont bien plus élevées devant Dieu et elles lui sont bien plus agréables que vos fils. Que celui qui confesse cette croyance ne divorce jamais d'avec son épouse. Il ne doit point exister de voile entre vous et vos épouses, ce voile serait-il plus fin que la feuille de l'arbre, afin que rien ne soit pour la femme une cause d'affliction, ceci étant pour vous la bénédiction du Seigneur. »

Bâb ordonnait de vivre, non d'après la lettre, mais d'après l'esprit de la loi : point de contact remarquable avec les idées dominantes de cette réforme du judaïsme qui devint le christianisme. Pour les bâbis, toutes les religions sont égales : la lumière de la vérité doit faire disparaître l'antagonisme qui existe entre la Bible et le Qorân; c'est du moins ce que disait le Séïd Mîr Abdoul-Kérim, bâbi interné à Smolensk et qui écrivit sur la nouvelle doctrine deux lettres à Mirza Kâzem-beg, empreintes d'un souffle mystique qui rappelle les effusions des çoûfis.

On vient de voir qu'à l'origine du mouvement bâbi, la doctrine, réduite à ce petit nombre de points, ne différait pas essentiellement des idées en cours chez les hétérodoxes de la Perse, sauf sur

les questions du pur et de l'impur; mais il s'y mêla bientôt des aberrations de l'ordre métaphysique. Bâb a fini par être considéré par ses disciples comme une incarnation de la divinité ; c'est alors qu'on lui donna ou qu'il prit le titre de *Hazrèt-i Ala*. En effet, le Dieu sans attributs dont nous avons parlé plus haut, inaccessible, inintelligible, n'aurait pu que difficilement former la base d'un enseignement religieux; mais il se manifeste par des émanations qui embrassent le monde entier, métaphysique et matériel; il se manifeste aux yeux des hommes en s'incarnant dans certaines personnes d'élection, et Bâb est de ce nombre. Plusieurs épîtres ne laissent aucun doute là-dessus : « Certes le *Point* de l'*Exposition* (terme étrange qui désigne Bâb), c'est lui-même (Dieu) » ; et autre part : « Le Point de l'Exposition n'est pas comme un de ceux qu'il a créés, mais c'est Dieu lui-même. » Il n'y a donc pas de doute que la théogonie de Bâb ne se rattache directement au grand mouvement gnostique qui se manifesta au début du développement de la religion chrétienne. Dieu est un, sans doute ; mais c'est une unité agissante, en étroite communication avec le monde, qui est une émanation de son essence. C'est au moyen de sept attributs qu'il manifeste cette création, et ces attributs, ces intelligences, appelées *lettres* (ou types) par les bâbis, portent des noms qui rappellent les éons des valentiniens et les *séphirôt* des cabbalistes : la force, la puissance, la volonté, l'action, la condescendance, la gloire et la révélation. Il est impossible de ne pas être frappé des rapports étroits existant entre ces termes et ceux qu'employaient les gnostiques ; la *force*, la *puissance*, la *gloire*, sont des mots familiers aux valentiniens et à leurs congénères.

Les *lettres de la vérité*, disent les textes bâbis, ont eté créées antérieurement à l'homme (fragment cité par Mirza Kâzem-beg) : Dieu a commencé sa création par les lettres de la vérité. « Par l'entremise des lettres de la vie il indique à tous le chemin qui conduit jusqu'à lui. » Ainsi, non seulement ces lettres sont un collège d'éons ou d'archanges entourant la divinité, mais ce sont encore les disciples qui entourent le Maître, incarnation de cette même divinité; en effet Bâb appelait de ce nom ses élèves préférés, ceux qui formaient les propagateurs de la foi au premier degré.

Une fois admis ce principe que les *types* créent le monde comme les *lettres* créent le mot, il en découlait que le calcul cabalistique devait prendre, chez les bâbis, une importance considérable (on

sait que les Orientaux, comme les Grecs, attribuent à chaque lettre de l'alphabet une valeur numérique). Le nombre dix-neuf est celui sur lequel reposent les calculs de ces sectaires; il se retrouve dans le mot arabe *wâhid* (unique), épithète par excellence de Dieu, et dans une infinité de formules diverses, entre autres dans le mot *Woudjoûd* « existence », synonyme d'Être Suprême. Tout est compté par 19; l'année est divisée en 19 mois, les mois en 19 jours, de sorte que l'année est de 361 jours. Le choix de ce chiffre n'est sans doute pas arbitraire; peut-être faut-il le rapprocher des *Sept* ministres et des *Douze* êtres spirituels ($7 + 12 = 19$) dont Chahristâni nous entretient à propos de l'enseignement du réformateur Mazdek, sous les Sassanides.

Les bâbis se saluent par une formule spéciale; il est usage de s'aborder en disant *Allahou Akber* « Dieu est le plus grand », et l'on répond *Allahou Aazham* « Dieu est le plus puissant », au lieu du salamalec traditionnel. L'emploi des talismans était aussi répandu parmi eux que parmi les musulmans; ils aimaient à en rédiger avec des formules de convention, et l'on n'ignore pas que cette pseudo-science est encore en grand honneur auprès des populations orientales.

Les modifications apportées par la nouvelle loi à la condition de la société dans les pays soumis au droit musulman sont considérables, et c'est surtout par là que le bâbisme, s'il avait réussi, aurait eu une influence incalculable sur les destinées de l'Orient. La doctrine affirme la liberté absolue du commerce, des contrats et par suite de l'*usure*, se trouvant, sans s'en douter, d'accord avec les plus hardis économistes : « Vous avez la permission (entière) de vendre et d'acheter, (ô vous) mes serviteurs, *du moment que vous êtes mutuellement satisfaits de vos transactions*... (Livre des Préceptes, traduction jointe à l'ouvrage de Gobineau.) De l'avis des commentateurs, une pareille décision n'autorise l'action restrictive de l'autorité religieuse qu'en cas de fraude.

L'impôt à payer à Bâb, à l'autorité royale, tout cela est fixé par les livres bâbis. Un détail bizarre, c'est que le fidèle est tenu de payer exactement ces deux impôts, mais que ni l'autorité religieuse, ni le roi, ne peuvent employer aucune mesure pour faire rentrer l'impôt impayé : la seule sanction d'un refus de ce genre, c'est le châtiment promis au jugement dernier. D'ailleurs il est interdit de mettre quelqu'un en prison; la loi bâbie ne prévoit que deux ordres

de peines, l'amende et l'interdiction de cohabiter entre époux pendant un laps de temps plus ou moins long. L'impôt religieux est fixé au cinquième de la valeur des biens meubles et immeubles et doit être versé entre les mains du collège des Dix-neuf qui est à la tête de la communauté. Cet impôt est perçu en une seule fois « lorsque le cercle (d'une année) a passé sur (cette chose) et qu'elle n'a pas déchu de ce qu'elle valait d'abord » ; mais la taxe n'est perçue que sur le superflu. Bâb et ses successeurs, d'ailleurs, ont le pouvoir de taxer les successions au taux qui leur convient. Voilà un arbitraire dangereux !

Le mariage est obligatoire : « Il est nécessaire, pour tous les êtres, qu'il reste de leur existence une existence, et certes il faut qu'ils se marient entre eux lorsque sont passées onze années de leur âge... ». L'épouse d'un bâbi doit appartenir à la même religion. Le divorce est déconseillé ; les époux divorcés peuvent toujours, selon la loi nouvelle, se réconcilier, fût-ce quatre-vingt-dix fois de suite.

Bâb recommande d'user de discrétion en châtiant les écoliers : le traitement que ceux-ci subissent dans les écoles musulmanes en Perse peut être parfois assez barbare, car l'unique châtiment employé consiste en coups de houssine appliqués sur la plante des pieds et distribués libéralement par le maître. L'écolier ne doit pas être battu avant l'âge de cinq ans, et même après cet âge il ne doit pas recevoir plus de cinq coups, en interposant une couverture entre le corps et l'instrument du supplice.

La politesse est prescrite aux adeptes qui sont tenus de ne pas jeter les yeux sur les papiers d'autrui sans autorisation, de répondre à qui les interpelle ou leur écrit, et qui ne doivent refuser ni déchirer une lettre qu'ils reçoivent, ni supprimer une lettre adressée à un autre.

La loi musulmane exige la simplicité dans les vêtements et interdit de porter sur soi des ornements en métaux précieux ; en notre siècle, les Wahhâbis ont rétabli, dans toute sa rigueur, l'ancienne coutume quelque peu délaissée dans les grandes cités de l'Orient. La doctrine de Bâb est tout le contraire : « Habillez-vous de vêtements de soie (au jour de vos noces), et si vos moyens vous le permettent, ne portez que cela. Et quant à ces vêtements dont vous serez couverts au moment du mystère de votre bonheur, faites-les faire d'or et d'argent... ».

La fête du Naurouz, l'équinoxe du printemps, est la grande fête des Bâbis comme elle est déjà celle de tous les Persans. En ce jour, l'adepte de la secte nouvelle a le droit de manger d'autant de plats qu'il le désire, tandis que dans la vie ordinaire il ne peut avoir qu'un plat à chaque repas. L'ivresse est prohibée, l'opium interdit, mais il est permis de fabriquer des liqueurs enivrantes, à condition de ne pas s'en servir soi-même. Il y a un jeûne tous les ans, de la durée d'un mois, mais d'un de ces nouveaux mois de dix-neuf jours qui sont au nombre de dix-neuf dans l'année, comme nous l'avons déjà vu. Il n'est obligatoire que pour les adeptes de onze à quarante-deux ans.

La propreté, les ablutions sont formellement recommandées, sans que Bâb en fasse, comme chez les musulmans, une obligation *sine quâ non* pour que la prière soit valable. L'emploi des parfums est également conseillé.

L'un des points importants de la nouvelle doctrine, et le plus en contradiction avec l'extérieur de la religion musulmane, c'est la liberté donnée à tout bâbi de voir toutes les femmes sans voile et de leur parler; mais, en même temps, les conversations inutiles et indiscrètes sont défendues : on ne doit même point prononcer dix-huit paroles de suite!

Bâb déconseille les voyages, si ce n'est pour aller faire pèlerinage aux lieux où la nouvelle religion s'est manifestée, la maison où le prophète est né, celle où il a été emprisonné. Ceux qui voyagent pour des motifs de commerce ne peuvent rester absents plus de deux années, à moins que le voyage ne se fasse par mer, auquel cas la limite est portée à cinq ans. Il y a interdiction de voyager par mer, sauf, naturellement, pour ceux « qui habitent au-delà de la mer » et qui viendront accomplir le pèlerinage. Ceux qui sont embarqués doivent se tenir tranquilles, et le capitaine a la haute main sur ceux qui sont à bord du bâtiment qu'il commande.

D'autres prescriptions semblent bien étranges : « Ne chevauchez pas sur les vaches, et ne leur faites porter aucun fardeau; et ne buvez pas le lait de l'ânesse, et ne lui imposez pas, ainsi qu'aux autres animaux, d'autres charges que celles qui sont proportionnées à ses forces. Et ne chevauchez sur aucun animal si ce n'est avec la selle et l'étrier, et n'en montez aucun que vous ne puissiez être en parfaite sûreté sur son dos ». Cette dernière prescription

est fort sage, mais n'indique pas que Ali-Mohammed fût un parfait écuyer. Quant à la prescription relative aux vaches, on pense naturellement à ces sectaires existant encore actuellement, dit-on, dans le Khorassan et qui professent pour les vaches un grand respect : coutume bien ancienne dans le monde aryen.

Ce que nous venons de dire résume ce que l'on sait aujourd'hui sur les Bâbis. On voit que bien des problèmes intéressants se rattachent à l'histoire de leur religion ; la publication de documents encore inédits permettra sans doute de répondre aux questions qui se posent, d'éclairer ces points restés obscurs. Nous n'avons fait qu'indiquer brièvement, dans les pages qui précèdent, quelques rapprochements avec des détails particuliers des dogmes de telle ou telle autre religion ; il reste à approfondir ces indications, à les préciser, afin d'établir la filière qui rattache le bâbisme à ces manifestations de l'esprit métaphysique de l'Orient qui remplissent l'histoire du moyen âge. Il y a là matière à des travaux dont le résultat ne saurait être qu'intéressant, puisqu'il nous donnera, quelle qu'elle soit, la raison historique de la tentative religieuse du réformateur persan.

Cl. Huart.

LE SÉJOUR DES MORTS

SELON LES INDIENS ET SELON LES GRECS

Où sont les morts? Où est ce qui persiste de l'être humain, après que les fonctions vitales ont pris fin, que le jeu des organes s'est arrêté, que la dissolution du corps a commencé? — Je voudrais chercher ici la réponse que les Indiens font à cette question.

Obligé, par plus d'une raison, de délimiter mon sujet, j'entends parler exclusivement du séjour des morts ; je ne traite ni de leur condition présente ou future, ni des autres questions qu'on peut élever à leur sujet. Ces questions, il est vrai, celle de la condition des morts en particulier, se présentent souvent, en pareille matière, et s'imposent quelquefois. Je les toucherai, quand il le faudra, mais autant seulement que cela sera nécessaire ; elles n'appartiennent pas au sujet que je me suis proposé de traiter.

Par les mêmes motifs, je restreins cette étude à l'Inde âryenne ; si je lui associe la Grèce, c'est qu'il est difficile d'écarter absolument les souvenirs classiques, et que d'ailleurs, il y a des rapprochements sérieux à faire entre les traditions indiennes et les traditions helléniques. Il m'arrivera aussi de parler d'autres peuples, mais par accident, et rarement.

I. — Le séjour des morts selon les Indiens.

1. *L'autre monde.*

Les Indiens admettent l'existence de ce monde-ci et d'un autre monde. L'expression *paraloka* (l'autre monde) est courante parmi eux ; la distinction de ce monde-ci et de l'autre leur est familière. Les Bouddhistes, ordinairement accusés par leurs adversaires, de nier cet autre monde, ne sont pourtant pas les moins empressés à faire

la distinction dont il s'agit ; et je ne sais pas même si ce n'est pas dans leurs livres qu'on trouve le plus souvent la mention de « l'autre monde. »

Cette division n'emporte pas une idée de localisation comme la division à laquelle les Latins nous ont habitués par leur distinction des régions d'en haut et des régions d'en bas, des dieux supérieurs (dî superi) et des dieux inférieurs (dî inferi). Les Indiens connaissent d'ailleurs d'autres divisions du monde. Ainsi ils le partagent habituellement en trois régions, la région haute, qui est le ciel, la région intermédiaire qni est l'atmosphère, la région basse qui est la terre. Sourya (le Soleil), Indra (l'orage et la foudre), Agni (le feu) sont respectivement les souverains et les dieux de ces diverses régions. Elles comportent des divisions et, dans la région basse, on peut distinguer le sol terrestre et le dessous du sol. Elles comportent aussi des associations et des classements plus simples. Ainsi, un système réunit deux régions (qui paraissent être l'atmosphère et la terre) sous le sceptre de Sâvitrî, qui est le Soleil et la Lumière, la troisième mal définie, mais qui doit être la région ténébreuse, appartenant à Yama. Or le domaine de Yama, c'est celui des morts. Ce système revient donc à la distinction des deux mondes, celui-ci et l'autre, le monde des vivants et celui des morts.

2. *Le Souverain de l'autre monde.*

Yama, dont le nom vient d'être cité, est celui qui apprit aux hommes le chemin de l'autre monde ; en d'autres termes, c'est lui qui est le chef, le souverain de cet autre monde, le dieu des morts. Il est fils de Vivaçvat et de Çaranyou. Il a deux messagères redoutées, mais assez mal définies ; il a également deux chiens gardiens du chemin de sa demeure, pourvus de quatre yeux et de larges naseaux. Ces chiens, qu'on appelle aussi messagers de Yama, semblent avoir été confondus ou identifiés avec les messagères. Quelquefois, c'est un oiseau qui fait l'office de messager de Yama. Ces traditions paraissent être les plus anciennes qui ient cours sur Yama. Celles qui le représentent mi-parti rouge et noir, et porteur d'un lacet, sont plus récentes, bien qu'elles doivent avoir leurs racines dans les plus anciennes croyances relatives à ce dieu.

Ces renseignements ne nous apprennent rien sur la demeure de Yama, et, avant d'aborder cette question, nous avons encore à faire

connaissance avec les sujets de Yama, avec les habitants de l'autre monde.

3. *Les habitants de l'autre monde.*

Qui sont ces habitants? Les morts, apparemment. Oui, sans doute. Mais ce n'est là qu'une partie de la réponse. Il faut la compléter, et la tâche n'est pas facile.

Parmi les titres qu'on donne à Yama (dont le nom signifie « dompteur »), il faut noter ceux de *Pitripati* (seigneur des Pitris ou Pères) et *Paretarâdja* (roi des Paretas). Les Paretas (ceux qui sont allés au delà ou dans l'autre monde) sont bien les morts, les trépassés. — Mais les Pitris, que sont-ils? Il semble naturel, au premier abord, d'y voir les Pères, les ancêtres décédés, en un mot, les morts ; tellement que « mourir » serait « s'en aller vers les Pitris, vers les Pères (*ad patres*) ». Mais l'explication de ce terme est loin d'être aussi simple.

Les Pitris sont traités et invoqués comme des dieux ; Manou, énumérant (I. 37) les différentes classes d'êtres créés, cite les Pitris et les met au dernier rang, avant les météores ; mais plus loin (III, 192-201), il place leur création au deuxième rang après celle des Richis, et avant celles de Devas (dieux), suivant cette filiation : « Des Richis, sont nés les Pitris, des Pitris les Devas (dieux) et les Dânavas (rivaux des dieux), des Devas tout ce monde, tant immobile que mobile ». Les Pitris sont donc plus que dieux, auteurs et créatures de dieux ; race divine spéciale, subdivisée en nombreuses tribus que nous ne chercherons pas à débrouiller.

C'est dans les cérémonies funèbres qu'on honore particulièrement cette classe de divinités, qui sont, en définitive, assimilées aux morts. Avec quelque attention qu'on lise les hymnes adressés aux Pitris et les prescriptions relatives aux cérémonies funèbres, il est impossible de discerner si la prière ou l'offrande s'adresse à des dieux ou à des morts. L'impression finale est que le culte s'adresse à des dieux, mais que les morts sont appelés à en prendre une partie pour eux.

Cependant, si les Pitris sont des dieux (comment nier l'existence des dieux pitris ?), ils sont aussi des morts. Un ermite du nom de Djaratkârou, qui parcourait le monde en se livrant à des exercices ascétiques, voit dans une caverne des formes humaines, maigres,

affamées, pendues la tête en bas, tandis qu'un rat ronge les racines de la plante qui retient leurs pieds attachés aux parois de la grotte. Il apprend que ce sont ses Pitris (ses ancêtres) menacés d'une chute terrible à cause de l'extinction prochaine de leur race. Nous connaissons un autre cas semblable à celui-là, le cas d'Agastya. Il semble permis d'en conclure que cette pendaison était le sort réservé aux morts dont la race ne se perpétuait pas. Mais nous avons surtout à noter ici l'exemple d'hommes morts, de trépassés auxquels s'applique la qualification de Pitris.

Nous admettons donc l'existence de deux catégories de Pitris : les Pitris divins (dieux des morts), les Pitris humains (hommes défunts), placés les uns et les autres sous le sceptre de Yama.

Quant au mot Pareta, il désigne les morts sans ambiguité; seulement il est assez rare. On peut se demander si les Paretas sont les mêmes que les Pitris humains. Le mot Pareta se présente fréquemment sous la forme Preta, préférée des Bouddhistes qui ont donné à ce terme une acception particulière dont nous parlerons plus tard. On verra que les Pretas bouddhiques ne sont pas sans analogie avec les Pitris de Djaratkârou et d'Agastya.

4. *L'habitation de Yama.*

Le Rig-Veda représente Yama comme résidant dans la lumière céleste, au plus profond des cieux, où il partage les honneurs de Varouna, sans toutefois donner d'indications précises sur le lieu de sa demeure. Mais on est bien forcé d'admettre, à cause de l'analogie qui existe entre lui et Varouna, que sa résidence habituelle était dans les hauteurs ou, si l'on aime mieux, dans les profondeurs du ciel ; d'où la conclusion que les morts devaient aller l'y rejoindre. Les commentaires nous apprennent, en effet, que les âmes se rendaient dans la demeure de Yama par la voie aérienne. Donc l'idée qui paraît avoir prévalu à l'origine, c'est que les morts résident à l'extrémité du monde, dans la nuit du ciel étoilé.

Mais Yama n'est pas resté dans les hautes régions ; l'évolution de la pensée indienne l'en a fait descendre. Au commencement de sa deuxième section intitulée Sabha-Parva, le Mahabhârata donne une description du palais de Yama, en même temps que du palais d'Indra, de Varouna, de Kouvera, de Brahmâ. Du reste, Yama avec sa cour figure de nouveau dans la description du palais de Brahmâ.

Ces demeures étaient probablement aériennes ; mais comme le texte n'en indique pas la situation, nous n'y insistons pas. Nous retenons seulement ce fait que Yama, tout en ayant un palais à lui, habite aussi le palais de Brahmâ.

En effet, Yama a pu avoir sans doute plusieurs demeures, quoi qu'il en eût une principale. Et ici, nous pourrions nous demander si sa résidence propre se confond avec celle des morts. Au premier abord, on est porté à croire que cela ne fait pas de doute. Le nom du dieu des morts, Adès, est, pour les Grecs, le nom même de leur résidence ; Pluton demeure dans la région où se rendent les Mânes ; le Valhalla, où se trouve le palais d'Odin, est la demeure de ceux qui sont tombés sur le champ de bataille : il ne serait toutefois pas impossible que Yama, n'ayant probablement pas été dans l'origine le dieu des morts, mais l'étant devenu, les traditions qui se rapportent à la première période de son existence eussent été mêlées confusément avec celles qui concernent la seconde, et qu'on lui attribuât des résidences qui ne seraient pas celles de ses sujets.

Quelle est donc la résidence des sujets de Yama ?

5. *La Lune, demeure des Pitris.*

C'est un fait bien établi par Manou, au début de son livre, que la Lune est la demeure spéciale des Pitris ; aussi l'expression Tchandragolastha « qui réside sur le disque ou la sphère de la lune » est-elle synonyme de Pitri. Le mois lunaire est appelé le « jour des Pitris » ; les quatorze jours pendant lesquels la lune croît et qui composent la « quinzaine blanche », forment le « jour » et sont consacrés à l'activité ; les quatorze jours pendant lesquels la lune décroît et qui composent la « quinzaine noire » forment la nuit et sont consacrés au repos.

Mais quels sont ces Pitris habitants de la lune ? Les Pitris divins, ou les Pitris humains ? ou bien les uns et les autres ? ou encore une portion soit des uns soit des autres ? Il est bien difficile de le dire. Toutefois, sans chercher des solutions qui ne pourraient reposer que sur des conjectures, nous ferons une simple question. La lune est-elle le séjour des morts ? Si nous nous en rapportions uniquement à ce qui est dit du mois lunaire, la réponse semblerait devoir être : oui. Mais si nous posons la question sous cette autre forme : les âmes des morts se rendent-elles dans la lune ? nous

serions obligé de répondre : non. Du moins nous n'en connaissons aucun exemple. Le plus probable est donc que la Lune est le séjour des Pitris divins ou d'une partie d'entre eux, peut-être aussi d'une partie des Pitris humains, mais de ceux qui ont depuis longtemps quitté la vie. Car à cette question : où vont les morts? il n'est guère possible de répondre : ils vont dans la Lune. — Malgré cela, on ne peut s'empêcher de douter.

6. *La région méridionale.*

L'épisode de Sâvitrî, qui se trouve dans le Mahâbhârata, a été traduit à part en français et est bien connu. Sâvitri est mariée avec le prince Satyavân, dont les jours sont comptés ; pendant qu'elle est assise dans une forêt, tenant entre ses genoux la tête de son époux qui a pris un grand mal de tête en s'exerçant à couper du bois, la vie abandonne le prince. Yama arrive alors en personne, un lacet à la main, retire du corps de Satyavân l'âme grande comme le pouce, la lie et l'emporte dans la direction du midi. Sâvitrî supplie le dieu de la mort qui, après une longue résistance, finit par délier l'âme du mort et le rend à la vie. La bonne fortune que Satyavân dut au dévouement de son épouse est une exception ; l'intervention de Yama est une exception aussi, mais moins rare. Ce qui fait l'importance de ce récit (pour ce qui nous touche) c'est qu'il donne une idée de la façon dont les choses se passent suivant la tradition indienne. Voici la description complète qu'on en trouve dans une autre portion du Mahâbhârata.

Quand la mort a fait une victime, un messager de Yama, dans certains cas extraordinaires, Yama lui-même, se présente muni du lacet, lie l'âme du défunt et l'emporte vers le midi dans la ville de fer de Yama. Le trajet a une durée de douze jours ; il s'exécute, pour le méchant, sous les coups de bâton de son gardien, au milieu de ses cris sinistres, par un chemin hérissé de pierres, de pieux, de fourmilières, d'épines, semé de plusieurs centaines de cavernes sombres ou brûlé par les rayons d'un soleil ardent, infecté par de fétides odeurs, infesté de chacals et d'animaux divers furieux et dévorants. Les âmes des bons suivent la même direction, mais non le même chemin ; la route leur est agréable et facile : des chars commodes et rapides les transportent, des génies bienfaisants les escortent.

C'est, du reste, un fait connu et souvent allégué que la région méridionale appartient à Yama, comme l'occidentale à Varouna, l'orientale à Indra, la septentrionale à Kouvêra. C'est donc bien au Midi qu'est la ville de Yama, le séjour des morts. Ce séjour doit se partager en deux sections : l'une pour les bons, l'autre pour les méchants, puisqu'on nous dit que les âmes s'y rendent par deux chemins différents conduisant dans la même direction. Les bons et les méchants demeurent dans deux circonscriptions distinctes d'une même région où ils sont traités d'une manière bien différente.

Ajoutons que les Pitris sont désignés comme habitants de la ville de Yama au Midi. Je ne cherche pas à approfondir la valeur de ce mot Pitri ; je reviendrais à ce que j'ai déjà dit. Je note seulement qu'il y a des Pitris dans la Lune, qu'il y en a sur terre dans la ville de Yama.

7. *Naraka et Svarga.*

Il y a des noms spéciaux pour désigner le séjour des méchants et celui des bons. On appelle Naraka et Niraya le lieu où les méchants reçoivent la peine de leurs crimes ; ce lieu est divisé en compartiments nombreux. Manou en énumère vingt-et-un ; mais il existe d'autres noms que ceux qu'il donne, répondant sans doute à d'autres sections du lieu des supplices d'outre-tombe. Le dénombrement de ces compartiments du Naraka n'a pas d'intérêt pour nous. On appelle Svarga le lieu où les bons goûtent les délices que leur vertu a méritées. C'est un fait admis et souvent proclamé chez les Indiens que les bons vont au Svarga et les méchants dans le Naraka. Brahmanistes et bouddhistes sont d'accord sur ce point ; peut-être les bouddhistes répètent-ils cette déclaration avec plus de précision et de fréquence. Il ne faut pas oublier que Svarga et Naraka ne sont que des séjours temporaires ; les âmes des morts y vont passer un temps plus ou moins long après lequel elles reviennent dans le monde des vivants pour y fournir une nouvelle carrière. On ne doit jamais perdre de vue, quand il s'agit de l'Inde, que la mort n'est qu'un état transitoire, une des phases de l'existence, laquelle n'est qu'un passage perpétuel de la vie à la mort et de la mort à la vie.

Mais où sont le Naraka et le Svarga ? D'après ce que nous avons dit ci-dessus de la région méridionale, ils devraient se trouver côte à côte dans cette région et former deux quartiers de la ville de

Yama. Il est dit que du Svarga on voit le Niraya comme du Niraya on voit le Svarga, que la vue du Svarga augmente la souffrance des damnés qui peuplent le Naraka et que la vue du Naraka est une limitation aux jouissances que l'on goûte dans le Svarga. Mais cela n'éclaircit pas tout à fait la question ; il n'en résulte pas que ces lieux soient voisins, ni surtout qu'ils soient dans la même région et sur le même sol. Ils seraient superposés l'un à l'autre que la condition de s'apercevoir mutuellement serait remplie, peut-être même mieux que si on les suppose au même niveau. Or le mot Svarga éveille l'idée d'une région élevée et lumineuse ; on l'identifie même avec le ciel ou une des régions du ciel. Les Narakas, au contraire, sont généralement présentés comme étant à la surface de la terre. Des récits tant brahmaniques que bouddhiques nous montrent les âmes des morts entraînées par les serviteurs de Yama, quelquefois même des vivants poussés par une fatalité terrible ou une passion ardente, vers la ville de fer de Yama, sans descendre ni monter, sans quitter le sol.

Cependant certains textes assignent aux Narakas une situation souterraine. Tel est ce passage du Bhagavata-Pourâna (II. 505) qui affirme que les Narakas sont situés « dans l'enceinte des trois mondes, dans la région du Midi, au-dessous de la terre et au-dessus de l'eau ». Le texte lui-même a l'air d'éviter de trop accentuer cette position inférieure à la terre, puisqu'il a soin d'ajouter qu'elle est supérieure à l'eau. C'est, semble-t-il, un souterrain bien peu profond.

Nous reviendrons sur le Svarga, mais nous devons d'abord nous occuper de Varouna et de la région occidentale qui lui est attribuée.

8. *La région occidentale.*

Parmi les traits qui caractérisent cette région, les deux principaux sont l'obscurité et l'humidité. C'est la région des ténèbres, celle qui envoie au monde la nuit et le sommeil ; c'est la région des eaux, la source commune de tous les fleuves et de toutes les mers. Ces conditions, qui semblent si défavorables, ne nuisent en rien aux splendeurs du palais de Varouna établi au fond des eaux. Nous ne décrirons pas toutes les merveilles de cette résidence ; nous dirons seulement quelques mots sur les deux demeures principales, décrites comme deux villes, Bhogavatî et Pâtâla. Bhogavatî est la

résidence des Nâgas ou serpents aquatiques divins qui vivent au fond des eaux. Pâtâla est celle des Daityas et des Danavas, c'est-à-dire des ennemis des dieux. Il est dit que, après la défaite et la mort de Vritra, ses partisans allèrent se réfugier au fond de la mer qui devint ainsi leur retraite. Il s'y tenaient cachés pendant le jour; le soir, ils en sortaient pour aller commettre sur la terre, pendant la nuit, toutes sortes de méfaits. Pour faire cesser ces brigandages, Agastya dessécha la mer en buvant toute l'eau[1]. Les démons mis à découvert furent exterminés par les dieux ; mais quelques-uns, fendant le sol, cherchèrent un asile dans le Pâtâla représenté comme la région la plus basse du monde.

Ce lieu est donc celui qui répond le mieux à l'idée que nous nous faisons du Barathrum, de l'abîme, de ce lieu souterrain où sont relégués les morts. Il n'est, à proprement parler, que le refuge ou la prison des ennemis des dieux; mais il semble être considéré quelquefois comme étant le séjour des morts. On ne dit pourtant pas qu'ils y soient conduits ; du moins, nous ne connaissons pas de textes qui impliquent nécessairement cette notion. Mais il en est qui la suggèrent indirectement; nous voulons parler de ceux qui établissent un rapport entre Yama et Varouna.

9. *Les liens de Varouna et de Yama.*

Varouna est décrit comme muni d'un lacet ainsi que Yama. Il est dit qu'il enlace le coupable de ses liens ; qui est ce coupable, sinon l'homme mort qui a mal vécu ? Or, comme Varouna est le souverain de la région occidentale et règne au fond des mers, ne s'ensuit-il pas nécessairement que les morts doivent se rendre sous les eaux au fond des abîmes de l'Occident? N'y a-t-il pas lieu dès lors de considérer le Pàtâla comme se confondant avec les Narakas?

Mais, d'un autre côté, comment concilier cette conclusion tirée, il faut le dire, de prémisses un peu vagues, avec les récits d'une précision si parfaite qui nous montrent les morts se dirigeant vers le Midi pour y trouver, après un long voyage, le gîte qui les y attend? Il doit y avoir ici une confusion, résultant de l'existence de plusieurs tradition diverses, ou d'une tradition unique modifiée dont les

1) Le bassin des mers fut plus tard rempli de nouveau par l'eau du Gange (céleste).

altérations multiples ne concordent pas entre elles. Nous ne nous flattons pas de la débrouiller ; nous allons seulement tâcher d'en indiquer l'origine.

Le Varouna qui enlace le coupaple dans ses liens est-il bien le dieu des eaux ?[1] Il est permis d'en douter. Varouna a changé de fonction et d'habitation, presque de nature, dans la suite des temps. Le Varouna primitif n'est autre que le Ciel, couvrant et enveloppant le monde entier ; il est spécialement le ciel nocturne étoilé, Mitra, avec lequel il est étroitement uni, étant le ciel diurne qui resplendit des clartés du soleil. En sa qualité de dieu suprême et primitif (car il paraît être le plus ancien et le plus élevé des dieux) comme aussi en sa qualité de dieu nocturne, Varouna voit et punit le mal ; de là cette supposition, confirmée par un commentaire du Rig-Veda, que selon la tradition primitive, les morts se rendaient aux extrémités du monde, par delà le Soleil, pour y recevoir après le jugement, la peine des méfaits qu'ils avaient pu commettre. Cette tradition, justifiée par le pouvoir de punir attribué à Varouna, s'accorde moins bien avec celle d'après laquelle c'est Yama qui aurait appris aux hommes le chemin de l'autre monde, à moins de faire de Yama une sorte de satellite ou d'envoyé de Varouna.

Certaines divinités, ayant crû en importance, d'autres ayant décru, Varouna, le dieu ancien, subit la loi de la déchéance ; il descendit du ciel sur la terre, pour ne pas dire sous la terre, et, au lieu de recouvrir le monde entier, il ne recouvrit plus que le fond des mers. Sa qualité de justicier s'exerce surtout par la tâche qui lui incombe de contenir les ennemis des dieux ; mais on ne dit pas qu'il ait perdu le droit de punir des coupables que nous croyons ne pouvoir être que des morts : ce droit lui reste entier. Les coupables tombent dans les liens de Varouna, voilà un fait hautement déclaré, et l'on ne dit pas s'il s'agit du Varouna ancien ou du nouveau, du Varouna céleste ou du Varouna aquatique, qui est toujours Varouna.

Yama est un dieu moins ancien que Varouna, mais que nous pouvons considérer néanmoins comme antérieur à Varouna, dieu des eaux. Il a bien l'air d'être un dédoublement du Varouna cé-

1) Loiseleur Deslongchamps, dans la traduction du Manou, a eu le tort d'employer cette expresion « dieu des eaux » (IX 308), tout simplement pour éviter la répétition du nom de Varouna. Il ne fallait pas craindre de répéter Varouna.

leste ; en tout cas, il y a entre ces deux personnages divins une analogie remarquable. Yama est à la fois noir et blanc, noir comme Varouna, ciel nocturne ; blanc comme Mitra, ciel diurne. On n'insiste guère, dans les plus anciens textes où il soit question de lui, dans le Veda, sur son pouvoir de juger et de punir ; mais, du moment où il devenait dieu des morts, cette redoutable fonction s'imposait nécessairement à lui, soit qu'il l'exerçât pour lui-même, soit qu'il en déléguât l'exercice à Varouna. Car on peut supposer que les choses se seraient passées ainsi à l'origine, Yama se chargeant de recueillir les morts et de les envoyer au lieu qui les attend, Varouna ayant la mission de les juger et de les punir.

Nous ne pouvons rien affirmer sur ce point avec certitude. Ce qui est seulement bien établi, c'est que Varouna et Yama sont représentés l'un et l'autre comme jugeant et punissant les morts. Nous avons à ce sujet une déclaration formelle de Manou. Il n'en parle, il est vrai, que par comparaison ; son langage n'en est pas moins d'une clarté parfaite. Il s'agit du droit de juger et de punir qui appartient au roi.

De même que Yama, au temps voulu, saisit amis et ennemis, ainsi le roi doit tenir dans sa main les créatures ; car telle est la fonction de Yama.

De même que l'on voit les liens de Varouna enlacés (tels et tels), qu'ainsi le roi enchaîne les méchants ; car telle est la fonction de Varouna. (Manou IX, 307, 308.)

Voilà donc deux juges des morts. Je pourrais noter que l'acte de lier le mort pour le punir semble plus expressément attribué à Varouna ; et cela viendrait à l'appui de la distinction précédemment faite entre la mission spéciale de Yama et celle de Varouna. Mais je n'insiste pas.

Ce qui est singulier, c'est que les deux divinités investies d'un droit semblable, sinon identique, et devant s'exercer sur le même objet, sont localisées dans deux régions distinctes, puisque l'une règne sur le midi, l'autre sur l'occident. Or, ces deux régions paraissent s'adapter l'une et l'autre, à des titres divers, aux idées généralement admises sur la condition des morts. Le Midi, où la chaleur est si forte, n'est-il pas le théâtre naturel de ces supplices infligés aux méchants, où la souffrance par le feu et la combustion jouent un si grand rôle ? L'occident, où le soleil semble perdre la lumière, devient par là la région de ces ténèbres glaciales, de cette

inactivité forcée et de cette incurable tristesse qu'on se figure aussi comme caractéristiques du séjour des morts. Il est aisé de comprendre qu'une hésitation a pu se produire pour le choix entre ces régions. Pour ma part, je suis disposé à croire qu'on a adopté l'une et l'autre, et que, à la longue, la région du midi l'a emporté ; mais je ne saurais retracer l'histoire de l'évolution de la pensée indienne sur ce sujet.

10. *Paretas et Pretas.*

Je reviens à Djaratkârou et Agastya qui découvrent leurs ancêtres décédés, pendus la tête en bas dans des cavernes. Où ces cavernes sont-elles situées ? « Aux lieux où habite Svayangriha, « *le palais du soir* », dit Fauche à propos de Djaratkârou[1]. Mais cette traduction ne paraît pas exacte, et les mots que Fauche considère comme désignant le *Palais du soir* (c'est-à-dire apparemment le couchant) signifieraient tout simplement que l'ermite voyageur prenait son gîte là où le soir le surprenait. La situation de la caverne n'est donc pas précisée.

Cette caverne et celle des ancêtres d'Agastya faisaient-elles partie de ces nombreuses cavernes qui se trouvaient, dit-on, sur le chemin de la ville de Yama, par conséquent, vers le midi ? C'est possible ; mais on ne peut rien affirmer. Ce qui est certain c'est que nous avons là des *Pitris*, qui sont bien certainement des morts, qu'on ne trouve ni au midi ni dans la ville de Yama, ni à l'ouest dans le Pâtâla, demeure de Varouna, et qui sont emprisonnés dans une caverne, sur un point indéterminé de la surface terrestre.

Ces Pitris, je l'ai déjà dit et j'y reviens, semblent pouvoir être assimilés, en raison de leur situation toute spéciale, aux morts que les bouddhistes appellent Prêtas, véritables revenants qui n'habitent pas le séjour des morts, bien qu'ils aient quitté la vie, et errent tourmentés par la faim, cherchant partout un soulagement à leurs cruelles souffrances. On assigne bien une demeure spéciale à ces Prêtas ; elle porte le nom de Lokântaraniraya, ce qui semble signifier : « Niraya situé entre les mondes, dans l'intermonde » : mais, en général, ils sont dépeints comme habitant, soit isolés, soit, ce qui est le plus commun, par groupes, des localités désertes, bien que voisines des lieux habités, et paraissant quelquefois soudain au

1) Trad. du *Mahabhârata*, I. p 194 (Çloka 1813).

milieu des vivants, et même de leurs parents, qui sont épouvantés par leur présence inattendue.

Ce n'est pas qu'il n'y ait à signaler de notables différences entre les ancêtres de Djaratkârou et d'Agastya et ces Prêtas, entre autres celle-ci, qui marque bien l'opposition du brahmanisme et du bouddhisme ; tandis que les ancêtres de Djaratkârou et d'Agastya souffrent, comme nous l'avons dit, de l'obstination de leur descendant dans un célibat qui les prive de postérité et prépare l'extinction de leur race, les Prêtas bouddhiques portent la peine de l'égoïsme, de l'avarice, du refus de donner dont ils se sont rendus coupables pendant leur vie. Mais ces côtés de la question sont étrangers à notre sujet ; nous ne voulons envisager ici que celui qui nous intéresse : le séjour des morts. Or, l'exemple des ancêtres de Djaratkârou et d'Agastya, qu'il est permis de généraliser, d'une part, de l'autre les nombreuses histoires de Prêtas qui remplissent les livres bouddhiques, nous montrent un grand nombre de morts n'ayant pas de demeure fixe, ou habitant sur terre, dans une région plus ou moins reculée, un lieu qui n'est pas la demeure des morts proprement dite, et dont la situation, qui n'est pas précisée exactement, semble pouvoir varier.

11. *Le ciel.*

Y a-t-il, dans les hautes régions, une demeure pour les morts ? Oui, assurément : brâhmanistes et bouddhistes sont d'accord sur ce point. Les brahmanistes nous montrent les âmes des morts vertueux habitant des jardins situés dans le ciel sur les flancs du mont Mérou (l'Olympe indien). La description un peu vague, bien que très surchargée qu'ils en font, semble indiquer, dans cette demeure aérienne ou céleste, trois divisions, trois étages principaux habités par différentes classes de dieux et de morts. Ainsi les âmes de ceux qui ont été généreux et braves, des héros morts sur le champ de bataille, sont au premier étage avec les Apasaras et d'autres divinités; celles des brahmanes vertueux et des Richis (saints) sont au deuxième étage avec les Ribhous. Le troisième, où les corps ne sont assujettis à aucune forme, semble inaccessible aux morts et réservé aux dieux seuls.

Les bouddhistes sont beaucoup plus explicites et précis ; ils partagent aussi le ciel en trois étages principaux, mais avec un grand nombre de subdivisions très nettement indiquées. Il ne leur coûte

rien d'envoyer, dans les régions inférieures, il est vrai, une foule de personnages qu'ils considèrent comme privilégiés. Mâyâdêvî met au monde Siddhârtha, qui sera le Bouddha, meurt en couches et s'en va droit au ciel; Siddhârtha lui-même descendait du ciel quand il entra dans le sein de sa mère. Les Bouddhistes racontent maintes histoires de personnages qui, en mourant, vont de la terre au ciel, comme s'ils allaient de Râdjagriha à Çrâvastî. Cela s'entend de personnes qui ont bien vécu; car les méchants vont dans le Niraya que les bouddhistes placent au midi, comme les brâhmanistes, ou bien sont réduits à la condition de Prêtas. Il n'en est pas moins vrai que, selon les bouddhistes, le ciel est la résidence d'une partie des morts.

Nous disons les « morts »; mais cette expression n'est pas tout à fait exacte au point de vue bouddhique. Ces morts sont passés à l'état de dieux; ils sont devenus dieux, étant, pour employer l'expression bouddhique, « renés » parmi les dieux. Mais ceux qui errent sur la terre affamés et altérés sont dits « renés » parmi les Prêtas, ceux qui s'en vont dans le Niraya sont dits « renés » parmi les damnés. En somme, c'est bien de morts qu'il s'agit.

Donc, brâhmanistes et bouddhistes sont d'accord pour envoyer leurs morts ou une partie d'entre eux dans le ciel, qui est évidemment ce que les uns et les autres appellent le Svarga. Ici se présente de nouveau une question que nous avons déjà soulevée. Ce séjour aérien des bons est-il identique à celui qui est situé au midi et qui fait partie de la ville de Yama? Il est difficile de le croire, car la ville de Yama avec ses Narakas semble placée sur le sol, plutôt même au-dessous du sol, comme l'affirment certains textes.

Faudrait-il donc supposer deux séjours pour les bons? Un qui serait le quartier plaisant de la ville de Yama, dans la région méridionale de la terre, l'autre dans le ciel, sur les flancs du mont Mérou? Ou bien admettons-nous que les âmes vertueuses, conduites tout d'abord dans la ville de Yama, s'élèvent au Svarga après un temps plus ou moins long, tout au moins après le temps suffisant pour le jugement qu'elles doivent subir? Je n'ose me prononcer : mais je pencherais, je l'avoue, pour l'existence de deux traditions indépendantes, qu'on aura acceptées sans les contrôler l'une par l'autre, ou qu'on aura essayé d'accorder tant bien que mal.

12. *Conclusion.*

Arrivé au terme de cet exposé, je reprends ma question : Où sont les morts, selon les Indiens? Et je vois qu'il est impossible d'y faire une réponse unique et décisive, dont quelque autre réponse ne vienne limiter la portée ou diminuer la certitude. Cette question me paraît susceptible de plusieurs réponses qui ont toutes un certain degré de vraisemblance, qui peuvent toutes être relativement vraies, et dont aucune ne s'impose avec une claire évidence et une autorité absolue.

On peut dire en effet :

1° Les morts résident aux extrémités du monde, dans la région des Étoiles, dans les profondeurs du ciel où domine Varouna, le dieu du ciel nocturne, le justicier qui enchaîne les coupables ;

2° Ils résident dans la lune, séjour des Pitris sujets de Yama qui a enseigné aux hommes le chemin de l'autre monde ;

3° Ils résident sur la terre, à une grande distance au Midi, dans la ville de Yama ;

4° Ils résident à l'Ouest, sous les eaux, dans les sombres et mystérieuses profondeurs de l'abîme où règne Varouna ;

5° Il en est qui sont emprisonnés sur la terre dans des lieux écartés, ou qui errent à l'aventure sans demeure fixe et surtout sans abri, souffrants par leur propre faute ou par celle de leurs descendants ;

6° Il en est qui vont au Ciel, pour y recevoir, parmi les dieux, la félicité et les honneurs que leurs bonnes actions leur ont mérités.

De toutes ces assertions, la troisième et la sixième sont les seules qui aient pour elles des témoignages nombreux et positifs ; mais la sixième est visiblement incomplète, ou, pour mieux dire, elle n'a qu'une valeur partielle ; elle laisse d'ailleurs prise à des objections, comme la troisième. Chacune des quatre autres peut avoir été vraie, à un certain moment, dans un certain milieu, dans une certaine école. Mais nous ne pouvons déterminer cette part de vérité probable, et nous sommes réduits à constater seulement, sur ce point, les divergences, les incertitudes, les variations ou les transformations de la conception indienne.

II. — Le séjour des morts selon les Grecs.

Les Grecs aussi ont varié sur la réponse à faire à cette question : Où sont les morts ? Nous allons essayer de résumer les principales notions qu'ils avaient sur ce sujet. Après quoi nous comparerons leurs traditions à celles de l'Inde.

1. *Séjour souterrain d'Adès.*

L'opinion courante et définitive des Grecs est que les morts vont habiter sous terre. Cette opinion s'appuie sur de nombreuses et positives déclarations. Dans Sophocle, Antigone dit à Créon qu'elle n'a pas à se soucier de complaire à ceux qui sont sur terre, attendu qu'elle est appelée à complaire pendant un temps bien plus long à ceux qui sont dessous. Iphigénie, dans Euripide, dit à son père qu'il est doux de voir la lumière et le supplie de ne pas la forcer à voir ce qui est sous terre. — O mes enfants, s'écrie Alceste dans le même poète, je devrais vivre et je m'en vais en bas. — Il existe des témoignages plus anciens : dans Homère (Il. XX 61-65) Poseidon ébranle la terre ; cette commotion arrache un cri à Aidoneus, le roi des morts, et le fait sauter en bas de son trône ; il craint que les demeures ténébreuses ne soient mises à découvert et que la lumière n'y pénètre.

Nous apprenons, d'autre part, (Il. VIII. 16) que ces demeures souterraines ont plusieurs étages, que, au-dessous de royaume de Adès (ou Aidoneus) est le Tartare aussi éloigné de lui que le ciel l'est de la terre. C'est dans ces profondeurs que les Titans, adversaires des dieux, furent relégués après leur défaite, et que Zeus menace de précipiter tout dieu qui oserait lui tenir tête. Le monde se partage donc du haut en bas, d'après Homère, en quatre régions : le Ciel ou Olympe, séjour des dieux d'en haut ; la Terre, séjour des hommes vivants ; l'Adès, séjour des morts et des dieux d'en bas, des dieux souterrains (θεοὶ ὑποχθόνιοι) ; enfin le Tartare, prison des Titans et des ennemis des dieux.

Notons que Hésiode ne fait pas la distinction des deux étages souterrains. Il dit que le Tartare est aussi loin de la terre que la terre l'est du Ciel. Il semble d'ailleurs mettre la demeure d'Adès de plain-pied avec le Tartare, séjour des Titans. Il y aurait donc, entre

Homère et Hésiode, deux systèmes, l'un superposant l'Adès au Tartare, l'autre les mettant de niveau. Mais nous n'insistons pas sur ce point spécial : dans l'un comme dans l'autre système, les morts habitent sous la terre. C'est pour nous la chose capitale.

Mais il y a d'autres données sur le séjour des morts.

2. *L'Érèbe d'Homère.*

Suivons Ulysse dans son voyage au séjour des morts pour y consulter le devin Tirésias. Il atteint, en naviguant, le fleuve Océan, le traverse, aborde au pays des Kimmériens plongé dans une obscurité perpétuelle, y débarque, suit la rive de l'Océan, arrive au rivage et au bois de Perséphone, gagne le rocher au pied duquel le Périphlégeton et le Cocyte, dérivé du Styx, se déversent dans l'Océan[1]. Là, Ulysse fait son sacrifice ; les ombres accourent en foule, pour reprendre, en goûtant le sang, une sorte de vie momentanée, et tout ce qu'il y a d'illustre dans la population de l'Érèbe vient se présenter à ses yeux. En réalité, Ulysse ne pénètre pas dans le séjour des morts ; il reste sur le seuil, et c'est par une sorte de fantasmagorie qu'il entre en conversation avec les morts. Il n'en est pas moins allé jusqu'à l'entrée de la demeure d'Adès et en a vu les habitants.

Or, rien, dans ce récit, ne donne à entendre qu'Ulysse soit descendu sous la terre. Il est question de rochers évidemment élevés au-dessus des eaux, au pied desquels les fleuves de l'Adès viennent se déverser dans le fleuve Océan, qui n'est pas sans doute un fleuve ordinaire, mais dont le niveau ne peut être inférieur à celui de la Méditerranée que le navire d'Ulyssse avait quitté pour entrer dans l'Océan. Le seul trait qui, dans tout ce récit, rappelle l'Adès souterrain est le vers de l'épisode d'Elpenor où il est dit que l'âme de cet infortuné « descendit » chez Adès. Car tel est le sens du verbe grec κατῆλθε employé dans cette circonstance, et dont Elpenor se sert lui-même en racontant son accident à Ulysse qui le revit chez les morts. Mais ce verbe n'a pas toujours le sens de « descendre » :

1) Dans les instructions qu'elle donne à Ulysse, Circé (Od. X. 511) lui dit de débarquer quand il sera arrivé au bois de Perséphone ; mais, dans le récit du voyage (XI, 20), Ulysse débarque chez les Kimmériens, avant d'avoir atteint le bois de Perséphone ; et il est obligé de faire un certain trajet (à pied) pour atteindre ce bois.

il signifie aussi « retourner » et simplement « venir »[1]. Quoiqu'il en soit, et dût-il être pris dans le sens de « descendre », il n'en reste pas moins que la description de l'Érèbe d'Homère ne favorise nullement la notion d'une demeure souterraine.

Comment concilier les deux témoignages qui nous représentent, l'un les morts relégués sous terre, l'autre ces mêmes morts relégués bien loin, par delà la mer extérieure, dans la sombre région occidentale que le soleil n'éclaire jamais ? Le seul moyen serait de supposer une ouverture par laquelle la région occidentale entrevue par Ulysse communiquerait avec le dessous du sol. J'ignore si cette explication a été donnée. En tout cas, l'entrée de la demeure d'Adès serait à l'extrémité occidentale du monde, et, avant de passer le Styx, les ombres auraient à franchir l'Océan.

3. *La plaine Élysienne.*

Mais il est d'autres lieux habités par les morts, ou, du moins, d'autres noms de leur séjour.

Au quatrième chant de l'Odyssée, Ulysse dit à Ménélas :

Ta destinée, ô Ménélas, nourrisson de Jupiter,
N'est pas de mourir et de quitter la vie dans Argos où paissent les chevaux.
Mais les Immortels t'enverront dans la *plaine Élysienne*,
Aux extrémités de la terre, où siège le blond Rhadamanthe,
Où la vie est le plus facile pour les « hommes »,
Où il n'y a pas de neige, où il y a peu d'hiver, jamais de pluie,
Où les souffles légers du zéphir viennent constamment de l'Océan pour rafraîchir les « hommes ».

Qu'est-ce que cette plaine Élysienne (Ἠλύσιον πεδίον) dont les Grecs ne parlent pas beaucoup, en somme, et qui semble avoir conquis sa célébrité chez les Latins, et, chose étrange, chez les modernes, bien plus que chez les inventeurs de ce nom ? Est-ce une demeure des morts? Mais on prédit à Ménélas qu'il ne mourra pas et sera transporté vivant sur cette terre privilégiée ; et la description qu'on en donne éveille plutôt l'idée d'un pays habité par des « hommes » (c'est le mot du texte) que d'un séjour des trépassés.

1) La réunion de ce verbe avec ἥκω qui signifie simplement « venir » est reproché à Eschyle comme une *tautologie*, dans Aristophane.

La mention du « blond Rhadamanthe », bien connu comme juge des morts, est presque le seul trait propre à nous avertir qu'il ne s'agit pas d'une terre des vivants. La plaine élysienne est donc le séjour de certains morts, de ceux qui ont droit à des récompenses.

Mais où est-elle située? Aux extrémités de la terre, nous dit-on. Réponse bien vague! Quelles sont ces extrémités? Le nord, le sud, l'est, l'ouest? — Nous sommes naturellement enclins à considérer la plaine élysienne comme une dépendance, une portion de l'Érèbe. Les héros qu'Ulysse a vus parmi les morts, Achille, par exemple, devaient habiter la plaine Élysienne; mais il serait téméraire d'en conclure l'identité de cette plaine et de l'Érèbe; car les morts vus par Ulysse arrivaient de tous les côtés; et quelques-uns pouvaient venir de fort loin. Toujours est-il qu'il devait y avoir une communication entre les deux régions. D'un autre côté, dans sa réponse aux paroles qu'Ulysse lui avait adressées, Achille tient un langage qui ne donne pas une haute idée du bonheur dont il jouit. Serait-ce un motif pour supposer qu'il n'habitait pas la plaine Élysienne? Non; car il s'agit ici d'impressions personnelles et de conceptions nécessairement variables sur la condition des morts.

Le principal obstacle à l'identification ou plutôt à l'association de la plaine Élysienne et de l'Érèbe, c'est que l'Érèbe est représenté comme un séjour sombre et triste; tandis que la plaine Élysienne doit être un séjour, sinon très gai, du moins lumineux. Virgile, qui place la demeure des morts sous terre, et même sous le sol de l'Italie, assure que les habitants de son Élysée ont « leur ciel à eux, leurs étoiles à eux ». A plus forte raison ceux de la plaine Élysienne d'Homère doivent-ils voir la clarté du jour. Donc, la plaine Élysienne est lumineuse; l'Érèbe est plongé dans les ténèbres : c'est là, assurément, une différence considérable. Faudrait-il en conclure que ces deux régions étaient diamétralement opposées l'une à l'autre; que, par exemple, la plaine Élysienne était à l'orient, côté du jour; l'Érèbe à l'ouest côté de la nuit? Nous n'oserions l'affirmer, bien que la supposition très admissible d'une communication souterraine entre l'un et l'autre favorisât la conciliation entre les deux systèmes dont la contradiction nous frappe. Tout ce qu'il semble permis d'affirmer, c'est que la plaine Élysienne est une portion de l'empire d'Adès et de Perséphone; qu'elle en est la région lumineuse et relativement gaie, la demeure des morts étant assez vaste pour admettre des subdivisions.

Mais nous n'avons pas épuisé les noms donnés au séjour des morts.

4. *Les îles des bienheureux.*

Hésiode ne connaît pas la plaine Élysienne ; il ne connaît que les *îles des bienheureux* (μακάρων νῆσοι) dont Homère ne parle pas, îles « situées près de l'Océan aux tourbillons profonds, qu'habitent avec un cœur exempt de tristesse, les héros fortunés (de la guerre de Thèbes et de la guerre de Troie) et où la terre féconde produit trois fois par an une moisson douce comme le miel. »

La tradition de ces « îles » s'est maintenue après Hésiode. On les trouve citées dans un document qui ne peut être antérieur au v[e] siècle avant notre ère, le chant en l'honneur des meurtriers d'Hipparque, fils de Pisistrate :

Cher Harmodius, tu n'es pas mort du tout.
On dit que tu es dans les « îles des bienheureux »,
Là où est le rapide Achille,
Où l'on dit qu'est aussi Diomède, fils de Tydée.

Les Athéniens savaient parfaitement qu'Harmodius avait été tué par les gardes d'Hipparque ; ils ne lui disaient pas moins dans leur chant patriotique qu'il n'était pas mort, comme Ulysse dit à Ménélas qu'il ne mourra pas. Cette expression « ne pas mourir, n'être pas mort » ne doit donc pas être prise à la lettre ; elle signifie simplement la continuation de l'existence.

Nous ne suivrons pas les « îles des bienheureux » dans toute la littérature grecque. Nous tenons seulement à rappeler que Platon ne donne pas d'autre nom au séjour des âmes vertueuses. A la fin du Gorgias, il explique ainsi la destinée des morts. Après la séparation d'avec le corps, les âmes se rendent dans une prairie où aboutissent trois routes, une par laquelle les âmes arrivent, deux autres par lesquelles elles s'en vont. Là siègent trois juges bien connus qui prononcent sur le sort de chaque âme ; la sentence rendue, l'âme justifiée prend l'une des deux routes pour se rendre aux îles des bienheureux ; l'âme condamnée, prenant l'autre route, arrive dans le Tartare. Les îles des bienheureux et le Tartare, telles sont les deux régions du séjour des morts, selon Platon qui, uniquement préoccupé du côté philosophique et moral de la question, ne s'inquiète pas de savoir ou de nous apprendre si le Tartare et la

demeure d'Adès ne font qu'un ou sont deux régions distinctes, si les Iles des bienheureux et le Tartare sont des lieux voisins ou éloignés l'un de l'autre, s'ils sont au niveau du sol ou au-dessous. Ce n'est pas à lui qu'il faut s'adresser pour être renseigné sur ces différents points; et nous sommes réduits, pour les élucider, aux maigres indications fournies par Hésiode et Homère, ou plutôt à nos conjectures.

Où sont ces fameuses îles? Près de l'Océan, dit Hésiode. Mais l'Océan entoure la terre. Nous pouvons admettre *a priori* que les expressions : « îles des bienheureux », « plaine élysienne » désignent une même région. La plaine Élysienne n'est-elle pas comme les Iles des bienheureux située aux extrémités de la terre et baignée par l'Océan? L'assertion qu'Harmodius n'est pas mort, celle que Ménélas ne mourra pas établissent entre les deux séjours une évidente analogie. Mais l'identification repose sur une base plus large et plus assurée : la plaine Élysienne n'étant et ne pouvant être comme les Iles des bienheureux que le séjour des âmes vertueuses, l'impossibilité d'admettre pour ces âmes deux séjours distincts et éloignés l'un de l'autre nous oblige à conclure que ces deux noms désignent une même chose. Mais il faut reconnaître en même temps qu'ils correspondent à deux conceptions assez différentes. Les « îles des bienheureux » sont évidemment de petites terres entourées d'eau, représentant peut-être des classifications parmi les morts qui les habitent; la plaine Élysienne nous apparaît comme un continent, où il peut y avoir des subdivisions, mais formant une terre qui n'a pas l'apparence insulaire. La plaine et les îles ont ce trait commun de n'être pas sous terre, étant également baignées par l'Océan. A supposer même que la plaine Élysienne fût une vallée profonde (ce qu'exclut le voisinage de l'Océan), on ne pourrait en dire autant des Iles des bienheureux qui doivent nécessairement émerger de l'Océan, être plus hautes que le niveau du fleuve dont les eaux entourent la terre des vivants.

Nous voyons donc que les Grecs, comme les Indiens, se sont fait des idées assez diverses et même contradictoires du séjour des morts; et c'est probablement ce qui explique la multiplicité des noms qu'ils lui ont donnés. L'Érèbe, l'Adès, le Tartare, les Iles des Bienheureux, la plaine Élysienne sont des dénominations différentes qui peuvent parfois désigner au fond la même chose, mais trahissent plusieurs conceptions différentes, parmi lesquelles il faut

mettre en relief deux systèmes principaux, l'un qui place les morts sous la terre, l'autre qui les place sur la terre, à l'extrémité du monde des vivants. Quant à rendre compte de l'origine de ces traditions, de leur développement, du crédit relatif qu'elles ont pu obtenir, de l'accord qu'on aurait cherché à mettre entre elles, je me déclare, comme pour l'Inde, hors d'etat d'y réussir.

III. — Comparaison des systèmes indiens et des systèmes helléniques.

Nous ne ferons pas un parallèle complet et minutieux qui risquerait d'être forcé et ne serait pas à sa place. Nous nous bornerons à signaler quelques rapprochements et quelques différences.

1° La double notion d'un séjour des morts souterrain et d'un séjour à la surface du sol, se retrouve chez les Indiens et chez les Grecs ; seulement celle du séjour souterrain semble être restée vague et indécise chez les Indiens, en sorte que celle d'un séjour supra-terrestre a fini par prédominer. Le contraire est arrivé chez les Grecs qui, faisant peu d'accueil à la notion d'un séjour à la surface du sol, obscure et douteuse pour eux, ont préféré celle d'un séjour souterrain.

2° Il n'y a pas trace, chez les Grecs, du système indien qui place le séjour des morts au midi. Cela vient peut-être de ce que les Grecs avaient un climat plus tempéré que celui des Indiens, peut-être aussi de ce que le sentiment de la peine due aux crimes commis pendant la vie ou la crainte des supplices d'outre tombe avait moins de vivacité chez eux que chez les habitants de la vallée du Gange. En un mot, la différence de climat a pu faire naître des conceptions différentes sur le lieu et la nature des supplices des damnés.

3° En plaçant le séjour non souterrain des morts à l'ouest, dans le fleuve Océan, les Grecs se rencontrent avec le système indien qui semble mettre les trépassés sous la domination de Varouna, souverain des mers et de la région occidentale. Si le Varouna céleste est l'Ouranos grec, le Varouna aquatique répond assez bien au dieu Océan (qui est fils d'Ouranos).

4° L'idée de placer les morts ou une partie d'entre eux dans le

ciel paraît spéciale aux Indiens ; on n'en trouve pas trace chez les Grecs. Il a fallu la décadence du polythéisme grec transporté à Rome pour que les Latins qui, d'ailleurs, ne se confondent pas avec les Grecs, imaginassent de placer dans l'Olympe leurs Césars défunts.

5° Le Pâtâla indien est le Tartare d'Homère et d'Hésiode, sinon celui de Platon. Il est vrai que le Tartare n'est pas, comme le Pâtala, situé à l'ouest et sous les eaux ; mais ils sont l'un et l'autre l'abime le plus profond et la prison des ennemis des dieux. Il est à remarquer que, chez les Grecs comme chez les Indiens, on trouve à la fois la distinction et la confusion du séjour des morts et de la retraite des adversaires des dieux, vaincus et précipités dans l'abîme.

6° La prédiction d'Ulysse à Ménélas, que Ménélas ne mourrait pas, fait songer aux épisodes indiens et spécialement bouddhiques qui nous montrent certains personnages vivants transportés, sans passer par la mort, dans le séjour des trépassés. Il s'agit ici d'un rapprochement qui veut être fait avec réserve, car les situations sont très différentes. Ainsi le héros grec qu'on semble avoir représenté comme devant être affranchi de la mort, ira dans un lieu de délices, tandis que les héros indiens arrivent au lieu des supplices. On doit donc se borner à indiquer ce rapport, sans trop presser la comparaison.

7° Ce qui établit surtout la ressemblance entre les Indiens et les Grecs, c'est leur indécision et la variété de leurs systèmes, — les Grecs hésitant entre une demeure souterraine et une demeure occidentale, et, dans ces deux domaines, admettant des données qui ne concordent pas toujours, — les Indiens hésitant entre le haut et le bas, entre le midi et le couchant, plus incertains encore et plus partagés que les Grecs, parce que leur imagination est plus vagabonde et plus portée à l'extravagance ; — les uns et les autres finissant par se rallier au système qui répond le mieux, soit à leur génie particulier, soit à leur situation géographique ; — les Grecs adoptant la demeure souterraine parce que la privation de lumière, plus certaine dans ce système que dans tout autre, leur paraît le plus grand mal et la condition normale de la mort ; — les Indiens prés férant la demeure méridionale, parce que l'extrême chaleur dont ilt ont à souffrir, est parmi les influences climatologiques, celle qui es la plus défavorable aux vivants et semble au contraire la plus favorable au châtiment des damnés, châtiment considéré comme une condition essentielle du séjour des morts. L. FEER.

ÉTUDES SUR LE DEUTÉRONOME[1]

II. — LES SOURCES ET LA DATE DU DEUTÉRONOME (*Suite*)

II. — LES FRAGMENTS PARÉNÉTIQUES ET LES DISCOURS DES CHAP. XXVIII-XXX

Abstraction faite des fragments jahvistes et élohistes, nous distinguons dans le Deutéronome les éléments suivants : la revue de la migration, chap. I-III, et les passages qui en dépendent[2]; la collection des lois deutéronomiques, chap. V-XXVI, et les discours qui lui servent de conclusion, chap. XXVIII, 1-68, XXX, 1-10, 11-20 et chap. XXIX, 1-28 d'où dépendent XXVI, 16-19 et XXVII, 9-10, ces trois derniers textes, relatifs à la conclusion d'une alliance entre Jahveh et Israël; des fragments parénétiques, chap. IV; VII, 7-11, 17-24; VIII, 1-18; IX, 1-9a, 10, 22-24; X, 12-XI, 12, 22-25[3]. A quelle époque appartiennent ces différents textes? Interrogeons-les séparément en commençant par les fragments du troisième groupe.

Deut. IV *et les parénèses des chap.* VII-XI. Que l'on nous permette de revenir un instant sur la question des rapports entre Deut. I-III et Deut. IV. L'on se rappelle que, d'accord avec MM. Dillmann et d'Eichthal, nous avons disjoint ces deux textes l'un de l'autre. M. Kuenen s'abstient jusqu'à présent de les scinder[4]. Cependant

1) Voir *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XVI, p. 28 à 65; t. XVII, p. 1 à 22.

2) *R. H. R.* XVII, p. 8.

3) A corriger *R. H. R.*, XVI, p. 42 et 65, VII, 6b-10 en VII, 7-11.

4) *Histor.-Krit. Einl.*, 1887, p. 113 s. De même Kayser, *Jahrb. f. protest. Theol.*, 1881, p. 529 s.; Reuss, l'*Histoire sainte et la loi*, I p. 204 s., 1879. *Gesch. der. heilig. Schriften A. T. s*, p. 384 s , 1881 ; Valeton, *Studiën* VI, p. 303 s.

l'examen attentif de la note 16, p. 116 de son *Introduction critique*, lui donne tort, croyons-nous. Sur soixante termes caractéristiques rassemblés par lui et contenus dans les chap. v-xxvi, il en cite trente-trois qui se retrouvent dans les chap. i-iv. Ce nombre est considérable, étant donné le sujet des trois premiers chapitres et le peu d'étendue du fragment en question. Mais ce que M. Kuenen néglige de constater, c'est que de ces trente-trois termes communs aux chap. v-xxvi et aux chap. i-iv, dix-sept tombent sur le seul chap. iv à l'exclusion des chap. i-iii, six sur les chap. i-iii à l'exclusion du chap. iv, tandis que dix seulement sont communs aux chap. i-iii et au chap. iv. Il y a plus. M. Kuenen cite, p. 117, sept termes propres aux chap. i-iv ; or deux seulement de ces termes tombent sur le chap. iv, tandis que les cinq autres reviennent plusieurs fois dans les trois premiers. Il suit de là, avec toute la netteté désirable, que, d'après les données mêmes de M. Kuenen, le style du chap. iv se rapproche autant de celui des chap. v-xxvi qu'il diffère de celui des chap. i-iii, auxquels M. Kuenen le rattache.

Il faut donc l'en disjoindre. L'argument tiré du style vient à l'appui de ceux que nous avons fait valoir ailleurs[1].

Mais ici nous nous séparons de M. Dillmann. Selon lui le chap. iv n'a pas servi primitivement de conclusion aux chap. i-iii, mais a été intercalé à l'endroit qu'il occupe maintenant, lors du travail de rédaction. Cependant il n'est pas absolument de seconde main. Il porte à un bien plus haut degré que Deut. i-iii le cachet de l'authenticité, tant pour le style que pour les idées. La difficulté aurait été grande d'imiter aussi exactement et jusque dans les détails la manière de l'auteur du Deutéronome proprement dit (chap. v-xxvi). Selon M. Dillmann, le rédacteur qui a fait entrer le Deutéronome dans l'Hexateuque paraît avoir emprunté au texte primitif l'une de ses parénèses finales pour la mettre à la suite du chap. iii et donner au discours historique de Moïse une conclusion parénétique appropriée. M. Dillmann, en faisant ainsi intervenir le rédacteur à point nommé, trouve moyen d'expliquer et l'analogie de la pièce en question avec le Deutéronome proprement dit et les particularités qui la caractérisent.

Je ne crois pas que cette solution soit la vraie. Et d'abord je ne vois absolument pas quelle place le chap. iv, qui renferme le

1) *R. H. R.*, XVI, p. 30 s.

commentaire détaillé du deuxième commandement, chap. v, 8-10, aurait tenue parmi les exhortations finales. Si ce discours, selon l'hypothèse de M. Dillmann, a été déplacé, ce n'est certes pas à la fin du livre que le rédacteur aura été le prendre, et d'autre part il est invraisemblable qu'il ait jamais fait suite au chap. v dont le chap. vi est la continuation normale et nécessaire. En en admettant l'authenticité, je ne sais d'abord où le caser, et en second lieu, je n'en conçois pas la transposition, malheureuse au possible, par le rédacteur ; je conçois bien mieux l'insertion à l'endroit susdit d'une pièce nouvelle, difficile à placer à cause de son contenu même ; en effet, il s'agissait d'une part de ne pas l'éloigner du chap. v, dont elle commente un passage, et de l'autre, de ne pas rompre le lien étroit qui rattache ce chapitre, l'introduction à la nouvelle loi, du début de cette loi même, chap. vi, 1 s.

L'interpolateur, qui est très bien resté dans son rôle en se servant du présent aux vers. 1, 2, 8, 40, s'est oublié et trahi comme tel aux vers. 5 et 8. Le parfait למדתי et l'expression de כל־התורה הזאת indiquent que l'auteur du chapitre avait bel et bien le livre de la loi sous les yeux.

Il y a plus encore. Dans l'hypothèse de M. Dillmann le rôle du rédacteur est si considérable que finalement l'on se demande où donc a passé le texte primitif et authentique du chap. iv qui doit avoir servi de base à son travail. Il n'y a pas moyen de distinguer l'un de l'autre. Ce discours est original d'un bout à l'autre. Il faut remarquer le zèle ardent de l'auteur contre les images, simples morceaux de pierre et de bois sans vie ni sentiment v. 15 s., 25, 28[1], l'originalité de son raisonnement v. 12, le rôle qu'il attribue aux astres v. 19, le motif tout spécial qu'il donne des malheurs d'Israël v. 25, ce qu'il dit de l'idolâtrie du peuple dans l'exil v. 28. Tout en admettant que l'auteur du Deutéronome proprement dit a fort bien pu traiter *ex professo* la question de l'idolâtrie dans son livre, M. Dillmann convient que les développements du chap. iv doivent être attribués dans l'ensemble au rédacteur. Mais ce que je cherche en vain, c'est précisément la base authentique et primitive

1) Comp. *Lév.* xxvi, 30 et les passages secondaires du *Deut.* xxvii, 15 ; xxviii 36, 64 ; xxix, 16 ; xxxi, 29 ; voy. *Jérémie*, *Ezechiel*, *Esaïe*, xl s. où se trouvent des textes parallèles, *Ps.* 115, 135. Ces passages du *Deut.* sont, avec *Lév.* xxvi, 30, absolument isolés dans l'Hexateuque.

sur laquelle il aurait exercé son talent. Je ne vois point trace de soudure dans tout le fragment iv, 25-40. Il est bien d'une pièce. Les v. 28-31 ont leur place marquée dans le contexte. La transition du v. 24 au v. 25 se fait sans peine, quoiqu'il n'y ait pas de liaison extérieure ; M. Dillmann le montre du reste fort bien lui-même [1]. La première partie du chapitre ne présente non plus de solution de continuité.

Quant au style, il rappelle d'une part très vivement le recueil des lois deutéronomiques et de l'autre il s'en distingue non moins nettement. Cependant, faire intervenir un rédacteur précisément pour mettre à son compte l'originalité incontestable du chapitre, quant au fond et quant à la forme, est un procédé fort sujet à caution, étant données l'unité de la pièce et l'impossibilité d'en dégager un noyau primitif quelconque [2].

Pour le style, nons signalerons : v. 3 עיניכם הראות, iii, 21 ; xi, 7 ; cf. Gen. xlv, 12 ; Es. xxx, 20 ; Jer. xx, 4 ; xlii, 2 sans l'article dans ces derniers passages ; v. 5 ראה i, 8, 21 ; ii, 24, 31 ; xi, 26 ; xxx, 15 ; Jos. vi, 2 ; Jer. i, 10 ; xl, 4 ; Ez. iv, 15 ; Sach. iii, 4 ; v. 8 נתן לפני dans le sens de « proposer », xi, 26, 32 ; xxx, 1, 15, 19 ; Jer. ix, 12 ; xxi, 8 ; xxvi, 4 ; xliv, 10 ; Ez. xxiii, 24 ; v. 9 שמר נפשך Prov. xiii, 3 ; xvi, 17 ; xix, 16 ; אשר ראו עיניך vii, 19 ; x, 21 ; xxix, 2 ; v. 15 נשמרתם לנפשתיכם Jos. xxiii, 11 ; Jer. xvii, 21 avec ב ; v. 16, 25, תַשְׁחִתוּן, mal agir, xxxi, 29 ; Jug. ii, 19 ; Ez. xvi, 47 ; xxiii, 11 ; v. 16, 17, 18 סמל, ne se retrouve que Ez. viii, 3, 5 ; 2 Chr. xxxiii, 7, 15 ; תבנית Ez. viii, 3, 10 ; x, 8 ; Es. xliv, 13 ; Ps. cvi, 20 ; זכר או נקבה, comme chez l'Elohiste, cf. Jer. xxxi, 22 ; v. 17 כל־צפר כנף, en ce seul endroit du Deut., puis aussi Ps. 148, 10 ; Gen. vii, 14 ; Ez. xvii, 23 ; xxxix, 4, 17 ; v. 19 « se laisser entraîner », xxx, 17, nulle part ailleurs dans le Pentateuque ; v. 19 חלק ל, « attribuer à », xxix, 25 ; v. 20 כור ברזל Jer. xi, 4 ; I R. viii, 51 ; עם נחלה au lieu de עם סגלה vii, 6 ; xiv, 2 ; xxvi, 18 ; v. 21 התאנף i, 37 ; ix, 8, 20 ; I R. xi, 9 ; II R. xvii, 18 ; v. 24 notre Dieu est un feu dévorant. ix, 3 ; v. 25 הוליד, comme chez l'Elohiste, xxviii, 41, Jer. xxix, 6 ; Job. xxxviii, 28 ; Ez. xviii, 10, 14 ; נושנתם cf. Lev. xxvi, 10 ; xiii, 11 ; להכעיסו ix, 18 ; xxxi, 29 cf. xxxii, 16, 21, nulle

1) *L. c.* 257.

2) Kuenen, *l. c.* 323. M. Dillmann est quelque peu coutumier du fait ; il adopte un système analogue dans son examen du chap. xxvi du Lévitique, *Exod.-Lév.*, p. 618 s. ; *Num.-Jos.*, p. 645 s. ; cf. Kuenen, *l. c.*, p. 271 s.

part ailleurs dans le Pentateuque, commun dans les Rois et dans Jérémie; v. 26 prendre à témoignage les cieux et la terre, VIII, 19; XXX, 19; XXXI, 28; אבד תאבדון VIII, 19; XXX, 18; v. 27 מתי מספר cf. Gen. XXXIV, 30 (Jahv.), I Chr. XVI, 19; Ps. CV, 12 (מתי מעט Deut. XXVI, 5; XXVIII, 62); v. 29 cf. Jer. XXIX, 13; v. 30 בצר לך, nulle part ailleurs dans le Pentateuque; מצא « atteindre » XXXI, 17, 21; באחרית הימים XXXI, 29; v. 31 אל רחום ne se trouve que là, cf. Ex. XXXIV, 6; לא ירפך XXXI, 6, 8. Jos. I, 5; v. 32 למן IX, 7; ברא comme chez l'Elohiste; v. 32 נהיה XXVII, 9; Ex. XI, 6, nulle part ailleurs dans le Pentateuque; v. 34 מסות, seuls passages : VII, 19; XXIX, 2; v. 39 השבת אל־לבבך XXX, 1 cf. I R. VIII, 47; II Chr. VI, 37; Es. XLIV, 19; Lament. III, 21.

Il ne faut pas perdre de vue qu'une grande partie de ces expressions se retrouve précisément dans les passages que, pour d'autres motifs, nous avons considérés comme secondaires, dans la revue de la migration, dans les fragments parénétiques des chap. VII-XI et dans les chap. XXIX-XXXI [1].

D'autre part les formules deutéronomiques abondent; elles surabondent même et alourdissent extrêmement le style. La différence me paraît assez sensible du chap. IV aux chap. V-VI. Remarquez aussi la longueur du début, la difficulté de l'entrée en matière, l'accumulation des termes v. 11, 34 cf. V, 22; VI, 21, 22; v. 13 עשרת דברים cf. V, 22; l'emphase du v. 11 cf. V, 23, le rappel circonstancié des événements rapportés au chap. V, de la condamnation de Moïse à mourir « dans ce pays » cf. III, 26 s. Tous ces détails montrent bien que Deut. IV est secondaire. L'auteur de cette pièce avait sous les yeux non seulement Deut. V s. mais encore la revue de la migration, cf. IV, 3, 21 et III, 21; I, 37; III, 26. La ressemblance de style avec le code deutéronomique s'explique le plus naturellement par le fait que l'auteur du fragment en question prend précisément pour base de son travail Deut. V. La lourdeur extrême du style, l'accumulation des termes, l'exagération de certains passages, les rappels trahissent l'imitation; la dissemblance dans le fond et dans la forme, une main différente [2]; mais il n'est pas nécessaire de supposer que des matériaux authentiques aient été mis à contribution [3].

1) *R. H. R.*, XVI, p. 28 s. 39 s. 58 s.

2) Le style se rapproche à plusieurs reprises de celui d'Ezéchiel et du code sacerdotal (Kuenen, *l. c.*, 322 s.).

3) Cf. Kuenen, p. 116.

Reste la question de date. Le *terminus a quo* est facile à déterminer : c'est la déportation de Jojakin. En effet, l'exil est une réalité, un fait accompli (iv, 27-31)[1]. Il est plus difficile de fixer le *terminus ad quem*. D'après M. Reuss[2] l'auteur aurait écrit avant la destruction de Jérusalem, puisque Moïse se trouve selon lui, chap. i, 1, 5, בעבר הירדן. Cet argument perd sa valeur pour celui qui distrait le chap. iv des trois premiers. En outre l'authenticité des vers. i, 1-5 est extrêmement douteuse ; de plus, l'auteur, tout en étant loin de la Judée, a pu se placer en écrivant au point de vue palestinien. L'on pourrait être tenté de se régler sur le livre des Rois, qui présuppose d'un bout à l'autre l'existence du Deutéronome complet et qui se termine par le récit d'un événement de la 37e année de la déportation de Jojakin ; cependant il ne suit pas nécessairement de là, ni de la fin brusque du livre sans la moindre allusion au retour de l'exil, que les Rois aient été rédigés dès avant la fin de la captivité. M. Dillmann ne croit pas que le fragment en question soit postérieur à l'exil, parce que l'auteur exprime l'espoir que les exilés seront ramenés vers Jahveh par l'excès même de leur misère et qu'alors Dieu pardonnera et se souviendra de son alliance, et parce qu'un langage pareil n'aurait plus de sens après la restau ration[3].

Je n'oserais pas m'exprimer avec une conviction aussi entière. En effet, si du fait que l'hypothèse de l'infidélité du peuple est seule prise en considération par l'auteur, v. 25, j'ai le droit de conclure que le peuple a été réellement infidèle et a recueilli le prix de son infidélité, v. 26-28, 29, que par conséquent l'auteur a connu les grands désastres nationaux, dont les péchés du peuple lui donnent la clef, je me demande si de cet autre fait que l'hypothèse de la conversion du peuple dans l'exil et de sa restauration est seule prise en considération et non point aussi celle de sa persévérance dans le mal (v. 29-31), je n'ai pas le droit de conclure que la restauration du peuple, elle aussi, est pour l'auteur un fait accompli, dont la conversion d'Israël dans l'exil et l'immuable fidélité de Jahveh lui fournissent l'explication. S'il est dit v. 29 « de là — du milieu de l'exil et des peuples païens parmi lesquels vous êtes

1) Kayser, 533 ; Reuss, 385 ; Kuenen, 124 ; Dillmann, 684.
2) *Gesch. der heil. Schrift. A. Ts.*, p. 385.
3) Dillmann, *l. c.*, p. 684.

dispersés, v. 27 — vous chercherez Jahveh, votre Dieu » et v. 30 « dans l'angoisse, lorsque tous ces malheurs t'auront frappé, finalement tu te convertiras à Jahveh », et si j'en conclus que le peuple est bien réellement dans l'exil et dans le malheur, je me demande si ces mêmes versets, dans lesquels l'auteur exprime la certitude du salut, ne contiennent pas plus qu'une simple espérance ; s'ils ne contiennent pas, dans la bouche de Moïse et en manière de prophétie, le reflet des événements qui ont mis un terme à la grande misère d'Israël et fait éclater la fidélité de Jahveh dans toute sa magnificence.

Après l'exil ces paroles n'auraient plus eu de sens, dit M. Dillmann. Et pourquoi ? Que l'on se donne la peine de bien relire tout le passage, IV, 25-40. Dans tout ce discours, dans lequel Moïse dévoile les destinées futures du peuple, il n'y a pas un mot qui ne trouve son application à la nouvelle communauté. L'exil, dont la cause première est l'infidélité du peuple, dont le souvenir est encore vivant dans tous les cœurs, quel avertissement de se mettre en garde contre la tentation à l'avenir ! Dans la fidélité de l'Éternel, qui s'est souvenu de son alliance, dès que les cœurs sont revenus à lui, quelle exhortation à la reconnaissance ! Les hauts faits de l'Eternel dans les temps passés, sa main puissante et son bras étendu, la sortie d'Égypte, l'entrée dans la terre promise, tout cela est une allusion constante à la nouvelle délivrance. Autrefois l'Éternel a chassé devant eux des peuples plus grands et plus forts qu'eux — et la communauté nouvelle est entourée de voisins jaloux et haineux ; mais elle sera pleine de confiance. Vous garderez les lois de Jahveh, que je vous donne aujourd'hui, dit Moïse — et de retour de l'exil, le temple reconstruit et le culte réorganisé, ils seront en état de les observer ; — afin de prolonger vos jours dans le pays, que Jahveh vous donne, à jamais ; — ils n'y ont point prolongé leurs jours, mais, infidèles, ils en ont été chassés ; maintenant ils agiront de manière à y demeurer à jamais ; — c'est par amour pour tes pères qu'il t'a choisi, qu'il t'a fait sortir du pays d'Égypte, qu'il a chassé devant toi des peuples plus grands et plus forts que toi pour te donner leur pays en propriété, comme cela a lieu maintenant, כיום הזה, dit Moïse ; — comme ces deux derniers mots deviennent significatifs si Dieu vient en effet de retirer le peuple de cette autre terre de servitude, pour le reconduire, maintenant comme autrefois, dans l'héritage de ses pères, כיום הזה.

Le chap. IV emporte les fragments parénétiques des chap. VII-XI. J'ai fait voir déjà qu'ils procèdent de la même inspiration [1] et que l'on fait bien de les attribuer à la même main. Le style, tout en étant chargé de phrases deutéronomiques, n'en a pas moins son originalité comme celui du chap. IV. Je citerai : הוא האלהים VII, 9 ; X, 17 ; IV, 35, 39 ; cf. VII, 21 ; remarquer l'accumulation des termes X, 17 ; מסות VII, 19 ; XXIX, 2 ; IV, 34 ; remarquer l'accumulation des termes VII, 19, cf. VIII, 15 ; אשר ראו עיניך VII, 19 ; X, 21 ; XXIX, 2 ; IV, 9 ; להטיבך VIII, 16 ; XXVIII, 63 ; XXX, 5 ; Jer. XXXII, 41 ; IX, 1 cf. I, 28, III, 5 ; cf. l'emphase בצרות בשמים avec IV, 11 עד־לב השמים ; אש אכלה IX, 3, IV, 24 ; קשה ערף, IX, 6, cf. IX, 13 ; Ex. XXXII, 9 ; XXXIII, 3, 5 ; XXXIV, 9 ; cf. Deut. XXXI, 27 ; cf. Es. XLVIII, 4 ; cf. Deut. X, 16 ; Jer. VII, 26 ; XVII, 23 ; לְמִן IX, 7 ; IV, 32 ; ממרים היתם IX, 7, 24 ; XXXI, 27, ne se retrouve pas ailleurs ; יתאנף IX, 8 ; I, 37 ; IX, 20 ; IV, 21 ; הקציף IX, 7, 8, 22. Zach. VIII, 14. Ps. CVI, 32 ; ne se retrouve nulle part ailleurs ; cf. Deut. IX, 22 et 24 la construction avec le participe ; תמרו את־פי יי IX, 23 ; I, 26, 43 ; Jos. I, 18 ; מלתם את־ערלת לבבכם X, 16, cf. XXX, 6 ; Lev. XXVI, 41 ; Ez. XLIV, 7, 9 ; Jer. IX, 25 ; IV, 4 ; עיניך הראות XI, 7 ; III, 21 ; IV, 3 ; chap. VII, 10 interprête V, 9 dans le sens d'Ezéchiel XVIII et de Jérémie XXXI, 29-30 ; chap. VIII, 7 s. cf. XI, 10-12 une description dans le même genre ; VIII, 9 מסכנות ἀ. λ. cf. Es. XL, 20 מְסֻכָּן ; Eccl. IV, 13, IX, 15, 16 מסכן ; VIII, 15 צמאון Es. XXXV, 7, Ps. CVII, 33 ; VIII, 17 עצם ידי Job. XXX, 21 unique parallèle ; IX, 5 בישר לבבך ; X, 14 שמי השמים I R. VIII, 27 ; II Chr. II, 5 ; VI, 18 ; Neh. IX, 6 ; Ps. LXVIII, 34 ; CXLVIII, 4 ; משמרת XI, 1, en ce seul passage du Deut., fréquent dans le Lévitique et les Nombres, dans Ezéchiel et les Chroniques.

Deutéronome XXVIII-XXX. Le chap. XXVIII du Deutéronome est loin de nous être parvenu dans son intégrité. On peut en pousser l'analyse encore plus loin que nous ne l'avons fait [2], en profitant d'une observation excellente de M. Dillmann [3]. L'on se rappelle qu'on trouve Deut. XXVII, 14-26 des malédictions mises dans la bouche des Lévites, tandis que XXVII, 11-13 Moïse ordonne au peuple partagé en deux moitiés de prononcer des bénédictions et des malédictions sur le mont Garizim et sur le mont Ebal. Celles-ci ont disparu ; l'intro-

1) T. XVI, p. 42 s. ; XVII, 2 s.
2) *R. H. R.*, XVI, p. 59-62.
3) *Num.-Jos.*, p. 370.

duction seule, v. 11-13, est demeurée. Or nous lisons chap. xxviii, 3-7 six courtes formules de bénédiction, auxquelles correspondent v. 16-19 six formules de malédiction. Si l'on fait attention au nombre 12 qui est celui des tribus, 2 fois 6, si l'on remarque que, d'après le parallélisme des v. 20-25, 43-46 avec les v. 7-13, le v. 7 a été déplacé et que le v. 8 reprend sous une autre forme la série des bénédictions — יצו יי אתך את־הברכה, cf. v. 20 — qui font double emploi avec les v. 4-6 — cf. v. 3 et 8; v. 4 et 11; v. 16 et 20; v. 18 et 22, 38 s. — l'on admettra aisément que les bénédictions et les malédictions qui devaient faire suite à xxvii, 11-13 ont été déplacées et insérées dans le discours du chap. xxviii, dont nous ne possédons par conséquent plus même la première partie dans sa forme primitive.

Pour la rétablir l'on peut jusqu'à un certain point se diriger d'après le parallélisme. Les deux premiers versets du chapitre ont été retouchés pour amener les six berachot, v. 2; cf. 1^{b} et 26, 19^{a}; et le verset 8 faisait peut-être directement suite au v. 1^{a}. Au texte primif auraient appartenu, d'après cela, les v. 1^{a}, 8, 9, 10, 11, 12^{a}; (retouché) 7, 12^{b}, 13, 14 auxquels correspondent les v. 15 (retouché) 20, 21-22, 23-24, 25 et après une longue interruption 43-46. C'est peut-être tout. Le v. 25^{b} serait secondaire, d'après M. Dillmann, à cause de l'expression de כל־ממלכות הארץ qui ne se retrouve pas ailleurs dans le Deutéronome, mais est très fréquente dans Jérémie; toutefois ce motif n'est pas décisif, autrement il faudrait condamner aussi le v. 20^{b} à cause de l'expression de רע מעלליך qui, commune dans Jérémie, ne se trouve dans le Deutéronome que dans le passage cité. Le v. 26 paraît plutôt avoir été interpolé, parce qu'il se rattache mal au verset précédent, cf. Jer. vii, 33; les v. 27-29 sont un doublet de v. 22, de même que v. 34-35; הצליח, v. 29 n'est pas dans les usages du Deutéronome; les v. 30-31, cf. xx, 5-7 sont peut-être primaires, mais les v. 38-41 contiennent un deuxième développement dans le même genre et évidemment d'une main différente; le v. 42 est mal placé dans ce contexte. Toute cette partie du chapitre a subi de nombreuses retouches. Plusieurs mains semblent s'être exercées à compléter et à accuser les traits du tableau. La menace du v. 25 est encore vague : tu seras frappé par tes ennemis; or au v. 32 ces ennemis deviennent עם אחר, un peuple bien connu de celui qui a écrit ce verset et de ses lecteurs; le v. 41 est tout aussi précis : tu enfanteras des fils et des

filles, mais ils ne t'appartiendront pas, כי ילכו בשבי, car ils iront en captivité — sans parler des v. 36-37 Ce sont des variations sur un thème connu et peut-être relativement ancien.

Le cadre est clos par les v. 45-46. Il suit de là que le fragment suivant, v. 47-57 est secondaire ; il ajoute au tableau la description de l'invasion et du siège. Il est d'une seule pièce et je ne comprends pas bien pourquoi M. Dillmann, qui en reconnait très bien le caractère, p. 374 s , hésite à le considérer franchement comme étant de seconde main (p. 370). Rien n'oblige à admettre une base deutéronomique authentique, sur laquelle l'auteur aurait travaillé. Remarquez, v. 47 בטוב לבב מרב כל (Es. LXV, 14) cf. Deut, VI, 5 etc.; v. 48 על ברזל Jér. XXVIII, 14; la description de l'ennemi, v. 49-50, empruntée surtout à Esaïe et à Jérémie (v. Dillmann p. 375); v. 51-52, cf. XXVIII, 11 (XXVIII, 4, 18) ; VII, 13 ; v. 53, cf. Jer. XIX, 9.

Le dernier fragment est de même secondaire. Il se compose des chap. XXVIII, 58-68 et XXX, 1-10, comme je l'ai fait voir déjà [1] ; comp. en outre XXVIII, 64 et XXX, 3-4; XXVIII, 63 et XXX, 9; XXVIII, 62 et XXX, 8 ; XXVIII, 63 et XXX, 5. Le commentaire de M. Dillmann fournit la meilleure preuve de l'impossibilité de reconstituer un noyau deutéronomique primitif. Les tournures deutéronomiques sont des réminiscences ; les particularités sont nombreuses. Je citerai, v. 58 השם הכבד והנורא cf. Lev. XXIV, 11 ; l'accumulation des termes, v. 59 et נאמן dans le sens de « persistant »; v. 60, cf. VII, 15, XXVIII, 27 : יגרת IX, 19, nulle part ailleurs dans le Pentateuque, cf. Jer. XXII, 25; XXXIX, 17; v. 61 dans lequel la première partie du chap. est présupposée; v. 62, cf. X, 22; I, 10; שיש v. 63 cf. Jer. XXXII, 41 ; v. 64 הפיץ IV, 27, cf. aussi IV, 28, Jer. XIX, 4 ; XLIV, 3 ; v. 65 לב IV, 11 ; XXIX, 3 ; v. 66-67 ne contiennent rien de spécialement deutéronomique ; v. 68 שפחה contre אמה dans le recueil des lois deutéronomiques; XXX, 1 cf. IV, 8, 39 ; הדיח et נדח XXX, 4, commun dans Jérémie, ne se trouve dans le Deutéronome que dans ce passage ; XXX, 2 cf. IV, 30, 29 ; XXX, 5 cf. VIII, 16 ; XXX, 6 cf. X, 16; XXX, 9 réminiscence de XXVIII, 11 cf. XXVIII, 63 pour la fin du verset. Il est plus naturel de considérer comme des réminiscences les formules deutéronomiques, qui paraissent çà et là dans ce fragment aussi, plutôt que d'admettre un fond deutéronomique original, dont il n'est plus possible de rien découvrir. C'est donc bien toute la

1) *R. H R.*, XVI, p. 62.

deuxième partie du discours depuis xxviii, 47 qu'il faut avec Kayser[1] considérer comme étant de seconde main ; mais dans la première partie tout n'est pas de première main non plus, loin de là. Je ne sais jusqu'à quel point le chap. xxx, 11-20 appartient au texte primitif. Les v. 15-20 sont extrêmement lourds et contiennent de nombreuses réminiscences des fragments parénétiques ; cette conclusion du discours fait presque l'impression d'une compilation, tandis qu'il y a beaucoup d'originalité dans les v. 11-14 ; cf. xxx, 15 et iv, 5 ; xxx, 15 et iv, 8 ; xxx, 17 et iv, 19, xxix, 17 ; xxx, 18 et iv, 26 ; xxx, 19 et iv, 26, xi, 26 ; xxx, 20 et i, 8 ; Job. xii, 12.

Le Pentateuque ne contient qu'un seul passage que l'on puisse mettre en parallèle avec le chap. xxviii du Deutéronome ; c'est le chap. xxvi du Lévitique. Ce chapitre forme aussi la conclusion d'une collection de lois, le sujet est identique et les deux textes appartiennent à la même période. Cependant, si le fond est semblable, la forme est presque constamment différente et la liste des termes communs très courte ; le style dans le Lévitique est plus court et plus nerveux ; dans le Deutéronome plus lourd ; les développements y sont plus nombreux : vous dévorerez la chair de vos fils et de vos filles, est-il dit Lév. xxvi, 29 ; le Deutéronome entre dans les détails les plus repoussants, xxviii, 53 s.; Lév. xxvi, 4 correspond à Deut. xxviii, 4, 5, 8, 11, 12 ; Lév. xxvi, 7-8 à Deut. xxviii, 7 ; Lév. xxvi, 9 à Deut. xxviii, 11 ; Lév. xxvi, 16 à Deut. xxviii, 22 (שחפת et קדחת); Lév. xxvi, 16 à Deut. xxviii, 32 ; Lév. xxvi, 16 à Deut. xxviii, 38, 33 ; Lév. xxvi, 17 à Deut. xxviii, 25 ; Lév. xxvi, 19 à Deut. xxviii, 23 ; Lév. xxvi, 33 à Deut. xxviii, 63 ; Lév. xxvi, 36-37 à Deut. xxviii, 65. Les points de contact ne font pas défaut, mais il n'est pas possible de dire de quel côté est la priorité[2].

Quoiqu'il en soit, il est certain que la première partie du discours contenu dans le chap. xxviii du Deutéronome n'a eu que très tard la forme sous laquelle nous la possédons. Le châtiment n'appartient plus à l'avenir ; l'exil est devenu la triste réalité. Il est dit, v. 36 : Jahveh te conduira, toi et ton roi que tu auras mis à ta tête, chez un peuple, que tu ne connais pas, toi ni tes pères, et là tu adoreras d'autres dieux, du bois et de la pierre. Ce passage est

1) *L. c.*, p 531.
2) Kuenen, *l. c.*, 271.

décisif. Le *terminus a quo* est la déportation de Jojakin (II R. 24)[1] et d'après le v. 46 il ne semble pas qu'il soit nécessaire de dépasser la période de l'exil (עד עולם, cf. IV, 29 s. XXX, 1 s).

Le second fragment, v. 47-57, est tout aussi caractéristique ; la désobéissance du peuple est un fait accompli ; l'hypothèse contraire ne se produit plus ; l'ennemi est nettement désigné ; tout le passage ne traite que de l'invasion et du siège ; il a été écrit sous l'impression des événements qui ont amené la destruction de Jérusalem et l'exil[2]. Le *terminus a quo* est la deuxième déportation (II R. 25). Rien n'indique qu'il faille descendre jusqu'à la restauration.

L'auteur du troisième fragment, chap. XXVIII, 58-68; XXX, 1-10, (11-20) avait le recueil des lois et la première partie du chapitre sous les yeux (v. 58, 61). Israël a été infidèle ; le désastre est pour l'auteur un fait accompli. En effet, c'est dans l'exil et à la suite de tous ses malheurs que le peuple se convertira (XXX, 1 s.). Le fragment en question ne saurait donc être antérieur à l'exil. La question est seulement de savoir s'il appartient aux derniers temps de la captivité ou s'il est postérieur à cette date. L'analyse soigneuse du chap. XXX, 1-10 fait pencher la balance du côté de cette dernière alternative. Il est dit : Quand toutes ces paroles [la bénédiction et la malédiction] que j'ai mises devant toi se seront accomplies sur toi et que tu les auras prises à cœur parmi toutes les nations chez lesquelles Jahveh, ton Dieu, t'aura chassé, et que tu te seras converti à Jahveh, ton Dieu, et que tu auras écouté sa voix, selon tout ce que je te prescris aujourd'hui, toi et tes enfants, de tout ton cœur et de toute ton âme, alors Jahveh, ton Dieu, te restaurera et aura compassion de toi et te rassemblera du milieu de tous les peuples parmi lesquels Jahveh, ton Dieu, t'aura dispersé. Quand tu aurais été rejeté à l'extrémité des cieux, Jahveh, ton Dieu, te rassemblerait de là et c'est de là qu'il t'irait chercher. Et Jahveh, ton Dieu, te reconduira dans le pays que possédaient tes pères et tu le posséderas ; il te fera prospérer et augmenter en nombre plus que tes pères. Et Jahveh, ton Dieu, circoncira ton cœur et le cœur de ta race, afin que tu aimes Jahveh, ton Dieu, de tout ton cœur et de toute ton âme, pour que tu vives. Et Jahveh, ton Dieu, mettra toutes ces malédictions sur tes ennemis et sur ceux

1) Cf. Dillmann, *l. c.*, 374.
2) Cf. Dillmann, *l. c.*, 374. s.

qui t'auront haï, pour prix de leur persécution. Et toi, tu écouteras de nouveau la voix de Jahveh et tu mettras en pratique tous les commandements que je te prescris aujourd'hui, et Jahveh, ton Dieu, fera prospérer tout le travail de tes mains, le fruit de tes entrailles, le fruit de ton bétail, le fruit de ton sol, car Jahveh reprendra plaisir à toi, pour ton bonheur, comme il prenait plaisir à tes pères, quand (puisque) tu auras écouté la voix de Jahveh, ton Dieu, afin de garder (son commandement) [ses commandements et ses statuts] écrit dans ce livre de la loi, quand tu te seras converti à Jahveh, ton Dieu, de tout ton cœur et de toute ton âme.

La marche des événements est par conséquent la suivante : 1) désobéissance et châtiment, v. 1 ; 2) retour à Dieu dans l'exil et bonne volonté, v. 1-2 ; 3) pitié de Dieu, retour dans la patrie, circoncision du cœur, et vengeance, v. 3-5, 6, 7, 8 ; 4) comme fruit de la bonne volonté manifestée dans l'exil et de la circoncision du cœur, accomplissement de toute la loi — ce qui n'est possible qu'après la réorganisation de la communauté et du culte — et surcroît de bénédictions, v. 8-10. Tels sont les quatre termes de l'évolution prédite par Moïse. Le premier seul est pris en considération dans le premier fragment du chap. xxviii, cf. v. 46, עד עולם, et au chap. xxix la question d'avenir est absolument réservée, v. 28 הנסתרות ליי, ce qui est caché — l'avenir — appartient à Dieu, parole que ne cessent de répéter ceux qui espèrent contre toute espérance. Si dans le troisième texte, xxviii, 58-68, xxx, 1-10 il n'est plus question seulement des malheurs de l'exil, si le voile qui recouvre l'avenir est soulevé, si l'avenir n'est plus réservé, mais décrit nettement, c'est que depuis l'époque à laquelle les v. xxviii, 46 et xxix, 28 ont été écrits, les événements ont marché. L'auteur, qui fait prédire à Moïse l'évolution religieuse et politique du peuple depuis les désastres de la guerre des Chaldéens jusqu'au retour dans la patrie et à la restauration et qui attend de l'observation de la loi, dans la patrie, une surabondance de bénédictions, est à placer de sa personne, non pas au centre, mais au terme de l'évolution qu'il décrit.

Les fragments de l'alliance, Deut. xxvii, 9-10, xxvi, 17-18, chap. xxix, qui constituent l'un des plus curieux des nombreux problèmes du Deutéronome, appartiennent de même, dans leur forme présente, à une époque tardive. Le thème, comme celui du chap. xxviii, en est peut-être plus ancien. C'est une question que je

n'examinerai pas pour le moment. Le chap. xxix se compose de deux parties, dont la première, v. 1-8, sert d'introduction à la seconde. Les v. 1-8 présuppposent les fragments parénétiques et la revue de la migration; v. 1-2 cf. i, 30; iv, 34, 9; vii, 19; v. 3 cf. Jer. v, 21; Es. vi, 10; v. 4-5 cf. viii, 3 s.; 5b formule étrangère au Deutéronome, commune dans Lév. xvii-xxvi et dans Ezéchiel; v. 6-7 cf. ii, 26 s.; iii, 1 s., 12 s.; xxix, 8 תשכילו, « réussir en agissant avec prudence », en ce seul endroit du Pentateuque, cf. Jos. i, 7 s. Le verset capital me paraît être le sixième. Il s'agit de faire rentrer au moyen de cette récapitulation[1] les v. 9-28 dans la catégorie des discours prononcés dans le pays de Moab immédiatement avant le passage du Jourdain. Les v. 1-8 sont dus certainement à un rédacteur.

Dans la deuxième partie du chapitre, il faut remarquer les termes de שקוצים v. 16, en ce seul endroit du Pentateuque, comme dans Jérémie et Ezéchiel; גלולים Lév. xxvi, 30; très commun dans Ezéchiel; עץ ואבן iv, 28; xxviii, 36, 64; v. 18 שרורות לבי, nulle part ailleurs dans le Pentateuque, 8 fois dans Jérémie; v. 20 לרעה, en ce seul passage du Pentateuque, 8 fois dans Jérémie; v. 21 תחלואים Jer. xiv, 18; xvi, 4, puis chez les écrivains postérieurs; v. 22 מהפכת Am. iv, 11; Es. i, 7; xiii, 19; Jer. xlix, 18; l, 40; v. 23-24 cf. Jer. xxii, 8, 9; v. 25 cf. iv, 19; v. 27 נתש en ce seul passage du Pentateuque, commun dans Jérémie; cf. aussi Jer. xxi, 5; xxxii, 37.

C'est donc évidemment à un contemporain des grands écrivains de l'exil que nous avons affaire. Le discours en question est à peu près parallèle à celui des retouches du chap. xxviii, dans sa première moitié. Le pays est en ruine et le peuple en exil, v. 27 כיום הזה. Il n'y a pas lieu de descendre plus bas. Dieu seul connaît l'avenir, v. 28; cela revient à dire que « les destinées futures de la nation, *aujourd'hui déportée*, sont pour le moment inconnues[2]. »

Conclusion : les fragments parénétiques sont plutôt postérieurs qu'antérieurs à la restauration; en aucun cas, ils ne sauraient être antérieurs à l'exil; les discours des chap. xxviii-xxx et xxix du Deu-

1) Dillmann, p. 380.
2) Reuss, l'*Histoire sainte et la loi*, II, p. 342.

téronome ont reçu leur forme définitive pendant l'exil et après la restauration ; c'est à ces deux périodes qu'ils appartiennent dans leur presque totalité ; la question relative au thème primitif de ces discours demeure réservée.

L. Horst.

(*A suivre.*)

LES DÉCOUVERTES EN GRÈCE

(*Bulletin de* 1887-1888[1]).

II

LES ÉCOLES ÉTRANGÈRES

La section athénienne de l'Institut archéologique allemand, l'École allemande, fait, cette année, modeste figure auprès de l'École française, sa rivale scientifique, du moins en ce qui concerne les fouilles. Elle n'oppose, aux travaux d'Acraiphiæ, de Délos, d'Amorgos, de Mantinée, du Pirée, que le déblaiement du sanctuaire des Cabires, près de Thèbes. Depuis assez longtemps on vendait à Athènes des petites figurines de bronze ou de plomb, portant des inscriptions, qui certainement provenaient du temple signalé par Pausanias (ιx, 25). Une enquête, habilement conduite à Thèbes par M. Cawadias, le jeune et très actif Éphore général des antiquités, ne tarda pas à apprendre que ces objets avaient été trouvés à Ambélosalési, sur la route de Thèbes à Thespies, à peu prés à égale distance de ces deux villes. Une autorisation de fouilles fut aussitôt accordée à l'École allemande; MM. Dœrpfeld et W. Judeich ont commencé à publier les résultats de leurs recherches, déjà sommairement indiqués par tous les périodiques de la Grèce et de l'Allemagne. Nous saurons plus tard la valeur des petites figurines de bronze et de plomb, hommes ou animaux, des terres-cuites, vases et autres menus objets recueillis en grand nombre dans les décombres entassés autour du temple détruit; le texte très vague de Pausanias, qui, par superstition, s'est refusé à nous révéler les mystères auxquels il avait été initié, recevra peut-être quelque lumière, ainsi que toute la mythologie si obscure

1) Voir plus haut, p. 157 à 169.

des dieux Cabires ; nous saurons sans doute, en particulier, quels sont au juste ce *dieu Cabire et son fils*, mentionnés par des inscriptions, et auxquels sont consacrés beaucoup des ex-voto. Jusqu'ici, MM. Dœrpfeld et Judeich nous ont fait connaître seulement la place exacte du temple, et les phases successives de son histoire, telles que les ont révélées des restes importants de constructions de diverses époques. Du temple primitif, il reste peu de choses : des fondations en pierres calcaires, d'appareil polygonal, qui nous ramènent jusqu'au VI[e] ou au V[e] siècle ; c'est un mur demi-circulaire qui se trouve par le travers de la cella, à un mètre quarante au-dessous du dallage. La forme de ce mur, qui dessinait probablement une abside, n'a rien de trop surprenant, puisqu'on a vu un exemple d'une disposition de ce genre à Samothrace, dans le très important sanctuaire des Cabires. A l'époque macédonienne, on rebâtit le temple pour lequel on employa, selon la place, trois espèces de calcaires plus ou moins tendres. Le temple, du genre que les architectes nomment *prostyle-tétrastyle*, c'est-à-dire avec quatre colonnes de face, se compose d'un *pronaos* décoré de la colonnade, d'une cella divisée en deux chambres, et d'une arrière salle qui ne communiquait pas avec la cella, sans doute réservée aux sacrifices, et dont l'existence se trouve pour la première fois constatée dans un temple ; on avait déjà, au contraire, des exemples de cella double. Notons qu'il faut descendre une marche pour aller de la première cella à la seconde. A l'époque romaine, nouvelle reconstruction du temple, où l'on employa du reste des matériaux provenant des ruines. L'espace occupé par le nouvel édifice est plus vaste ; le pronaos s'est agrandi aux dépens de la cella antérieure, et le reste de cette première salle, réuni à la seconde, forme une cella unique au fond de laquelle se retrouve la base qui supportait l'idole principale. La chambre des sacrifices s'est aussi agrandie, et au milieu est encore posée une auge double, destinée apparemment à recevoir le sang des victimes. MM. Dœrpfeld et Judeich ont publié un plan et plusieurs croquis qui montrent fort bien la superposition des trois édifices, et, tout autour, l'amoncellement des terres et des débris où se cachaient les objets retrouvés du mobilier funéraire. On peut être dès maintenant assuré que les moindres observations consignées sur leur journal de fouilles seront d'un grand profit pour les diverses sciences archéologiques. Nous pensons qu'ils n'auront pas négligé de faire

aussi quelques recherches dans le sanctuaire de Déméter-Cabiria, tout proche du temple des Cabires, et que peut-être quelque heureuse trouvaille leur aura fourni des renseignements précieux sur les rapports si confus entre ces divinités.

L'École française a vraiment le monopole des fouilles françaises en terre hellénique. Il n'en est pas ainsi de l'école allemande. Ce n'est pas elle qui a déblayé Olympie, ni Pergame ; à côté de ses missionnaires réguliers, l'Allemagne entretient souvent en Grèce et en Asie d'autres savants chargés de missions temporaires. Le firman obtenu de la Porte pour les fouilles de Pergame a toujours son effet, et les travaux se poursuivent. En 1887, M. Bohn a retrouvé les palais royaux, ou plutôt leurs emplacements, car ils ont été ruinés de fond en comble; on n'a rien recueilli, bien entendu, des célèbres mosaïques dont quelques salles étaient pavées, et qui avaient déjà disparu dans l'antiquité.

C'est ici le lieu de signaler un très curieux et important travail de M. Humann, l'un des savants dont le nom restera attaché aux plus précieuses découvertes de Pergame, sur la « Forteresse de Tantale », qu'il croit avoir retrouvée dans le mont Sipyle, comme il l'avait annoncé dès l'année 1881. C'est, près de Magnésie, une longue Acropole, où l'on a beaucoup de peine à grimper à travers les rocs très escarpés de la montagne; il s'y trouve, taillées dans le Sipyle même, des habitations et des grottes façonnées par les mains d'hommes très primitifs. Grottes et maisons sont superposées sur le flanc de la montagne conique, et tout au sommet, se découpe dans le granit un espace quadrangulaire long de 1m,55, large de 1m,20, profond de 1m,30, de dimensions suffisantes pour recevoir un siège ou un trône. M. C. Humann y reconnaît sans hésiter le « trône de Pélops », jusqu'ici placé par les archéologues en divers autres endroits du Sipyle ; dans la ville aérienne il reconnaît Tantalis, la citadelle de Tantale, dont parlent Strabon, Pausanias et Pline. M. Humann a profité de l'occasion pour étudier de plus près le roc taillé connu sous le nom de la « Niobé du Sipyle, » tout près de Magnésie. Il persiste à y voir le monument dont il est question dans Homère, la Cybèle, dont le culte était répandu dans cette région. Ce n'est pas l'opinion récemment soutenue par un archéologue luxembourgeois, M. Schweisthal, qui prétend avoir retrouvé ailleurs cette image, dans la vallée de l'Achéloüs. Suivant M. Schweisthal, ce serait non pas une statue sculptée dans le roc,

mais un roc ainsi découpé par la nature que de loin il prend l'apparence d'une statue féminine. Pausanias a signalé, au-dessous du trône de Pélops, le temple d'une déesse qu'il appelle Μήτηρ Πλαστήνη. Ce nom, que l'on a voulu corriger en Πλαιξηνή, en Μοστήνη, en Πλακιανή, est bien le véritable, car on a retrouvé non loin de la Niobé des inscriptions qui ne laissent aucun doute. L'une d'elles est gravée sur la base d'une statuette qui représente Cybèle assise sur un trône, les deux mains posées sur les têtes de deux lions accroupis à droite et à gauche. Ces monuments proviennent à coup sûr de l'enceinte sacrée du temple, dont les ruines propres n'ont pas encore été retrouvées. M. Kontoléon a signalé quelques découvertes intéressantes en ce lieu : une statuette d'Aphrodite, une plaque de marbre où sont sculptés deux petits Éros tenant chacun sous le bras une oie qui boit dans une coupe ; une statuette de Cybèle, un Hermès ithyphallique, un petit cavalier en bronze, vêtu à la mode perse, qui est peut-être le dieu Mên. Cette variété d'*ex-voto* a cet intérêt qu'ils montrent la Mère Plasténé comme tenant à la fois de Cybèle et d'Aphrodite, comme une déesse en qui se mélangent la nature des déesses de la fécondité et celle des déesses de la volupté ; la Mère Plasténé, comme Anaïtis, est mi-grecque, mi-orientale, et son culte est approprié à l'une et à l'autre de ces origines.

Mentionnons ici d'autres découvertes géographiques faites par M. Conze, qui, aux environs de Pergame, a déterminé l'emplacement de Teuthrania, la « cité de Teuthras » d'Eschyle, sur le mont Élias. Il reste des murs en énormes pierres polygonales qui justifient la réputation de très haute antiquité de la ville. Pendant l'été de 1887, MM. Judeich et Winter ont aussi retrouvé en Carie, à deux journées à l'est d'Halicarnasse sur la route de Karowa, la ville de Pédasa, dont il est fait pour la première fois mention dans Hérodote, et qui ne manque pas d'importance. Enfin, M. Schuchard a fixé l'emplacement de Kané, près de Pergame, et a de très près étudié les colonies macédoniennes établies entre l'Hermos et le Kaikos, toutes plus ou moins mal connues jusqu'ici, Thyatire, Nakrasa, Apollonis, Mosténé et Hyrkanis. Nous aurons souvent, dans la suite, à signaler des découvertes de ce genre ; elles contribuent à mieux fixer chaque jour la géographie encore très confuse de l'Asie Mineure.

Le docteur Schliemann, dont les prédilections bien connues nous

permettent de citer les travaux parmi les travaux allemands, a fait, comme toujours, preuve de beaucoup d'activité, mais ses succès, par hasard, ont été médiocres. Il a exploré l'emplacement du temple d'Aphrodite Urania à Cythère, à l'emplacement où se trouve l'église de Saint-Côme. D'après les nouvelles un peu vagues qui nous sont parvenues, le temple était construit en tuf; il avait sur deux des faces un portique de quatre colonnes doriques, de style très ancien; trente mètres en avant de l'église sont apparus des restes de fortifications pélasgiques, en appareil dit cyclopéen. Découragé sans doute par ces résultats peu importants, M. Schliemann est parti pour l'Égypte d'où nous entendrons certainement parler de lui.

En face des Écoles française et allemande, il existe maintenant à Athènes une École anglaise et une École américaine. Cette dernière a, en 1887, entrepris d'étudier les ruines du théâtre de Sicyone, sous la direction de M. Mac Murtry. Les premiers rangs de gradins, munis d'un dossier, l'orchestre, de forme elliptique, entouré d'un canal recouvert seulement d'une dalle devant chaque escalier, des substructions de la scène, ont été dégagés; mais on n'a enregistré que des découvertes sans grande valeur en fait de sculpture ou d'épigraphie; notons pourtant un torse et une jolie tête de femme. Il y a toujours grand intérêt à connaître les variantes introduites par les Grecs dans la construction de leurs théâtres; à ce titre les fouilles de Sicyone sont méritoires; on sait d'ailleurs que ce n'est là qu'un début, et que cette ville importante doit encore donner beaucoup.

Ces travaux n'ont pas suffi à l'activité de la jeune école, qui a voulu un succès plus brillant, et l'a trouvé à Dionyso, en Attique. C'est là, sur le versant oriental du Pentélique, que se trouvait le dème d'Ikaria. L'endroit est pittoresque, bien abrité sous de beaux platanes, et des ruines y étaient depuis longtemps signalées. Le nom de Dionyso rappelle l'ancien sanctuaire de Dionysos, dont on a remis au jour une partie des murs du péribole. Parmi les marbres qui avaient servi à construire une petite chapelle, on a retrouvé d'importantes sculptures, un torse nu archaïque, du type connu des Apollons, plusieurs statues archaïques drapées, une belle tête colossale de Dionysos (VIe siècle), un bas-relief à deux faces, portant d'un côté une scène de sacrifice, de l'autre un joueur de lyre; la plus curieuse trouvaille est celle d'une stèle archaïque qui repro-

duit comme une copie la stèle du soldat de Marathon (stèle d'Aristion); Marathon, du reste, n'est qu'à une faible distance d'Ikaria.

L'école anglaise, dirigée par M. Penrose, bien connu pour ses travaux relatifs au Parthénon, a fait des sondages autour des colonnes du temple de Zeus Olympios, à Athènes. Si nos souvenirs ne nous trompent pas, en 1883 ou 1884, M. Penrose avait déjà fait quelques tranchées sur l'emplacement du temple, et il avait retrouvé, posés sur quelques parties conservées du dallage de marbre, des tambours de colonnes. La nouvelle campagne a prouvé que Vitruve s'est trompé en affirmant que l'Olympieion était du type octastyle; de plus il a été reconnu que quatre édifices se sont succédé; un en pierre calcaire (époque des Pisistratides), un second en pierre poreuse, mélangée avec des matériaux provenant du premier, un troisième en brèche, et enfin le temple d'Hadrien, en calcaire et en granit. Il y a encore, dans cette partie de la ville d'Athènes où les fouilles sont encore faciles, parce que les constructions y sont clairsemees, bien des trouvailles à faire. Au nord et au nord-ouest de l'Olympieion, en avant du propylée déjà connu, la Société archéologique d'Athènes a déblayé des bâtiments d'époque romaine, des thermes, sans doute, ou une riche maison privée; quelques salles sont pavées de mosaïque; sous l'une d'elles il y a des hypocaustes.

Depuis que l'Angleterre est maîtresse à Cypre, il est naturel que les savants anglais y portent leur attention. M. E.-A. Gardner, de concert avec M. Hogarth et M. James, a exploré le temple d'Aphrodite à Kuklia, dont l'emplacement et le plan, — très singulier, paraît-il, — sont maintenant fixés, et dont les ruines ont donné d'intéressantes inscriptions grecques et cypriotes. On annonce qu'il vient de se fonder à Londres une société pour l'exploration méthodique de Cypre, sous la direction de M. E. Gardner. La nouvelle sera bien accueillie de tous ceux qui savent à quel pillage les fouilles clandestines soumettent le sol cypriote. L'île deviendra ainsi, à tous égards, le domaine de l'Angleterre; mais jusqu'ici la liberté des travaux, — non pas de l'exportation, — est presque complète. C'est un bonheur lorsqu'ils sont effectués par un homme probe et consciencieux comme M. Ohnefalsch-Richter, qui depuis quelques années se signale par de très heureuses recherches, ou par des agents intègres des gouvernements étrangers comme notre consul à Larnaka, le comte de Castillon. M. de Castillon a fait des

fouilles à Curium, pour le Musée du Louvre, qui s'est enrichi de beaux vases grecs, d'un casque de bronze, et de beaucoup d'antiquités phéniciennes, verreries et bijoux d'or.

La France d'ailleurs a négligé d'autres lieux, où ses archéologues s'etaient pourtant signalés. Thasos, dont de précieuses dépouilles ont été rapportées au Louvre par M. Miller, vient d'être fouillée par M. Bent. M. Bent a découvert les ruines d'un grand arc-de-triomphe (à Liménas) dédié par la ville de Thasos à Marc-Aurèle-Antonin. D'après l'Athenæum, le monument était large de cinquante-quatre pieds, et percé de trois baies dont la plus grande, au centre, a vingt pieds; il était surmonté d'un groupe colossal en marbre représentant Hercule luttant contre un lion. On a pu en rassembler des débris; Hercule, le genou droit en terre, le genou gauche appuyé sur le corps de l'animal, en presse du bras gauche la tête contre sa poitrine et lève le bras droit pour frapper, tandis que le lion lui déchire la chair de ses griffes de devant. Ce groupe était flanqué de deux statues, dont l'une est parfaitement conservée; elle représente une jeune femme gracieusement drapée, qui est probablement l'impératrice Sabine, la femme d'Hadrien. Le même journal signale aussi la découverte du théâtre, assez bien conservé, parce qu'il était taillé dans le flanc d'une colline; sur un mur sont encastrés trois bas-reliefs qui représentent Némésis tenant en main une balance, et le pied sur une roue; enfin M. Bent a déblayé un temple élevé sur cinq gradins dont le plus bas est au ras des flots, et qui sont formés de blocs de marbre vraiment énormes, ayant jusqu'à dix-sept pieds de long sur cinq de large et trois d'épaisseur. Au fond du temple on découvrit les débris d'une grande statue archaïque d'Apollon, les cheveux divisés en quinze tresses, et d'une musculature tout à fait herculéenne. On trouva également de nombreuses tables votives de marins que le dieu avait sauvés du naufrage, une statue de Minerve, un autel dédié à Bacchus, le « *héraut de l'amour* », et des inscriptions intéressantes.

La Crète, depuis plusieurs années, fait presque autant parler d'elle que Cypre; la découverte de la loi de Gortyne y attire souvent les épigraphistes, et nous venons d'apprendre qu'un membre de l'École française y a fait un voyage très fructueux. Cependant l'archéologie figurée n'est pas négligée, et M. Joseph Hirst a rendu compte dans l'Athenæum (26 novembre 1887) de plusieurs trou-

vailles rares. C'est d'abord, sur l'emplacement de l'ancienne Phaïstos, près de Gortyne, une statuette de femme nue, les bras croisés sur la poitrine, semblable aux idoles d'albâtre bien connues qu'on n'avait encore rencontrées qu'à Amorgos; une autre semblable, sans bras; une tête de marbre où le nez se détache en forte saillie, mais où l'on ne voit ni les yeux ni la bouche; des bijoux d'or et de bronze, de style mycénien, un cylindre-cachet de terre-cuite, gravé de figures, etc. L'importance de ces objets, qui sont conservés à Candie, n'échappera à aucun de ceux qui s'attachent à l'étude des plus anciennes civilisations helléniques, et cherchent à suivre le courant artistique et industriel qui d'Asie a gagné la Grèce à travers la mer Égée, les Sporades et les Cyclades.

M. F. Halberr, celui-là même qui eut le bonheur de découvrir la grande inscription de Gortyne, a fait des fouilles au temple d'Apollon Pythien, à Gortyne, où il a trouvé vingt morceaux de sculpture, dont nous n'avons pas encore le catalogue; dans les grottes consacrées à Psychro et à Ilithya; et sur l'emplacement de *Lébéna*, qui servait de port à Gortyne; là, parmi beaucoup d'inscriptions, une série a trait à des cures merveilleuses comme celles d'Épidaure. Dans la plus longue, le Romain Publius Granius raconte comment il a été guéri par miracle d'une toux opiniâtre.

Revenons en Grèce pour n'en plus sortir. Il semblerait que les fouilles de l'Acropole d'Athènes dussent absorber toutes les forces et toutes les ressources propres des Grecs; il faut leur donner cet éloge qu'il n'en est rien; la Société archéologique d'Athènes et le gouvernement rivalisent d'efforts, pour le plus grand bien de la science.

Nous avons déjà signalé les travaux de la Société archéologique près de l'Olympieion. En creusant le sol près de la Fabrique de soie et de l'Usine à gaz, pour poser des tuyaux, on avait défoncé cinq tombeaux d'époque romaine; au-dessous, à trois mètres de profondeur, on a rencontré un tombeau très ancien, renfermant divers objets parmi lesquels une statuette de terre-cuite, une femme nue jusqu'à la taille, et portant un miroir. Tout autour, les fouilles ont donné dix lécythes, un miroir, des fragments de vases peints, des verreries, une épée, une lance, un bas-relief funéraire.

M. Philios a donné sa démission d'Éphore pour être libre de continuer ses fouilles d'Éleusis. Il a mis au jour, entre le petit propylée et la façade orientale de la grande salle, des restes d'un très

ancien mur d'enceinte, construit à la base en blocs de calcaire, de forme polygonale, puis en briques crues. M. Philios a déblayé de plus les grands propylées, et près de là retrouvé les soubassements d'un arc de-triomphe remontant à l'époque romaine, monument qu'une inscription désigne comme consacré aux deux déesses éleusiniennes et à l'empereur.

D'Épidaure, dont M. Cawadias, retenu par les soins de son administration et par les fouilles de l'Acropole, a dû remettre les travaux à M. Staïs, on ne signale que la découverte d'une belle construction romaine, sans doute des bains, ornée de pavés en mosaïque.

On sait que les fouilles du sanctuaire d'Amphiaraos à Oropos ont donné les plus beaux résultats. L'Ἐφημερὶς ἀρχαιολογική d'Athènes a déjà publié de très précieuses inscriptions; mais jusqu'à présent les explorateurs tardent trop à faire connaître leurs trouvailles en fait d'architecture et de sculpture. En 1887, on a fini de déblayer un grand portique. Situé près du théâtre, il forme un parallélogramme dont les côtés ont un développement de cent dix mètres. L'un des deux grands côtés sert de façade; c'est une colonnade dorique de cinquante colonnes; les trois autres côtés sont de simples murs très beaux et bien conservés; ils ont un entablement plus mince que celui de la façade, où restent encore des traces de couleurs rouge et verte. Une inscription court le long de la façade, chaque métope portant une lettre. A l'intérieur on voit tout autour des sièges de marbre, quelques-uns avec une inscription; l'ensemble est divisé en trois salles, l'une centrale et deux plus petites, à droite et à gauche; la plus grande est elle-même partagée en deux par une colonnade ionique. Les sculptures trouvées à Oropos en 1887 sont rares. Notons pourtant deux représentations d'Amphiaraos, une statue où le héros médecin ressemble à Asklépios, debout, appuyé sur un bâton où s'enroulent deux serpents, et un bas-relief où près d'Amphiaraos est assise Hygia, tandis que par une fenêtre on voit une tête de Pan qui les regarde.

A Mycènes, où des découvertes nouvelles, toujours de la plus grande valeur, ramènent périodiquement l'attention, on se rappelle sans doute qu'en 1887 on avait mis au jour les ruines d'un palais dans le style de celui de Tirynthe. Voici des détails donnés par M. S. Reinach dans une Chronique d'Orient (janvier-février 1888, *Revue archéologique*), d'après M. Adler. « Dans l'angle

sud-est de l'Acropole inférieure, on a trouvé des maisons disposées en terrasses, avec des escaliers, des corridors, de petites cours et des magasins. A vingt-six mètres plus haut, on a déblayé les restes du palais. Un escalier de pierre conduit à la cour, dont la partie orientale est limitée par le *Mégaron*, semblable à celui de Tirynthe. A l'intérieur est un foyer circulaïre, à deux degrés, dont le bord est décoré d'une frise; les ornements appartiennent au même style que ceux des vases mycéniens. A l'ouest du *Mégaron*, un second escalier, presque entièrement de bois, conduisait, suivant M. Adler, à un étage supérieur, aujourd'hui effondré, au-dessus duquel a été construit plus tard un long périptère dorique, dont on a retrouvé des fragments. Ainsi, à Mycènes comme à Tirynthe, un édifice du culte s'est élevé sur les ruines de la vieille demeure royale. » Plus récemment encore, M. l'Éphore Tsountas a découvert quinze tombeaux de l'époque mycénienne, douze au nord de l'ancienne ville, sur un contrefort du mont Élias, les autres à l'ouest, près d'Épano-Pigadi. L'un de ces tombeaux est construit à coupole, comme les Trésors ; il a déjà été violé, et l'on n'y a rien trouvé ; dans les autres on a recueilli de jolis bijoux d'or et de verre, de formes nouvelles, des ivoires ciselés, des ustensiles de bronze, etc. On cite comme particulièrement curieux, parmi les objets de l'âge mycénien, deux agrafes de forme simple très allongées.

L'année dernière, ici même, M. Lafaye a entretenu les lecteurs de la *Revue* des découvertes faites à l'Acropole d'Athènes en 1885 et 1886 ; il a signalé les ruines de l'ancien Parthénon brûlé par les Perses, les fragments archaïques de frontons en pierre calcaire reconstitués avec tant de bonheur par M. Studniczka, les quatorze statues d'Athèna qui, dès leur apparition, ont excité un étonnement si légitime. Depuis le bulletin de M. Lafaye, les travaux ont continué, l'Acropole a livré de nouveaux trésors et de nouveaux secrets, et ces résultats, qui font tant d'honneur à M. Cawadias, méritent de nous retenir assez longtemps.

Faisons d'abord une promenade autour de la citadelle; les fouilles, depuis trois ans, en ont si bien modifié l'aspect, qu'il est bon d'en fixer la topographie nouvelle. Nous suivrons le plan que M. Kawerau a publié dans la *Bauzeitung* (1888, nº 1). Franchissons les Propylées de Mnésiklès — les fouilles de Beulé ont laissé peu de chose à faire en avant de cette entrée grandiose. — A droite,

nous laisserons l'enceinte d'Artémis Brauronia où des sondages et des travaux de déblaiement ont permis, il y a déjà quelque temps, de reconnaître le plan primitif des Propylées, tel que l'architecte n'a malheureusement pas pu l'exécuter tout entier; à gauche, on a détruit le vaste et laid réservoir d'eau qui s'adossait à la salle de la Pinacothèque, et l'on a pioché tout le long du mur du nord (mur de Thémistocles), pour retrouver le roc primitif tel qu'il était lors du premier établissement des Athéniens. Les fondations imposantes d'un édifice quadrangulaire, divisé en trois salles, et des inscriptions ont permis de fixer là l'emplacement de la Chalcothèque, que l'on plaçait auparavant au sud-ouest de l'Acropole. Les murs, en blocs de pierre poreuse, semblent remonter à l'époque de Cimon; les ruines atteignent par endroits une hauteur de cinq mètres. A une notable profondeur au-dessous de la Chalcothèque, on a retrouvé les ruines d'une vaste citerne composée de deux réservoirs adossés; l'emplacement en était très bien choisi, parce qu'à cet endroit et à cette profondeur toutes les eaux de cette partie de l'Acropole pouvaient facilement affluer. Un canal, dont les restes ont été retrouvés, servait de déversoir pour le trop plein. Si l'on continue à longer le mur en s'avançant vers l'Érechtheion, on rencontre d'abord les ruines à peines distinctes de très anciennes habitations, puis à l'endroit où le mur fait un premier coude vers l'extérieur, l'escalier de Cimon qui descend à l'Aréopage; il s'engage entre le mur d'enceinte et les ruines d'un édifice en forme de portique, de date très postérieure au mur de Thémistocles. L'angle oriental de ce monument est recouvert par une autre bâtisse plus récente encore, un portique divisé en deux salles. De ce point jusqu'à l'Érechtheion on n'a rencontré que des ruines de maisons archaïques. L'espérance de trouver les restes d'un temple primitif d'Érechthée a été déçue; on a mis seulement à découvert, entre l'Érechtheion et le mur, l'escalier qui montait à la terrasse située en avant du temple (nous ne disons rien des restes du vieux temple d'Athèna, dont une partie se trouve engagée sous le portique des Caryatides; M. Lafaye en a parlé dans le Bulletin de 1886). Cette terrasse effondrée a révélé l'existence d'un très curieux palais d'époque primitive, dont on a tout de suite noté les rapports avec le palais de Tirynthe et celui de Mycènes que nous avons signalé plus haut. Nous traduisons ici une page de M. Kawerau (*loc. laud.*) :

« Lorsqu'on fouilla plus loin dans la partie du nord-est, on trouva une série de murs très anciens, en blocs de pierre et en terre, appartenant clairement à un grand édifice. Leur épaisseur et le volume des quartiers de roc dont ils sont formés, comme ils ne pouvaient pas provenir d'un temple, suggérèrent l'hypothèse que l'on avait rencontré les ruines du vieux palais royal. Cette hypothèse s'est changée en certitude dès que plus tard on eut découvert, se rattachant à ces constructions, un escalier qui suit au nord la pente de la citadelle et forme une sortie à l'est. Le plan et la construction — il est en pierres de dimensions moyennes, posées sur le rocher — ont une grande ressemblance avec l'escalier de l'édifice antérieur semi-circulaire du palais de Tirynthe. Il est placé dans une crevasse dont les parois sont formées d'un côté par le flanc assez abrupt de la montagne, de l'autre par un bloc de rocher de grosseur considérable. Il y a encore huit degrés bien conservés. A son extrémité supérieure, l'escalier tourne, et se dirigeant vers le sud-ouest, conduit à l'intérieur du palais. La partie de l'édifice déblayée jusqu'ici n'est sûrement pas la partie principale, parce qu'elle était relativement profonde et appuyée contre le mur extérieur de la forteresse. De nouvelles découvertes de murs prouvent que le bâtiment s'étendait plus loin à l'est et au sud vers le point culminant de l'Acropole ; aussi, par analogie avec d'autres plans de palais, il faut regarder comme certain qu'ici aussi la demeure royale, entourée de ses dépendances, occupait tout le sommet de l'Acropole. Nous devons considérer des restes de murs construits de même, qui se trouvent en d'autres points de l'Acropole, par exemple une construction en forme de tour, située contre le portique, comme ayant appartenu au palais royal. A l'est, il n'y a de conservé qu'un long mur en gros blocs pélasgiques qui probablement supportait une terrasse. Ici, comme à Tirynthe et à Mycènes, les différentes parties du palais, adaptées à la conformation naturelle du sol, étaient montées à différentes hauteurs. Au point culminant de l'Acropole, la destruction a été si complète, à cause de la hauteur des substructions, que de la partie principale de l'édifice, qu'on devrait y chercher, presque rien n'a été épargné. Cependant on distingue quelques grandes salles, des couloirs et une petite chambre en forme de tour. Les murs extérieurs révèlent une façade soignée, en blocs non équarris ; ils ressemblent aux murs d'enceinte pélasgiques de Tirynthe et de Mycènes, sauf qu'ici plus

souvent que là on trouve des blocs taillés en forme de plaques mêlés aux blocs ronds ou polygonaux. La hauteur des murs extérieurs atteint au plus un mètre et demi au-dessus du rocher. Parmi les fragments d'architecture, outre les briques crues dont quelques-unes ont servi à caler les marches du vieil escalier, il n'y a à signaler qu'une trouvaille importante, une base cubique en pierre, destinée sans doute à supporter une statue de bois ; on en a trouvé de semblables dans les palais de Tirynthe et de Mycènes. »

Les fouilles pratiquées le long du mur de l'Est ont montré qu'une partie des fortifications pélasgiques est conservée ; le mur de Cimon est construit en avant, en blocs de calcaire, et le mur turc masque par devant le mur de Cimon. On a reconnu en cet endroit les ruines d'un grand monument rectangulaire dont la destination est difficile à préciser. On parle d'un magasin ou d'un atelier.

Juste dans l'axe du Parthénon de Périclès, en avant de la façade de l'est, on a retrouvé les ruines d'un petit temple rond que l'on s'accorde à désigner comme le temple de Rome et d'Auguste; on ne savait pas encore où était situé ce monument signalé par Cyriaque d'Ancône. « C'était, dit M. S. Reinach (*Revue Archéolog.* 1888, p. 63, Chronique d'Orient), un petit édifice circulaire en marbre blanc, entouré de neuf colonnes ioniques, dont le diamètre ne dépassait pas sept mètres. Sous les fondations de ce temple on a recueilli de nouveaux fragments des frontons archaïques en calcaire, représentant le combat d'Hercule contre l'Hydre, et la défaite d'un Triton par Hercule (*vide supra*). Les morceaux découverts appartiennent au second fronton. »

Enfin les fouilles qui ont continué autour du Musée, et entre le Musée, le Parthénon et le mur du sud (mur de Cimon), viennent de livrer un secret fort curieux. Il faut renoncer à admettre que les premiers habitants de l'Acropole n'ont eu qu'à ravaler par places le rocher, et à l'entourer d'un mur de défense; la forme actuelle de la citadelle n'est pas la véritable. On a dû édifier quelquefois un remblai dont l'épaisseur va jusqu'à 15 mètres, car le rocher se dérobait brusquement. Le Parthénon ne repose donc pas tout entier sur le roc, comme on le croyait, mais partie sur le roc, partie sur une aire rapportée qui a augmenté de plus de 40 mètres de largeur la surface de l'Acropole. Les deux côtés est et sud du temple sont portés par un énorme mur auquel on a compté 21 assises dont chacune a une hauteur moyenne de 50 centimètres. Il est

naturel d'attribuer à Cimon ce travail que rien ne faisait encore soupçonner.

Parmi toutes ces ruines, c'est par centaines qu'on a recueilli les monuments d'archéologie figurée, statues de marbre, statuettes et figurines de bronze ou de terre-cuite, vases de métal ou d'argile, ustensiles et objets de toute sorte. Il ne se passe pas de jour que les archéologues résidant à Athènes ne signalent quelque nouvelle découverte d'importance exceptionnelle. Par malheur, quiconque n'est pas assez favorisé pour vivre au pied de l'Acropole, ne peut se faire qu'une idée bien sommaire de toutes ces richesses; il doit se contenter de descriptions rapides, qui, pour exactes qu'elles soient, laissent l'esprit mal satisfait, car la vraie publication, celle qu'accompagnent des planches bien faites, est fort lente, pour bien des raisons. La collection des « Musées d'Athènes » dont les belles phototypies faisaient pardonner la faiblesse du texte, en est encore à la seconde livraison; de l' Ἐφημερίς ἀρχαιολογική qui, pendant plusieurs années paraissait régulièrement, et rendait de si bons services, il vient seulement de paraître le second fascicule de 1887. Cependant, pour ne pas nous perdre dans le détail, et certain d'ailleurs que les plus importantes trouvailles seront publiées tôt ou tard comme il convient, nous nous résignons à ne décrire que les monuments dont il a déjà paru des reproductions; les inédits viendront à leur tour, s'il nous est donné de publier d'autres Bulletins du genre de celui-ci.

Dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, il est naturel de donner la première place aux représentations figurées des dieux. A l'Acropole, les images d'Athèna sont naturellement les plus nombreuses. M. Staïs décrit une Athèna de bronze de fabrication singulière. Elle est formée de deux minces plaques de bronze travaillées au repoussé, et qui sont accollées l'une à l'autre par leur bord extérieur au moyen de rivets. Le type, en lui-même, n'a rien de particulier, la déesse est clairement désignée par l'égide; elle est vêtue du chiton et du peplos, drapée selon la mode archaïque bien connue; ses cheveux, ceints d'une bandelette, tombent en masse sur le dos, en deux longues boucles sur chaque épaule; l'égide est couverte d'écailles et bordée de cous et de têtes de serpents; elle tombe beaucoup plus bas sur le bras gauche que sur le droit. La déesse marche, le pied gauche devant le droit. Les deux bras sont repliés au coude; la main gauche a été brisée, la droite, ouverte,

tenait un objet qui a disparu. Quant au visage, les traits en sont fortement accentués, surtout les lèvres et le menton, à la manière archaïque; le sourire est très légèrement esquissé. L'ensemble est fin et harmonieux. La date ne saurait être douteuse, si l'on rapproche cette curieuse figurine des statues découvertes en 1885.

Les quatre statuettes auxquelles nous passons maintenant (publiées par M. Studniczka, Ἐφ. ἀρχ. φ. 134. πίν. 7. καὶ 8) portent toutes des traces de feu; elles sont antérieures à l'incendie de 480. Elles figurent aussi des Athénas, et bien qu'elles soient de bronze, elles étaient sans doute fixées avec du plomb sur un support en pierre. On en a retrouvé plusieurs, un par exemple, qui porte la signature d'Onatas, le vieux maître éginétique. Le type est celui d'Athèna Promachos, casquée, armée de l'égide (une exceptée), brandissant sa lance d'une main, tenant son bouclier de l'autre. M. Studniczka a établi entre elles un ordre chronologique. La plus ancienne était fixée sur une base à degrés, portant sur le plat cette dédicace : Νίκυλος ἀνέθεκεν, en caractères de la fin du VI[e] siècle; elle est vêtue d'une seule tunique serrée à la taille; l'égide est disposée d'une façon singulière, car tout en restant rigide, elle suit jusqu'à la taille les contours du buste. La déesse, vue de face, a les pieds de profil, comme l'Athèna du fronton occidental d'Égine. Les trois autres Athènas sont vêtues, par dessus le chiton, du péplos ionien que recouvre lui-même l'égide; celle que M. Studniczka a publiée sous le n° 2 (haut. 0m,16) rappelle de très près un bronze du Louvre découvert en 1836, à l'Acropole, par Ross; la base porte l'inscription : Μενεκλέδες ἀνέθεκεν. La troisième statuette est celle qui représente Athèna Promachos sans égide (haut. 0m,193); une bandelette passe d'une épaule à l'autre comme un bouclier; le casque portait un cimier très haut et très détaché supporté par une tige mince qui est encore plantée au-dessus de la tête. Enfin, la plus grande et la plus intéressante des statuettes, dont la base est inscrite : Μελεσό ἀνέθεκεν δεκάτεν τἀθαναίαι (haut. 0m,288), a été trouvée en mai 1887, à l'est de l'Érechtheion; elle frappe tout d'abord par sa bonne conservation, car il ne lui manque que son bouclier et sa lance, et par la pureté de son style. Il n'y a pas à s'y tromper : l'attitude, le vêtement et la technique valent une signature ; c'est l'œuvre d'un artiste d'Égine, et non des moindres. La déesse s'avance vers la droite, exactement posée comme l'Athèna du fronton d'Égine; mais ce n'est pas la seule similitude : le casque, surmonté d'un énorme

cimier que soutient un cou replié de cygne, la chevelure qui sort du casque sur le front, les tempes et les épaules, l'ovale lourd et bas et les traits du visage, semblent se répéter dans la statuette et dans la statue. La plus notable différence entre les deux œuvres est que l'Athèna de marbre est armée de la seule égide qui couvre tout son bras gauche, tandis que l'Athèna de bronze, outre l'égide, portait encore le bouclier. M. Studniczka, qui a bien mis en relief tous ces détails, a profité de son étude pour exprimer une fois de plus cette idée, que le type et le style des statues ou statuettes archaïques trouvées à Délos, à Égine, à Athènes est venu d'Ionie à travers les îles de la mer Égée, loin d'être né dans l'Attique ou dans les Cyclades pour se répandre de là jusqu'en Ionie.

Parmi les Athènas trouvées en 1885 et 1886, on a déjà signalé et dessiné ou photographié plusieurs fois, comme particulièrement curieuse, une statue de marbre ayant la forme d'un xoanon, mais d'un xoanon bien plus savamment modelé que l'Artémis célèbre de Délos, par un artiste capable de sculpter une vraie femme, jeune, élégante et bien parée, mais attaché par sa dévotion ou sa fantaisie aux traditions prédélaliques. M. Staïs vient d'en publier une belle reproduction en chromolithographie, qui permet enfin de se figurer l'œuvre telle qu'elle est sortie de terre, avec ses couleurs et ses ornements polychromes, qui ajoutent tellement à sa valeur. Il est bien fâcheux que l'action de la terre ait altéré les nuances, non contente d'en avoir atténué la vivacité. Dans l'état actuel, il semble que toute la surface ait été d'abord recouverte d'une teinte plate jaune tirant sur le vert ; c'est la nuance du visage aussi bien que des étoffes ; les cheveux sont d'un brun rouge clair ; le globe des yeux est rouge avec un point blanc pour simuler le point lumineux ; le péplos dorien est bordé d'un double ornement en spirale, le rang supérieur vert, l'inférieur rouge ; la même bordure se trouve au bas de la tunique que dépasse une longue robe à petits plis tombant jusqu'aux pieds ; la taille elle-même est serrée par une ceinture verte. Il est à souhaiter que toutes les statues peintes trouvées à l'Acropole, soient publiées en couleur avec autant de soin. Quelques planches du *Bulletin de correspondance hellénique*, des héliogravures coloriées de M. Dujardin, par exemple celles qui reproduisent les poignards incrustés de Mycènes, nous suggèrent la pensée que l'École d'Athènes pourrait entreprendre une publication de ce genre.

Avant de quitter ces statues d'Athèna, nous ne pouvons omettre de dire que M. Studniczka, dans l'Annuaire de l'Institut archéologique de Berlin (*Iahrbuch*), la belle publication périodique qui a remplacé la Gazette archéologique allemande, a, par des arguments très plausibles, réussi à montrer qu'une des statues de l'Acropole (Musées d'Athènes, fasc. I, pl. VI) est l'œuvre du vieux maître Anténor, célèbre par le groupe d'Harmodius et d'Aristogiton, les Tyrannicides. De même M. Winter a cru reconnaître que la base d'un ex-voto consacré par Euthycidès, fils de Thaliarchos, base surmontée de deux fragments de jambes féminines, se rapporte à une tête et à un buste archaïques trouvés en 1882, et signalés déjà plus d'une fois pour leur extrême beauté (Musées d'Athènes, fasc. II, pl. XIV).

Une des plus connues des statues trouvées à l'Acropole avant les dernières fouilles est l'Hermès Moscophore ; ce fragment précieux était un des rares exemples de statue virile archaïque provenant d'Athènes. Les jambes du dieu ont été brisées au-dessus des genoux, et sont perdues sans grand espoir, mais on a dernièrement découvert la base qui le portait ; c'est M. Winter qui l'a reconnue ; elle porte cette dédicace : Κόνβος ἀνέθεκεν ὁ Πάλου. M. Sophoulis a publié dans les musées d'Athènes (Heft. II, pl. 12) et dans l'Ἐφημερὶς ἀρχαιολογική (1887, pl. 2) un fragment de statue équestre — le cavalier est un jeune homme nu, à qui il manque la tête, les bras et les jambes depuis le milieu des cuisses ; il reste du cheval une partie du cou et de la tête — qui a plus d'un trait commun, comme style et comme technique, avec le Moscophore, et surtout avec les statues du type des Apollons, surtout l'Apollon de Théra et le plus ancien Apollon Ptoos. M. Sophoulis a heureusement rapproché ce cavalier d'un torse qui se trouve au Musée central d'Athènes (n° 4.217) et qui provient de la ville même (Ἐφημ. ἀρχ., 1887, pl. 1). Vu le soin que l'on met aujourd'hui à rechercher et à étudier les moindres fragments des statues de cette série, il est facile de comprendre quel intérêt s'attache au cavalier de l'Acropole qui, pour la première ou la seconde fois tout au plus, montre le type consacré se pliant à une attitude nouvelle.

C'était bien le génie attique qui devait avoir la hardiesse de rompre ainsi avec les traditions très respectées ; il fut toujours, même à ses origines, le plus libre que l'on connaisse, et le mieux doué d'initiative. On en trouve une nouvelle preuve dans l'étude d'une tête

virile de bronze, de facture et de style extrêmement originaux. Le personnage — rien ne saurait dire si c'est un dieu ou un homme — est barbu ; de face, sa figure semble arrondie ; de profil, au contraire, elle semble se terminer en pointe ; une moustache fine, dont les extrémités tombent à droite et à gauche, laisse la bouche bien découverte ; on distingue, au-dessous de la lèvre inférieure, ce que nous appelons la *mouche*, marquée par une petite saillie des poils (comparez la barbe du Zeus Trophonios au Louvre). Les lèvres sont épaisses, le nez est fort et très rond du bout ; les yeux bien placés sous une arcade élégante, étaient animés par une incrustation de pierre brillante ; la tête, qui a maintenant une forme de poire, doit cette forme à une calotte ou à un casque dont on a quelque peine à retrouver la trace ; les cheveux sortant de la coiffure entourent régulièrement le front, non plus bouclés, mais séparés en petites mèches qui font l'effet d'une dentelure. Le visage sourit légèrement ; il a une expression joviale qui amuse et intéresse, car elle est bien nouvelle. Quelle différence entre cette tête et une autre tête de bronze, plus petite que nature, trouvée non loin d'elle en 1882, tête de jeune dieu plein de grâce, avec quelque chose de majestueux, comme celle de l'Apollon d'Olympie ; quelle différence aussi avec la tête en pierre calcaire coloriée dont on nous signale la très récente découverte, et dont nous souhaitons que la publication rapide nous permette d'entretenir bientôt nos lecteurs.

PIERRE PARIS.

Juillet 1888.

REVUE DES LIVRES

BALD. LABANCA. **Della religione e della filosofia cristiana.** Studio storico-critico. II. La filosofia cristiana. — Turin, Lœscher, 1888; 1 vol. in-8 de xv et 691 p.

ALESS. CHIAPELLI. **Le idee millenarie dei Cristiani nel loro svolgimento storico,** discorso inaugurale dell anno academico 1887-1888 nella R. Univ. di Napoli. — Naples. Impr. de l'Université, 1888; 1 vol. gr. in-8 de 59 p.

ALESS. CHIAPELLI. **Studii di antica letteratura cristiana.** — Turin. Lœscher. 1887; 1 vol. in-8 de VIII et 238 p.

DR. RONDINI. **Il giuramento dei Cristiani nei primi tre secoli.** — Livourne, in-8 de 52 p.

Les études d'histoire religieuse reprennent une vie nouvelle dans l'Italie moderne. Non seulement les universités ou les bibliothèques italiennes comptent parmi leurs maîtres des hommes tels que MM. Lanzone, Schiaparelli, Guidi, qui contribuent, pour une part importante, à la résurrection des anciennes religions orientales ; non seulement l'archéologie chrétienne y brille du plus bel éclat en la personne de J. B. de Rossi ; les études bibliques, elles aussi, et les recherches relatives aux origines du christianisme y prennent un nouvel essor et se pénètrent d'un nouvel esprit. Au lieu d'être considérées comme une réserve inépuisable d'arguments pour ou contre l'Église, par des partisans dépourvus d'esprit critique ou par des adversaires dénués de sens historique, elles sont traitées aujourd'hui par des hommes indépendants de tout fanatisme, instruits à l'école de la science allemande et française, et qui entendent fort bien l'art de traduire à l'italienne les principaux résultats de la critique moderne. Ils rendent un service signalé à leur pays en l'initiant ainsi à la science du christianisme, et ils apportent une utile contribution à l'œuvre commune de nos études historiques, par les observations ingénieuses de leur esprit fertile et par l'effort même qu'ils font pour donner une expression italienne à des travaux le plus souvent d'origine germanique.

Déjà notre collaborateur, M. Edouard Montet, a parlé ici avec éloge de

l'*Histoire des Israélites* de M. Castelli, et M. le professeur Bonet Maury a signalé en son temps l'ouvrage de M. Labanca sur le Christianisme primitif. Le gros volume sur la *Philosophie chrétienne* dont nous allons nous occuper n'est, dans la pensée de l'auteur, que la suite de ce dernier ouvrage. L'honorable professeur d'histoire ecclésiastique à l'Université de Rome distingue, en effet, trois christianismes différents : le christianisme primitif que l'on pourrait appeler le nazaréisme, c'est-à-dire l'enseignement authentique du Christ historique et des premières communautés chrétiennes, qui est à proprement parler la religion chrétienne ; le christianisme légendaire, consistant dans l'ensemble des traditions forgées par l'imagination populaire et substituées par elle à la réalité historique ; enfin le christianisme comme doctrine philosophique, ou la philosophie chrétienne. Après avoir dégagé, dans le premier ouvrage, le christianisme primitif du christianisme légendaire et avoir montré la formation de celui-ci, M. Labanca expose maintenant l'avènement, la grandeur et la décadence de la philosophie chrétienne.

Avant d'enseigner l'histoire ecclésiastique à Rome, M. Labanca professait la philosophie morale à Pise. Il est à la fois philosophe et historien. Comme philosophe, il a publié un traité de *Philosophie morale* (Florence, 1867) et deux volumes sur la *Dialectique* (Florence, 1876) ; mais il s'est senti de plus en plus attiré vers l'histoire de la philosophie, comme le prouve son étude fort intéressante sur Marsile de Padoue, réformateur politique et religieux, et vers la philosophie de l'histoire, où il s'est inspiré de l'exemple de Vico[1]. Comme historien, il utilise les nombreuses connaissances acquises par de vastes lectures, en les groupant dans de larges synthèses.

Dans les huit premiers chapitres de son nouveau livre, il décrit la méthode de la philosophie chrétienne, sa nature, ses limites et les solutions qu'elle propose pour quelques-uns des principaux problèmes philosophiques. Les trois derniers chapitres nous montrent la philosophie chrétienne dans ses rapports avec la science antique, pendant sa période de croissance, et dans ses rapports avec la philosophie moderne, pendant sa période de décadence. Chaque fois l'auteur fait passer devant les yeux du lecteur, les opinions et les doctrines des principaux Pères de l'Église et des docteurs scolastiques. Les thèses qui se dégagent de ces études peuvent se résumer de la façon suivante : la pensée scientifique est le passage de la foi au doute et du doute à la connaissance rationnelle ; la philosophie chrétienne procède directement de la foi à la connaissance. Elle a un caractère dogmatique ou mystique. Elle s'est débattue constamment entre les deux obligations inconciliables de ne rien enseigner qui fût contraire à la foi et de se conformer néanmoins aux affirmations générales de la philosophie non chrétienne. De là le caractère incertain de sa détermination. Ses limites

1) Voyez ses études sur Vico : *Del genio di G. Vico* (Chieti, 1866) et *G. Vico giudicato in Germania*, studio storico (Naples, 1878).

chronologiques ne sont pas moins difficiles à fixer; elle a la prétention d'être de tous les temps et, de fait, elle n'appartient en propre à aucune époque. Ses rapports avec la théologie sont également incertains; en réalité, elle rentre tout entière dans la théologie. Le problème essentiel de la philosophie chrétienne a toujours été de déterminer les rapports de la révélation et de la raison, et les solutions ont varié suivant les écoles. Les mêmes divergences éclatent dans la théodicée et dans l'énoncé des moyens qui permettent de connaître Dieu. La philosophie chrétienne, en effet, a été éclectique. La première cause de sa décadence a été l'affaiblissement de l'organisme ecclésiastique. Le scepticisme accompagnant souvent le mysticisme, les abus du formalisme scolastique, le mépris de la réalité historique ont été, à leur tour, autant d'éléments de dissolution au sein de la philosophie chrétienne. Avec la Renaissance, le doute reprend ses droits et la tolérance religieuse fait son apparition. La Réformation, œuvre nécessaire, se débat entre les principes contradictoires d'une religion individuelle, libre, fondée sur l'étude de la Bible, et d'une philosophie qui conteste les droits de la raison. La philosophie moderne, inaugurée à la Renaissance, définitivement constituée avec Bacon, Descartes et Spinoza, suit trois directions principales : elle est empirique, rationaliste ou historique. Elle s'est complètement émancipée de la philosophie chrétienne; d'abord elle ne lui a témoigné que de l'indifférence; aux XVIIe et XVIIIe siècles elle l'a attaquée; aujourd'hui elle cherche à s'assimiler les éléments historiques et positifs que cette philosophie chrétienne renferme.

On ferait tort à M. Labanca en jugeant son livre uniquement d'après cette froide énumération des thèses qu'il s'est proposé de faire valoir. Il faudrait animer ce squelette et le revêtir d'une chaude carnation pour avoir l'organisme complet que l'auteur a voulu peindre, et pour apprécier, à leur juste mesure, l'étendue de ses connaissances et la valeur des fines observations qui leur servent de cadre. Le personnage ainsi reconstitué, il resterait à s'assurer que c'est réellement le portrait d'un être historique, concret; or, voilà justement ce dont M. Labanca n'a pas réussi à nous convaincre. A mesure que nous lisions son étude sur *la Philosophie chrétienne*, nous nous sentions confirmé dans notre opinion que *la* philosophie chrétienne n'existe pas. Il y a eu et il y a encore *des* philosophies chrétiennes, en ce sens qu'elles se rattachent à la religion chrétienne, qu'elles donnent à la personne, à l'œuvre ou simplement à l'enseignement du Christ, une place prépondérante dans leurs systèmes; mais ces philosophies offrent à tous autres égards les caractères les plus différents, et elles ne sauraient par conséquent être l'objet d'un jugement commun. La philosophie d'Origène est chrétienne, mais celle de Channing l'est aussi. La philosophie de Thomas d'Aquin est chrétienne; celle de Schleiermacher a la prétention de ne l'être pas moins. Le seul moyen de se soustraire à cette conclusion, c'est de délimiter d'une façon arbitraire la philosophie chrétienne en ne comprenant, sous ce terme, qu'une certaine philosophie parmi celles qui se sont

réclamées du titre de chrétiennes. C'est là, en réalité, ce qu'a fait M. Labanca. La philosophie chrétienne dont il s'occupe, c'est la philosophie de l'Église romaine du moyen âge, celle des Pères de l'Église et de la scolastique. De quel droit l'historien, indépendant des prétentions de telle ou telle Église, réserverait-il le titre de chrétien à la pensée chrétienne d'une seule période de la civilisation chrétienne? D'ailleurs, l'unité même de cette philosophie ecclésiastique du moyen âge est beaucoup plus apparente que réelle. Est-il juste de ranger les nominalistes et les réalistes parmi les adhérents d'une même philosophie? L'Église du moyen âge elle-même, comme toutes les sociétés vivantes, a eu ses philosophies différentes.

Il n'y a donc pas lieu de parler de *la* philosophie chrétienne, à moins de comprendre sous ce terme l'ensemble des systèmes philosophiques qui se sont inspirés des principes religieux et moraux de la religion chrétienne et qui ont fait une large part, dans leur explication de l'histoire ou du monde, à la personne et à l'œuvre du Christ, de même que l'on désigne sous le nom de philosophie grecque des systèmes nombreux et fort différents qui ont pour caractère commun d'avoir été conçus par les Grecs. Et de même que l'histoire de la philosophie grecque consiste dans l'étude successive des divers systèmes philosophiques élaborés par le génie grec et dans l'indication des rapports historiques et logiques existant entre eux, de même l'étude de la philosophie chrétienne ne peut être que l'histoire de l'évolution de la pensée chrétienne dans les divers systèmes philosophiques enfantés ou adoptés par elle depuis l'apôtre Paul jusqu'à nos jours.

M. le chevalier Labanca n'est pas le seul à propager en Italie ce que l'on pourrait appeler l'étude laïque de l'histoire religieuse, sans animosité contre la religion chrétienne, mais avec une complète indépendance à l'égard de l'Église. L'Université de Naples compte, elle aussi, d'honorables représentants de nos études. En 1882, M. Kerbaker consacrait le discours d'ouverture de l'année universitaire à un brillant exposé de ce que doit être la Science des religions. En 1887, M. Alessandro Chiapelli, dans la même occasion solennelle, entretenait ses collègues et tous les étudiants de l'Université, des espérances millénaires des premiers chrétiens. Cette leçon inaugurale a été ensuite complétée par lui dans un mémoire sur la transformation des idées millénaires depuis le premier siècle, présenté à l'Académie des sciences morales et politiques de Naples. La publication énoncée ci-dessus, *Le idee millenarie dei Cristiani nel loro svolgimento storico*, n'est autre chose que la combinaison de ces deux travaux. Elle contient une excellente histoire des idées messianiques et millénaires depuis leurs origines dans le prophétisme juif jusqu'au moyen âge et une rapide esquisse de ces mêmes croyances jusqu'à nos jours, avec une très juste appréciation de l'importance des questions religieuses dans la société moderne comme dans celle des premiers siècles de notre ère. Nous y remarquons, en particulier,

l'analyse des causes morales et matérielles qui, dans la société gréco-romaine des premiers siècles de notre ère, disposaient les esprits à admettre un renouvellement surnaturel du monde. M. Chiapelli, comme M. Labanca, accorde une grande valeur aux considérations d'ordre physiologique, météorologique ou d'économie sociale dans sa reconstitution de l'histoire morale des premiers siècles. L'auteur a esquivé la partie la plus délicate de son étude en laissant volontairement de côté les idées messianiques de Jésus. Nous regrettons aussi qu'il n'ait pas fait valoir la grandeur morale de cette espérance invincible au triomphe du bien et de la justice qui ennoblit les conceptions messianiques ou millénaires, même les plus fantastiques et les plus enfantines. Mais ces quelques réserves qu'une nouvelle édition pourrait facilement faire disparaître, n'altèrent pas l'impression très favorable produite par ces études.

Il en est de même des études sur l'ancienne littérature chrétienne que M. Chiapelli a fait paraître en 1887. Elles comprennent principalement trois mémoires : 1° Sur le fragment d'évangile inconnu, découvert par Bickell dans les textes publiés par MM. Karabacek et Wessely d'après les papyrus grecs de l'archiduc Rénier; M. Chiapelli y reconnaît un morceau d'évangile judéo-chrétien ; — 2° une longue étude sur l'enseignement des douze apôtres (*Didaché*), comprenant l'histoire de la découverte de Bryennios, la traduction annotée du texte, une comparaison littéraire et doctrinale de cet antique document avec le *Pasteur* d'Hermas et l'Épître de Barnabas, sa décomposition en deux documents primitifs (I à VI. 3 et XVI; — VI. 3 à XV incl.), dont le premier, judéo-chrétien, probablement d'origine alexandrine, date des dernières années du premier siècle (env. l'an 96), tandis que le second, ressortissant à l'universalisme paulinien, semble avoir vu le jour à Antioche un peu plus tard ; — 3° un mémoire sur la légende de saint Jacques de Compostelle, dans lequel l'auteur passe en revue les diverses traditions légendaires relatives à l'apôtre saint Jacques.

M. Rondini a porté ses recherches sur la pratique du serment chez les chrétiens des trois premiers siècles. Jésus avait interdit le serment et la loi romaine l'ordonnait en mainte circonstance. Comment les chrétiens pouvaient-ils concilier ces deux exigences ? L'auteur passe en revue les diverses occasions où le serment était usité dans la société romaine et les textes chrétiens relatifs aux serments et aux parjures. Il admet que jusque dans la seconde moitié du second siècle, les chrétiens employèrent les formules païennes sans y attacher autrement d'importance. Plus tard, dans les persécutions, leur refus de s'en servir entraîna la mort d'un grand nombre de martyrs. La question étudiée par M. Rondini n'a pas été bien posée par lui. L'interdiction du serment (Math. V. 33 et suiv.) ne comportait nullement pour les chrétiens la défense d'invoquer Dieu lui-même dans les circonstances solennelles. Le véritable cas de conscience, pour les chrétiens des premiers siècles, ce n'était pas de prêter serment, mais d'invoquer les dieux des païens ou les empereurs divinisés dans les for-

mules imposées par les autorités. Sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, leur conduite n'était pas uniforme ; il y eut des intransigeants et des crises de fanatisme ; mais en dehors de ces exceptions la masse chrétienne se plia aux circonstances et les autorités romaines furent souvent accommodantes. Le petit livre de M. Rondini semble être l'œuvre d'un débutant.

JEAN RÉVILLE.

B. WEISS. **Kritisch exegetisches Handbuch ueber den Hebräerbrief.** — Göttingen. Vandenhoeck et Ruprecht, 1888 ; 1 vol. in-8 de 369 pages.

La collection des commentaires exégétiques et critiques sur les livres du Nouveau Testament, de feu H.-A. Meyer, est connue, même hors d'Allemagne, de tous ceux qui s'intéressent aux études bibliques. Continuellement mise au courant des travaux récents, à mesure que les éditions des divers commentaires se succèdent, suivant un mode de publication usuel en Allemagne, elle offre l'avantage d'un rajeunissement perpétuel, sans altération de son caractère général. Un esprit conservateur, mais sans étroitesse, n'exclut pas chez les collaborateurs l'indépendance à l'égard de leurs prédécesseurs. Ainsi les récentes rééditions des commentaires sur les deux épîtres de l'apôtre Paul aux Corinthiens, confiées à M. Heinrici, ont complètement renouvelé l'interprétation de ces écrits à la lumière des connaissances que nous avons acquises sur le régime des associations religieuses privées dans la société gréco-romaine. La collection, dans son état actuel, doit une grande partie de sa valeur à la sollicitude de M. Bernhard Weiss, professeur à l'université de Berlin, qui a rédigé les commentaires sur les évangiles (3 vol.), sur les épîtres aux Romains, à Timothée, à Tite et qui vient d'y ajouter encore une refonte complète du commentaire sur l'Épître aux Hébreux. Les éditeurs l'ont mis en vente concurremment avec celui de M. Lünemann, qui avait rédigé l'édition précédente.

Les deux commentaires sont, en effet, deux œuvres entièrement distinctes et non pas simplement deux révisions d'un même livre. M. Weiss est très convaincu que l'Épitre aux Hébreux est adressée, à la veille de la guerre juive, vers l'an 66, aux communautés judéo-chrétiennes de Palestine, par un auteur inconnu, dans lequel il est disposé à voir Barnabas, afin de démontrer à ces chrétiens tentés de retourner au judaïsme, que l'œuvre de salut accomplie en Christ est la réalisation de l'alliance promise dans l'Ancien Testament, mais non accomplie avant l'apparition du christianisme. A cet effet il montre que les institutions du culte juif ne sont que les symboles des réalités qui s'épanouissent dans la personne et l'œuvre du Christ. La prépondérance croissante des chrétiens d'origine païenne et l'avènement d'un christianisme dégagé de la Loi

juive inquiétaient profondément les judéo-chrétiens de Palestine demeurés attachés à leurs institutions judaïques. Le retard de la seconde venue du Christ les troublait. De là leur disposition à retourner au judaïsme.

L'interprétation du texte nous paraît en général très judicieuse. La conception générale de la nature et du but de l'épître nous paraît moins satisfaisante. Rien dans cet écrit ne trahit une époque de crise comme celle qui agita la société palestinienne à la fin de la guerre juive. M. Weiss s'obstine à ne pas reconnaître le caractère judéo-alexandrin de l'Épître aux Hébreux. Alors même qu'il aurait raison de soutenir que l'auteur de ce traité (car c'est un traité bien plutôt qu'une lettre) ne s'était pas nourri des œuvres de Philon, il n'en resterait pas moins vrai que ses principes philosophiques, sa méthode, sa conception de l'histoire et du judaïsme, toute sa personnalité spirituelle sont entièrement de nature judéo-alexandrine. A notre avis, l'Épître aux Hébreux est bien plutôt un écrit destiné aux juifs pénétrés de l'esprit alexandrin, qui contestaient, non sans raison, la valeur des raisonnements et des interprétations par lesquels leurs contemporains chrétiens prétendaient justifier leurs croyances chrétiennes par les prophéties de l'Ancien Testament. Elle a pour but de fournir aux chrétiens les moyens de les réfuter.

JEAN RÉVILLE.

CARL MIRBT. **Die Stellung Augustins in der Publicistik des Gregorianischen Kirchenstreits.** — Leipzig, Hinrichs, 1888 ; in-8 de 113 p.

M. Carl Mirbt, privat docent à l'université de Gœttingue, prend d'emblée une place honorable parmi les historiens de l'Église du moyen âge. Il s'était fait remarquer, dans le recueil de Mélanges publiés pour le 70e anniversaire de Hermann Reuter (voir *Revue*, t. XVII, p. 375), par une très intéressante étude des écrits du XIe siècle, relatifs à la déposition de l'empereur Henri IV par le pape Grégoire VII. L'ouvrage que nous annonçons ici touche à la même époque. M. Mirbt a été frappé de ce fait que l'influence prépondérante de saint Augustin sur l'Église chrétienne, reconnue en principe par tout le monde, n'a été jusqu'à présent ni analysée ni corroborée par des documents positifs et détaillés. Mettant à profit sa connaissance très étendue de ce qu'il appelle la « publicistique » du temps de Grégoire VII, c'est-à-dire des écrits destinés à agir sur l'opinion publique, soit en faveur de l'empereur, soit en faveur du pape, il y a recherché les citations des œuvres de saint Augustin et les emprunts à ses enseignements. Ce dépouillement est une œuvre de patiente érudition et démontre que l'influence des écrits de saint Augustin a été très considérable Dans la controverse grégorienne, aucun Père n'est cité plus souvent que lui, à l'exception de Grégoire Ier. Mais les controversistes le connaissent surtout par

l'intermédiaire des recueils de sentences, non par la lecture directe, et l'on est en droit de se demander si plusieurs d'entre eux ont subi son influence, autrement que par l'intermédiaire de l'enseignement ecclésiastique sur lequel l'illustre docteur avait si puissamment marqué son empreinte.

N.

ALBERT RÉVILLE. — **La Religion chinoise.** (*Histoire des Religions*, 3e partie.) Paris, Fischbacher, 1889. 2 vol. in-8 de 710 p., avec index.

M. Albert Réville, professeur au collège de France, vient de publier à la librairie Fischbacher deux nouveaux volumes de son *Histoire générale des religions*. Après avoir traité dans les quatre volumes antérieurs les Prolégomènes, les Religions des peuples non civilisés, et les Religions du Mexique, de l'Amérique centrale et du Pérou, M. Réville a entrepris l'étude et la description de la religion chinoise. Il insiste sur l'utilité d'une exposition synthétique des résultats auxquels ont abouti les recherches analytiques de nombreux érudits ; et sur le grand intérêt qu'il y a pour nous à nous familiariser avec cette civilisation chinoise qui, de toutes les civilisations différentes de la nôtre, subsiste seule comme une puissance irréductible, avec laquelle nous allons nous trouver toujours plus directement aux prises. Il règne, en effet, une grande ignorance parmi les Européens, même de la classe instruite, au sujet de la Chine et des Chinois, que les uns exaltent avec autant de légéreté que les autres en mettent à les dédaigner. L'ouvrage que nous annonçons ici offre le grand avantage d'être fondé sur de solides recherches scientifiques et d'être néanmoins accessible à tout lecteur possédant une bonne instruction générale.

Après avoir caractérisé la civilisation chinoise et tracé une esquisse de l'histoire de la Chine, l'auteur décrit les livres sacrés. Mais ceux-ci ne nous fournissent que des renseignements fort incomplets sur l'ancienne religion chinoise. Pour la reconstituer dans la mesure du possible, il faut partir de la situation religieuse actuelle. C'est ce que fait M. Réville en s'aidant des lumières acquises par l'étude des religions comparées. A première vue on distingue dans la Chine contemporaine trois religions distinctes : 1e La religion officielle ou religion de l'État, une institution de l'empire à laquelle tous les sujets doivent respect et obéissance, sans que ces marques de déférence impliquent de leur part une adhésion croyante et réfléchie. Ils peuvent y adjoindre des croyances étrangères ou même contraires. C'est le culte officiellement rendu au Ciel, à la Terre, aux Astres, aux Esprits des montagnes et des fleuves, aux Ancêtres impériaux et à quelques grands hommes. Chaque famille, en pratiquant le culte de ses ancêtres particuliers, fait dans son sein ce que l'empire fait au nom de la totalité nationale. Parmi les grands hommes qui sont honorés de la sorte, Con-

fucius occupe la première place. Mais le confucéisme n'est pas une religion spéciale. Il se confond par le fait avec la religion officielle; — 2° le Taoïsme, au contraire, est une religion distincte qui pratique le culte de divinités, nombreuses et très humanisées, de la nature et celui de beaucoup de génies ou esprits. Il a un sacerdoce spécial. Il vénère comme son fondateur le sage Lao-Tseu, l'un des rares penseurs spéculatifs et idéalistes de la vieille Chine, quoiqu'il y ait une grande différence et, à certains égards même une véritable opposition, entre sa doctrine et le taoïsme populaire ; — 3° le Bouddhisme chinois se rapproche singulièrement du taoïsme, quoiqu'il ait un clergé distinct, non moins dédaigné par les lettrés que celui des taoïstes.

M. Réville étudie chacune de ces religions dans ses principales manifestations et s'arrête, comme de juste, sur Confucius et Lao-Tseu. Il fait ensuite la description de la religion populaire et du feng-shui ou de la divination chinoise qui joue un grand rôle dans toutes les circonstances de la vie. Il retrouve à travers toute l'histoire religieuse de la Chine jusqu'à nos jours la marque du chamanisme qui a dû être la première religion chinoise. Voilà pourquoi il parle constamment de *la* religion chinoise et non *des* religions chinoises, au pluriel. L'animisme primitif a survécu à travers toutes les transformations religieuses ultérieures et malgré les restrictions systématiques auxquelles il fut soumis par le confucéisme. Les éléments naturistes du chamanisme primitif furent développés avec sollicitude; il fut assagi, régularisé, moralisé; mais, en vertu même de son alliance avec le naturisme, la morale religieuse des confucéistes ne s'éleva pas au-dessus du ritualisme, de même que celle des taoïstes et des bouddhistes fut constamment viciée par la plus grossière superstition.

Il n'est pas possible d'énumérer ici la quantité très considérable de faits et d'observations qui sont condensés dans ces deux volumes. Il faut renvoyer le lecteur à l'ouvrage lui-même. C'est le résumé le plus complet que nous ayons sur la vie religieuse et morale des Chinois. Ne fût-ce qu'à ce titre, il serait déjà le bien-venu dans notre littérature scientifique française, à l'heure où nos relations avec les Chinois deviennent plus fréquentes et plus directes.

Une série d'appendices contiennent des renseignements sur l'Islamisme, le Judaïsme et le Christianisme en Chine, sur les Taé-Ping, et enfin une table des dynasties chinoises.

***

CHRONIQUE

FRANCE

L'enseignement de l'histoire religieuse à Paris. — Dans notre précédente Chronique, nous avons mentionné le programme des conférences consacrées à l'histoire des religions au Collège de France, à la Section des Sciences religieuses de l'École des Hautes Études et à la Faculté de théologie protestante. Cet ensemble, déjà considérable, est cependant bien incomplet; il n'épuise pas toutes les ressources que l'enseignement supérieur, à Paris, offre aux amis des études d'histoire religieuse. Un certain nombre de professeurs, qui n'ont pas pour mission spéciale de cultiver ce champ d'études, consacrent, cette année encore, leurs cours à l'interprétation de documents religieux ou à l'histoire religieuse. Voici les indications que nous fournissent à cet égard les programmes :

Au Collège de France, en dehors du cours déjà signalé de M. *Albert Réville* sur la religion des Phéniciens et des peuples voisins d'Israël, nous relevons les cours de M. *Cagnat* sur le Formulaire des inscriptions latines dans les textes religieux et votifs; — de M. *Homolle* sur l'Acropole d'Athènes et sur les Inscriptions grecques nouvellement découvertes ou inédites; — de M. *Maspèro* sur les Textes des pyramides relatifs à l'ancienne religion de l'Égypte; — de M. *Renan* sur les légendes patriarcales et sur les Fragments des prophètes antérieurs à Isaïe; — de M. *James Darmesteter* sur le Chah Nameh et sur l'Épopée persane; — de M. *Foucaux* sur l'Épisode de Çakountala extrait du Mahâbhârata; — de M. *Gaston Boissier* sur les écrivains latins du IVe siècle; — de M. *Gaston Paris* sur la littérature relative aux croisades et sur la vie de saint Alexis.

A l'école des Hautes Études, dans la Section des sciences historiques et philologiques, M. l'abbé *Duchesne* fait l'histoire du Droit ecclésiastique en Gaule du IVe au VIIe siècle et étudie l'Épigraphie chrétienne et la géographie ecclésiastique de la Gaule, de l'Espagne et de l'Italie; — M. *Sylvain Lévi* explique divers passages du Mahâbhârata; — M. *Carrière* interprète le Deutéronome et expose les origines de la Loi de Moïse; — M. *Joseph Derenbourg* explique le

traité de Maccout (ou de la flagellation) dans la Mishna et le traité du Midrasch Rabba sur le Deutéronome; — M. *Clermont-Ganneau* traite des Antiquités de la Palestine, de la Phénicie et de la Syrie, et de l'Archéologie hébraïque; — M. *Maspero* étudie les Papyrus hiératiques de Leyde et M. *Guieysse* des textes hiéroglyphiques et hiératiques.

Enfin, à l'École des langues orientales vivantes, M. *Jametel* interprète le saint Édit de Kang-Chi, et à l'École du Louvre, M. *Alexandre Bertrand* passe en revue les monuments relatifs à la religion des Gaulois; M. *Pierret*, les Monuments de la XIXe dynastie égyptienne; M. *Revilliout* explique la confession négative du bilingue de Pamont et les autres textes de morale, tandis que M. *Ledrain* étudie les Légendes des cylindres-cachets du Musée et les Inscriptions puniques.

Concours de l'Institut. — L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres a tenu sa séance publique annuelle le 23 novembre, sous la présidence de M. le marquis d'Hervey de Saint-Denys. M. *Wallon*, secrétaire perpétuel, a lu une notice historique sur la vie et les travaux de M. Natalis de Wailly; M. *Léopold Delisle* a lu une étude sur Fabri de Peiresc, amateur français du XVIIe siècle. Parmi les lauréats des concours, nous relevons les noms de ceux qui ont présenté des travaux relatifs à l'histoire religieuse :

M. *Élie Berger* a obtenu le premier prix Gobert pour son ouvrage intitulé : *Les Registres d'Innocent IV*. Une récompense de 1,500 francs est accordée à M. *Clotet*, sur les revenus du prix Bordin, pour son mémoire sur la législation politique, civile et religieuse des Capitulaires. Le prix Brunet, destiné au meilleur travail bibliographique sur des ouvrages d'histoire ou de littérature au moyen âge, est décerné à M. l'abbé *Ulysse Chevalier* pour son *Répertoire des sources historiques du moyen âge*. MM. *Pottier* et *Reinach* ont obtenu le prix Delalande-Guérineau pour leur *Nécropole de Myrina*. Les intérêts de la fondation Benoît Garnier sont attribués aux trois missionnaires suivants : le P. *Livinhac*, vicaire apostolique du lac Nyanza, le P. *Coulbois*, provicaire apostolique de la mission du Haut-Congo, sur la rive ouest du Tanganika, et le P. *Hauttecœur*, supérieur de la mission de l'Ounyanyembé, à Tabora.

Voici les sujets relatifs à l'histoire religieuse mis au concours pour les années 1890 et 1891 (les manuscrits ou les ouvrages destinés à ces concours devront être déposés à l'Institut avant le 1er janvier de l'année dans laquelle ils seront jugés) :

Prix ordinaire (2,000 francs) : 1890 « Étudier, d'après les chroniques arabes et principalement celles de Tabari et Maçoudi, les causes politiques, religieuses et sociales qui ont déterminé la chute de la dynastie des Omeyyades et l'avénement des Abassides ».

Prix Bordin (de 3,000 francs chacun) : 1890 « Étudier la géographie de l'Égypte au moment de la conquête arabe, d'après les documents coptes et grecs. Relever dans les vies des saints, chroniques, sermons en langue copte

et grecque, les noms de lieu, nomes, villes, villages, couvents, montagnes et rivières qui y sont cités; les identifier avec les noms arabes mentionnés dans les historiens et dans les cadastres modernes de l'Égypte ». — 1891 « Étudier l'histoire politique, religieuse et littéraire d'Édesse jusqu'à la première croisade ». — 1891 « Étude sur les travaux entrepris à l'époque carlovingienne pour établir et reviser le texte latin de la Bible ».

Prix Delalande-Guérineau (1,000 francs) : ce prix sera décerné, en 1890, à l'auteur du meilleur ouvrage manuscrit ou publié depuis le 1er janvier 1888, concernant les études orientales.

Publications récentes. — 1° *Léon Feer. Nâṭaputta et les Nigaṇṭhas.* — Notre collaborateur, M. Léon Feer, a publié dans la livraison de septembre-octobre du *Journal asiatique* un important article, dans lequel il a rassemblé les principales données que nous avons sur les Nigaṇṭhas et leur chef Nâṭaputta. Celui-ci est généralement cité en même temps que les cinq autres chefs d'école, adversaires du Bouddha. M. Feer adopte l'hypothèse de MM. Bühler et Jacobi, d'après lesquels ce Nâṭaputta est identique à Mahâvirâ, le vingt-quatrième docteur ou tîrthankâra des jaïnistes et, à proprement parler, le fondateur du Jaïnisme. Il montre que l'enseignement de Nâṭaputta a précédé celui de Gotama (Bouddha) et il conclut en disant « qu'il y a de grandes probabilités pour que Gotama ait été pendant une durée indéterminée le disciple de Nâṭaputta et que le Bouddhisme soit un rejeton rebelle et indépendant de l'école nigaṇṭha, comme le Jaïnisme en est le rejeton fidèle et légitime, le véritable représentant. »

— 2° *P. Hochart. Études d'histoire religieuse.* (Bordeaux-Gounouilhou; 1888, 1 vol. gr. in-8 de XIV et 419 p.) M. Hochart est déjà connu des lecteurs de cette Revue par ses *Études au sujet de la persécution des chrétiens sous Néron*. Il nie l'authenticité du célèbre récit de Tacite. Entraîné par une ardeur généreuse et éclairée vers les études d'histoire religieuse, il les aborde avec la liberté d'esprit, mais aussi avec la hardiesse parfois un peu téméraire, de l'homme qui n'a pas suivi la filière commune des gens du métier. Il publie le résultat de ses recherches désintéressées pour le seul profit de quelques amis ou connaisseurs. Elles ne sont pas mises en librairie. Il y a cependant un intérêt réel, piquant même, à lire ces Études, dont l'esprit et la tendance rappellent beaucoup les travaux de M. Havet sur le *Christianisme et ses origines*. M. Hochart examine d'abord les croyances messianiques des juifs, la part de Jésus à ces croyances (il émet à ce propos la supposition que Jésus aurait été mis à mort à Césarée et non à Jérusalem), la conception du royaume de Dieu comme futur état de félicité se substituant dans les églises de la dispersion à l'ancienne conception du royaume messianique. Il étudie ensuite l'évolution des idées chrétiennes sur la Résurrection et cherche à déterminer le sens de quelques expressions caractéristiques du N. T. ou de la première tradition chrétienne (les élus, les convives, les Nazaréens, les Ébionites, les Cérinthiens et les Mérinthiens, les Pauvres, le

Prochain). La seconde partie, sur laquelle il y aurait moins de réserves à faire comprend quatre chapitres sur la religion solaire dans l'empire romain, le symbole de la croix, la légende de la conversion de Constantin et le crucifix. Dans toutes ces études les idées originales abondent, avec une grande propension à l'hypothèse facile. Néanmoins, c'est à lire.

— 3° *E. Amélineau. Contes et romans de l'Égypte chrétienne* (Paris. Leroux 1888 ; 2 vol. in-18 de LXXXVII 189 et 263 p.). La découverte de contes égyptiens, depuis 1852, et leur publication par M. Maspero ont causé une vive surprise à tous ceux qui ne se représentaient pas les constructeurs de pyramides et les décorateurs assidus de tombeaux, autrement que sous forme de graves et religieux personnages. Les travaux de M. Amélineau sur la littérature et sur les moines coptes produisent, à un plus haut degré encore, une impression analogue sur tous ceux qui, selon les données traditionnelles, ne voyaient les anciens coptes que sous forme de religieux austères et complètement détachés du monde. L'Égypte chrétienne, comme l'Égypte païenne ou mohamétane, est essentiellement avide de merveilleux. Elle a toujours aimé et cultivé les contes et les romans. Les traditions relatives aux moines coptes ne sont, elles aussi, le plus souvent que des romans religieux. — M. Amélineau est le premier qui ait porté son attention sur les contes coptes et soumis les récits historico-romanesques de leurs historiens à une critique scientifique. A côté de ses nombreux travaux historiques sur les chrétiens coptes, il a publié récemment dans la *Collection de contes et chansons populaires* de l'éditeur Leroux, deux volumes de contes et romans de l'Egypte chrétienne en traduction française, d'après des originaux arabes ou coptes. Après avoir établi les raisons qui permettent d'affirmer l'origine copte de ces contes, M. Amélineau s'appuie sur le contenu pour développer à nouveau la thèse qu'il a soutenue ici-même (t. XIV, p. 308 et suiv. ; t. XV, p. 52 et suiv.) sur la transfusion pure et simple des idées et des pratiques égyptiennes dans le christianisme copte. Les auteurs de ces contes sont des moines, antérieurs à la première moitié du VIIe siècle. M. A. nous offre des spécimens de tous les genres de contes, depuis la simple anecdote jusqu'au roman d'aventure ; mais les plus importants, comme de juste, ont pour héros les martyrs (saint Georges, Claude, etc.). Sous leur forme littéraire, les deux volumes de M. A. apportent une utile contribution à la science du folklore et à notre connaissance de l'Égypte chrétienne.

— 4°. *Edmond Stapfer. Le Nouveau-Testament* (traduction nouvelle ; Paris. Fischbacher ; 1889 ; 1 vol. in-8 ; en souscription 7 fr. 50). M. Stapfer, maître de conférences à la Faculté de théologie de Paris, vient d'ajouter une nouvelle version française du N. T. à toutes celles que nous possédons déjà. Cette traduction tient le milieu entre les versions ordinaires, en usage dans les églises protestantes, et la célèbre version avec introductions et commentaires de M. Édouard Reuss. Elle est précédée, elle aussi, d'une introduction et chaque livre a sa courte préface ; mais préfaces et introduction sont destinées au public

religieux plutôt qu'aux théologiens et aux historiens. M. Stapfer n'y traite aucune question controversée ou, lorsqu'il ne peut pas faire autrement, il se range en général à l'opinion traditionelle. Ainsi, tout en déclarant qu'il n'entre pas dans la discussion sur l'authenticité ou l'historicité du IVe évangile, il fait valoir l'une et l'autre d'une façon sommaire qui échappe, en effet, à la discussion. Il s'adresse aux âmes pieuses qui, lisant la Bible tous les jours, n'en sont pas moins d'une ignorance prodigieuse en tout ce qui touche aux origines du livre sacré. — A première vue la traduction paraît bonne. L'auteur a suivi un texte critique constitué à l'aide des meilleures éditions modernes, celles de Tregelles, de Tischendorf et de Westcott. Il écrit un français agréable, ce qui n'est pas fréquent chez les traducteurs du N. T., tout en serrant le texte le plus près possible. Il s'est proposé de « faire sur le lecteur français l'impression que l'original a faite sur le lecteur grec ». Son principal mérite est d'avoir appliqué des méthodes différentes de traduction aux divers auteurs du N. T., de façon à éviter à la fois les obscurités dans les écrits difficiles et les infidélités dans les auteurs faciles, le double défaut de ceux qui traduisent uniformément la Bible d'une façon littérale ou d'une façon littéraire.

4° *Charles Bellangé. Le judaïsme et l'histoire du peuple juif* (Paris. Laisney ; 1889 ; 1 vol. in-12 de 500 p.). Un livre révolutionnaire, où les exagérations et les paradoxes se mêlent à une grande quantité d'observations sagaces et de critiques portant coup. M. Bellangé se rattache à l'école de M. Havet, mais avec la plus grande indépendance de jugement. Il connaît bien les principaux travaux des hébraïsants, mais il ne semble pas être familier avec l'hébreu. Par contre, il possède des connaissances d'histoire religieuse générale qui contribuent puissamment à rendre son livre intéressant et *suggestif*. Nous conseillons de le lire à tous les hébraïsants de profession, parce qu'il n'y a rien de plus utile pour les hommes du métier que de faire connaissance avec les observations et les critiques d'un juge qui aborde les questions à un point de vue tout différent de celui de l'école. Nous ne pouvons pas essayer de résumer ici en quelques lignes le contenu de ce livre très nourri de faits et d'idées. Nous nous bornons à reproduire quelques-unes des principales conclusions de l'auteur : Toutes les parties de la Bible forment cercle autour d'une même donnée littéraire et mythique. « Tout nous porte à croire, en définitive, que leur compilation s'est échelonnée sur l'espace d'un siècle environ, ayant son centre entre 150 et 100 av. J.-C. Utilisant des écrits antérieurs, annales juives ou benjaminites, ou samaritaines, voire même kananéennes, etc.. utilisant peut-être aussi les productions de la communauté babylonienne, elle s'est complétée et a contracté ses thèses essentielles à partir de la guerre d'Antiochus et des Makkabées (ch. I, p. 90) ». Pour M. *B.* « l'histoire biblique, depuis Moïse jusqu'à Esdras (en 398 au plus haut) et Néhémias, s'offre à nous comme une vaste entreprise haggadique ou mythologique » (p. 188), c'est le « mythe d'Israël » (ch. II). Le véritable point de vue auquel il faut se placer pour envisager l'histoire d'Israël,

c'est de considérer celui-ci comme une « secte » qui est née comme elle a vécu, « dans cette Kaldée, cette Médie et cette Susiane mêmes d'où les compagnons d'Esdras et les Samaritains se sont dits les uns et les autres venus » (p. 189). L'histoire palestinienne est une chose, et l'histoire de la secte d'Israël en est une autre (ch. II, p. 193). — Après avoir établi ce double fondement, littéraire et historique, l'auteur analyse les antécédents du judaïsme, l'ancien polythéisme, le jahvéisme et l'Olympe jahvéique, les influences égyptienne, kaldéenne et persane : « De là cette conclusion légitime que le judaïsme, s'essayant lui-même, vers le début de l'époque akhéménide, dans les mêmes contrées où le mazdéisme s'est développé, à parler d'une loi, d'un prophète, d'un exode et d'un seul dieu, a dû trouver dans le mazdéisme un secours puissant »..... « Regardons-le tout au moins comme une religion constamment imitatrice de la persane et qui a pu être, à l'origine, une expression sémitique du même mouvement d'idées dont les mages donnaient l'expression aryenne » (ch. III, p. 281-282). — Le chapitre IV traite du sacerdoce et des partis religieux (les lévites, les Saducéens, les Anciens, les Soferim, les Prophètes, la Périschouth, l'Essénisme et la Propagande). Dans le cinquième chapitre, M. *B.* s'explique sur l'esprit de la bible et le mythe de l'Israël rédempteur, la morale biblique, l'influence hellénique, le judaïsme alexandrin, le kaldaïsme, le Talmud, la Kabbale, le messianisme et le judaïsme au moyen âge. Le point particulièrement faible de cet ouvrage aventureux, mais à tant d'égards très intéressant, nous paraît être la critique des écrits prophétiques.

5° *Ernest Renan. Histoire du peuple d'Israël, t. II* (Paris. Calmann Lévy ; 1 vol. in-8; 7 fr. 50). Le second volume de l'Histoire du peuple d'Israël, de M. Renan, a paru au milieu de décembre. Il commence avec David et finit à la destruction du royaume d'Israël, en 720. Nous nous bornons à signaler son apparition, puisque nous aurons l'occasion d'y revenir plus longtemps dans l'une de nos prochaines revues de livres.

6° *Aug. Pètre. De l'influence de la religion sur la condition des personnes* (Paris. Rousseau; 1 vol. in-8 de 147 p.). Parmi les thèses du doctorat en droit publiées en 1888, nous signalons avec plaisir celle de M. Pètre. Il a eu l'excellente idée de prendre comme sujet la condition juridique faite aux dissidents par les lois aux différentes époques du droit romain. La première partie de son travail est relative à la période païenne, la seconde est consacrée à celle qu'inaugure l'édit de Milan. Celle-ci est de beaucoup la plus étendue et la seule qui puisse offrir quelque intérêt pour les historiens de l'Église chrétienne.

Nouvelles diverses. — 1° *Séance d'ouverture de la Faculté de théologie protestante.* La Faculté de théologie protestante de Paris a tenu le lundi, 5 novembre, sa séance publique annuelle de rentrée des cours. Après avoir lu le rapport sur les travaux de l'année 1888, M. le doyen *Lichtenberger* a ouvert son cours sur l'Histoire de la morale chrétienne par une leçon sur *L'Idéal moral.* Il se propose, en effet, de dégager dans les leçons ultérieures l'idéal moral

propre à chaque époque. Cette première leçon a paru dans le compte rendu de la séance de rentrée publié par l'éditeur Fischbacher.

— 2° *Une conférence nouvelle à l'École des Hautes-Études*. *M. Picavet*, ex-bibliothécaire de la Faculté des lettres de Paris, a inauguré avec succès, à la Section des sciences religieuses de l'École des Hautes-Études, une conférence nouvelle sur l'Histoire des Dogmes, consacrée à l'étude des rapports de la philosophie et de la théologie. Sa première leçon a paru dans la *Revue internationale de l'enseignement* (livr. du 15 décembre). Le maître de conférences y expose la méthode qu'il compte suivre et qui n'est autre que l'application, à ce nouvel ordre d'études, de la méthode préconisée à si juste titre par lui dans l'histoire de la philosophie (voir sa brochure : *Histoire de la philosophie, ce qu'elle a été, ce qu'elle peut être*, publiée chez Alcan). Cette méthode a reçu la sanction de l'Académie des sciences morales et politiques. Dans sa dernière séance publique, elle a décerné à M. Picavet le prix Gegner, de la valeur de 4,000 francs.

— 3° *Un recueil de paléographie musicale*. Les bénédictins de Solesmes préparent pour 1889 un recueil de paléographie musicale, contenant des fac-simile phototypiques d'anciens manuscrits de chant liturgique, avec notes et introduction. S'adresser à l'imprimerie Saint-Pierre, à Solesmes, par Sablé (Sarthe).

ANGLETERRE

Publications nouvelles. — *By-paths of Bible knowledge*. Sous ce titre, la Société anglaise des Traités religieux publie une série de petits volumes sur des sujets d'histoire ou d'archéologie qui touchent aux études bibliques. M. le professeur *Sayce*, l'orientaliste bien connu, vient d'enrichir cette collection d'un résumé populaire de l'état actuel de la science sur les Hittites. Ce petit livre se lira avec intérêt par ceux qui, sans entrer dans l'étude critique du sujet, désirent se familiariser avec les hypothèses les mieux accréditées relatives à la question hittite.

— *F. Lichtenberger. Histoire des idées religieuses en Allemagne* (Londres, Clark). M. F. Lichtenberger, doyen de la faculté de théologie protestante de Paris, a soumis à une révision attentive et enrichi de nouveaux développements son Histoire des idées religieuses en Allemagne, en vue d'une traduction anglaise qui paraît actuellement chez l'éditeur Clark et qui est due à M. W. Hastie. Cet ouvrage consciencieux, que l'on peut considérer comme la meilleure histoire des idées religieuses dans l'Allemagne des temps modernes, écrite par un auteur qui ne soit pas lui-même allemand, méritait bien l'honneur d'une traduction. Il en est de cette œuvre comme de tant d'autres travaux scientifiques publiés en France; ils trouvent plus de lecteurs à l'étranger que dans leur pays d'origine.

— *Concordance de la version des LXX*. M. *Hatch*, l'excellent professeur de

grec biblique à Oxford, va publier à la Clarendon Press une Concordance portant sur le texte grec des LXX, des livres apocryphes et des fragments conservés des autres versions grecques qui font partie des Hexaples d'Origène. On y trouvera également l'indication des termes hébreux correspondant à chaque mot grec. Cette concordance comblera une lacune de la littérature biblique.

— *Commentaire des Gâthas.* M. *Mills*, d'Oxford, le traducteur bien connu du Zend Avesta dans la collection des Sacred Books of the East, se propose de publier les Commentaires pehlevis, sanscrits et parso-perses sur les Gâthas de Zoroastre, avec une traduction du texte primitif. Mais, pour réaliser ce projet, il veut être assuré de trouver un certain nombre de souscripteurs. L'ouvrage coûtera 30 shillings, soit 37 fr. 50 cent.

ALLEMAGNE

Publications récentes. — 1° *Von der Gabelentz*; *Confucius und seine Lehre* (Leipzig, Brockhaus, 1888. Une brochure de VIII et 52 pages, in-12, avec une gravure [Confucius assis]). — La brochure de M. Von der Gabelentz, professeur de langues de l'Extrême-Orient à l'Université de Leipzig, est la refonte d'une conférence qu'il a faite le 4 février 1888 au séminaire oriental de Berlin. Il expose à grands traits, en quelques pages très claires, fort bien écrites et pleines de réflexions originales, la vie et les idées du vieux sage de la Chine. Il fait admirablement comprendre combien ces idées sont l'expression même du génie chinois, tant parce que Confucius a, par son enseignement et ses révisions de vieux livres, renforcé des traditions éminemment nationales, que parce que depuis plus de deux mille ans tous les Chinois cultivés l'ont presque tous pris pour idéal et le repensent toujours. (Cf. p. 10). M. *G.* profite des occasions qui se présentent pour combattre les préjugés que nous entretenons sur la Chine, nous montrant que l'esprit chinois n'est pas si sec ni si prosaïque qu'on veut bien le dire et que leur prétendue immobilité est moins de l'entêtement que la prudence de gens qui, arrivés à une belle situation, redoutent tout ce qui pourrait la compromettre. (Communication de M. E. M.).

— 2° *S. Rubin. Geschichte des Aberglaubens* (Leipzig. Thiele ; in-8 de VIII et 159 p.). C'est la traduction allemande, par M. Stern, de Stuttgard, d'un exposé sommaire des superstitions humaines publié en hébreu, à Vienne, par M. Rubin. Après avoir énoncé les causes des superstitions, l'auteur expose les principales formes de la divination, les croyances relatives au monde des esprits, les moyens usités pour connaître les choses cachées; il traite de l'alchimie, des remèdes secrets et des amulettes, de la sorcellerie, et groupe dans un septième chapitre toute sorte de superstitions populaires qui n'ont pas pu être classées dans les chapitres précédents. C'est une compilation, sans indication de sources, destinée, semble-t-il, au grand public plutôt qu'au monde savant.

— 3° *V. von Strauss und Tornen. Der altägyptische Götterglaube. — I. Die*

altägyptischen Götter und Göttersagen. Heidelberg. Winter; gr. in-8 de x et 505 p.). — A peine le second volume de Brugsch sur la Religion et la Mythologie des anciens Égyptiens a-t-il vu le jour, que voici un nouvel ouvrage, sur le même sujet, qui nous arrive de Heidelberg. L'auteur ne saurait, il est vrai, prétendre à la même autorité que Brugsch; il n'a pas fait de l'égyptologie l'objet exclusif de ses études. Il nous était connu antérieurement par sa traduction allemande du *Schi-king* et par des *Essais sur la science des religions* qui se rapportent en grande partie à la religion chinoise. Le livre qu'il vient de publier sur les dieux de l'ancienne Égypte, est le fruit de longues années de travail, mais il paraît avoir été composé plutôt d'après les résultats acquis pa les égyptologues que d'après une étude directe et in dépendante des documents originaux. M. von Strauss s'est proposé de retracer l'évolution historique de la religion égyptienne depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'époque de son complet développement. Il se rattache, d'ailleurs, à l'école de Brugsch qui voit, dans les représentations plastiques des dieux égyptiens, des symboles de la puissance divine plutôt que les manifestations des anciennes conceptions naturistes. Le second volume, qui paraîtra plus tard, contiendra des considérations générales sur les origines et l'histoire des anciennes mythologies et des essais d'explication de la formation des croyances égyptiennes.

— 4° *Fr. Baethgen. Beitrage zur semitischen Religionsgeschichte. Der Gott Israels und die Götter der Heiden* (Berlin, Reuther, in-8 de 316 p.). Cet ouvrage contient principalement trois parties. La première nous fait connaître le panthéon des Sémites païens, à l'exception toutefois des dieux assyro-babyloniens. L'auteur a dressé, surtout d'après les inscriptions, une précieuse liste des divinités adorées par les Édomites, les Moabites, les Ammonites, les Phéniciens, les Philistins, les Araméens, les Nabatéens, les Arabes, les Sabéens et les Éthiopiens, pour autant que nous les connaissons. Il consacre une attention particulière à l'étude philologique des noms des dieux. Dans la seconde partie il examine les rapports ou plutôt le contraste de la religion d'Israël avec le polythéisme sémitique, et il montre comment Jahveh a été de bonne heure un dieu à part, isolé, réclamant un culte pour lui seul. La troisième partie fait ressortir l'unité dans la pluralité des dieux sémitiques, en tant que les dieux ne sont souvent que des manifestations diverses d'un même être divin primordial, mais l'auteur s'efforce de distinguer de ce monisme polythéiste la croyance au dieu vivant unique dans le monothéisme du peuple d'Israël. Le livre de M. Baethgen est l'un des plus remarquables qui ait paru dans les derniers temps pour soutenir la thèse, d'ailleurs bien invraisemblable, du monothéisme primitif des Israélites.

— 5° *C. A. Wilkens. Geschichte des spanischen Protestantismus im* XVIe *Jahrhundert* (Gütersloh. Bertelsmann; in-8 de XIV et 259 p.). Le protestantisme espagnol du XVIe siècle a trouvé en M. Wilkens un historien compétent et convaincu , qui a su utiliser les publications d'écrits réformateurs oubliés en

Espagne depuis les temps de Philippe II et ressuscités par des érudits modernes, entre autres par M. Ed. Böhmer de Strasbourg. M. Wilkens connaît parfaitement l'Espagne, l'histoire générale de ce pays et son histoire religieuse en particulier. L'enthousiasme qu'il éprouve pour les martyrs de la réforme ne l'empêche pas de reconnaître que le peuple espagnol ne s'intéresse que médiocrement à leur œuvre. Il est regrettable seulement que son livre, écrit avec feu, soit diffus et que l'auteur soit trop possédé par son sujet pour avoir su le dominer dans le travail de rédaction.

— 6° *C. Arnold. Die Neronische Christenverfolgung* (Leipzig. Richter, 1 vol. in-8 de IX et 120 p.). On sait les critiques dont le passage des *Annales* de Tacite (XV. 44) est l'objet de la part de plusieurs historiens contemporains, tels que MM. Havet, Hochart et Schiller. M. Arnold a pris la défense de l'authenticité du passage contesté, en montrant que la terminologie et la construction sont entièrement conformes à la manière ordinaire de Tacite. Il se livre à une étude très approfondie sur la situation des chrétiens à Rome, du temps de Néron, et repousse absolument l'interprétation de ceux qui appliquent aux juifs la persécution dirigée contre les chrétiens. Il émet l'hypothèse que ceux-ci auraient été dénoncés par des hérétiques.

— 7° *Dollinger et Fr. Reusch. Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche seit dem* XVI[e] *Jahrhundert* (Nördlingen. Beck; 2 vol. in-8, prix : 22 m.). Les controverses qui ont si profondément agité l'église catholique au XVII[e] et au XVIII[e] siècle, sur le probabilisme, l'attrition et les principes de la morale ecclésiastique, sont connues du public par les *Provinciales* de Pascal, et des historiens ecclésiastiques par l'histoire du probabilisme du dominicain Concina. MM. Döllinger et Reusch ont trouvé dans les archives et les bibliothèques de Munich une série de lettres et de traités, provenant en partie de l'ordre des jésuites et relatives à ces graves questions; grâce à ces documents nouveaux ils ont pu reconstituer toute la série des controverses qui se sont déroulées au sujet de la morale des jésuites, au sein même de l'Église. C'est un chapitre des plus curieux de l'histoire ecclésiastique moderne, écrit par des hommes qui connaissent admirablement les dessous des institutions de l'Église. Ils ont publié dans le second volume les documents inédits qu'ils ont utilisés et y ont joint diverses études sur la *Ratio studiorum* des jésuites, leurs privilèges et divers incidents de leur histoire.

— 8. *O. Vogt. D*[r] *Johannes Bugenhagens Briefwechsel* (Stettin, Saunier; in-8 de XXI et 636 p., 10 m.). Les historiens allemands rendent un grand service à l'histoire de la Réforme en publiant les lettres, non seulement des grands réformateurs, mais aussi de leurs collaborateurs plus modestes, avec lesquels nous pénétrons dans les régions moins connues de la grande transformation religieuse du XVI[e] siècle. La Société d'histoire et d'archéologie poméranienne apporte à son tour sa contribution en publiant la correspondance de Jean Bugenhagen, dont l'activité réformatrice s'exerça surtout en Brunswick, à

Hambourg, à Lubeck, en Poméranie et en Danemark. La moisson récoltée par M. Vogt est malheureusement moins copieuse qu'on n'aurait pu le supposer ; il a cependant réuni 304 lettres ou documents.

— 9. *B. Hübler. Kirchliche Rechtsquellen* (Berlin, Puttkammer; in-8 de VIII et 74 p. ; 2 m.). M. Hübler a rendu service aux étudiants en droit canonique, trop peu nombreux aujourd'hui, en donnant une bibliographie résumée des sources du droit canon. Il ne se borne pas à les énumérer ; il en donne le plus souvent une courte analyse et des extraits caractéristiques.

— 10. Parmi les autres publications récentes dont nous avons eu connaissance, nous nous bornons à signaler la seconde édition du *Lexikon für Theologie und Kirchenwesen*, de MM. *H. Holtzmann* et *R. Zöpffel*, qui formera environ 900 p. in-8 et dont la première livraison a paru chez Schwetschke, à Brunswick, un bon résumé des institutions et des doctrines ecclésiastiques ; — la publication de la règle inédite du couvent ibérien de Pétritzos, en Roumélie, composée par *Grégoire Pakourianos*, « grand domestique de l'Occident » sous Alexis Commène, et publiée en grec, dans une biographie du fondateur, par M. *Georges Musaeus*, à Leipzig (Teubner) ; c'est un excellent spécimen de la vie cénobitique dans l'empire d'Orient du XI[e] siècle ; — l'original syriaque et la version arabe de la *Caverne des Trésors*, publiés par M. *Carl Bezold*, chez Hinrichs ; c'est un apocryphe attribué à saint Éphrem par la tradition et ayant pour but de montrer en Adam le prototype de Jésus-Christ. M. Bezold avait déjà publié une traduction allemande de ce texte en 1883 ; — enfin l'une des dernières livraisons des *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, de MM. Gebhardt et Harnack, intitulée *Das Pseudo-cyprianische Tractat de aleatoribus*. M. Harnack a reconnu dans ce traité, faussement attribué à saint Cyprien, un écrit du pape Victor.

SUISSE

Publications récentes. — 1. *E. Chastel. Mélanges historiques et religieux* (Paris, Fischbacher, 1 vol. in-8). E. Chastel, professeur d'histoire ecclésiastique à l'Université de Genève, avait, pendant sa longue carrière, publié dans différentes revues, toute une série de conférences et d'articles sur de nombreux sujets touchant à l'histoire du christianisme. Après sa mort (1886), sa veuve se proposait de réunir en un seul volume les principaux de ces mémoires ; mais elle ne put achever elle-même la publication de ce recueil : la maladie l'emporta en 1887, et ce sont les filles de l'éminent professeur qui viennent de faire paraître, sous le titre de : « Mélanges historiques et religieux », la collection de travaux formée par M[me] Chastel. M. le professeur Bouvier, ancien élève et collègue de M. Chastel, a fait précéder les Mélanges d'une très intéressante notice biographique. Signalons dans le volume les fragments qui se rattachent à l'histoire de la religion chrétienne ; plusieurs de ces chapitres ont fait sensation, à l'époque

où ils furent publiés pour la première fois. Ce sont : l'Église romaine considérée dans ses rapports avec le développement de l'humanité (1856) ; trois conciles réformateurs au xve siècle (1860) ; le martyre dans les premiers siècles de l'Eglise (1860) ; deux études sur les catacombes de Rome (1867 et 1869) ; les destinées de la bibliothèque d'Alexandrie (1876), article important qui parut dans la « Revue historique » ; enfin Nestorius et Eutychès (1879). (Communication de M. E. M.).

2° *Lettres inédites adressées de* 1686 *à* 1737 *à J.-A Turettini*, publiées et annotées par *E. de Budé* (Paris. Monnerat, 3 vol. in-16 de IX-394, 399 et 463 p.). M. de Budé, bien connu par ses biographies de théologiens genevois, a achevé la publication d'un choix de lettres adressées par une centaine de correspondants à l'illustre Jean-Alphonse Turettini, qui fut la plus grande gloire de l'Académie de Genève dans la première moitié du XVIIIe siècle. Nous trouvons dans les cinq cents lettres extraites des manuscrits de la bibliothèque de Genève et des archives privées de M. de Budé, une quantité de détails très intéressants sur les controverses ecclésiastiques et théologiques de l'époque. Turettini entretenait, en effet, une vaste correspondance avec des personnages marquants de tous pays. Cette publication est une source abondante de renseignements pour les historiens du protestantisme.

— 3° *Étrennes chrétiennes*. 1889 (Paris. Fischbacher, 1 vol. de 366 p.). Cette excellente et modeste publication d'un groupe de protestants genevois entre dans sa seizième année. Le volume pour 1889 contient, comme d'habitude, en dehors de la chronique ecclésiastique et religieuse du protestantisme de langue française pendant l'année 1888, une série d'études historiques, parmi lesquelles nous signalons les suivantes : *La politique du N. T.*, par M. le professeur *A. Bouvier*; *La révolte des Camisards justifiée*, par M. *Ch. Dardier*; *Le culte protestant à Lancy*, par M. *Naef*; et *Notes et documents sur l'histoire du piétisme à Genève et dans le pays romand*, par M. le professeur *Ritter*.

BELGIQUE

Le comte *Goblet d'Alviella*. *Le triçûla* ou *vadhamâna des bouddhistes, ses origines et ses métamorphoses* (Bruxelles. Hayez, broch. de 27 p.). Notre collaborateur, M. Goblet d'Alviella, a publié dans les « Bulletins de l'Académie royale de Belgique » (1888 ; 3e série, t. XVI, n°s 9-10) un mémoire sur un symbole religieux qui figure dans un grand nombre de monuments bouddhistes et dont la forme correspond assez exactement à celle d'un *omicron* surmonté d'un *oméga*. On l'appelle triçûla ou triçoula. Après avoir énuméré les diverses interprétations qui en ont été données, M. Goblet d'Alviella se rattache à celle de M. Senart, qui y voit un trident superposé à une roue; mais, contrairement à M. Senart, il croit que l'élément primitif a été la roue ou le disque, non le trident, et il cherche à expliquer les formes variées du triçûla par l'influence plastique du vieux sym-

bole égyptien, le globe ailé, émigré chez les Hindous à travers l'Assyrie et la Perse.

ITALIE

Nouvelles diverses. On signale de Rome plusieurs découvertes faites récemment dans les fouilles en cours d'exécution. Près du cimetière de Saint-Valentin, sur la voie Flaminienne, on a trouvé de nombreuses inscriptions, de l'an 367 à 523. L'une d'elles est l'épitaphe d'un *præpositus de via Flabinia*. M. de Rossi voit dans cette fonction l'équivalent du *præfectus vehiculorum*.

Près de San-Martino ai Monti on a retrouvé pour la première fois un sanctuaire des Argées (Lares compitales).

Une nouvelle revue de folklore. M. L. *Bruzzano* a fondé, à Monteleone, une nouvelle revue mensuelle, intitulée *Calabria* (5 fr. par an), destinée à l'étude des légendes et des traditions de la Calabre, principalement dans leurs éléments albanais et grecs. La première livraison contient deux contes, l'un grec, la belle Aurore, l'autre albanais, la Reine enterrée vive, avec traduction en italien, et un recueil de chants populaires de 1754.

HOLLANDE

Nouvelles contributions ethnographiques de M. Wilken. M. Wilken, dont nous avons déjà maintes fois signalé les remarquables études sur les peuples de l'archipel indien, vient encore d'enrichir la liste déjà longue de ses travaux, par un mémoire sur les us et coutumes du prêt sur gage chez les populations de l'archipel indien : *Het Pandrecht bij de volken van den Indischen Archipel* (La Haye. Nijhoff, 1 broch. gr. in-8 de 55 p.) et par un article sur la mutilation des dents chez ces mêmes populations, qui a paru dans les *Bijdragen tot de Taal-Land en Volkenkunde van Nederlandsh-Indië* », 5e série, t. III (1 broch. gr. in-8 de 33 p.). Cet article est à la fois un compte rendu et un précieux complément du livre du Dr Uhle, de Dresde « Ueber die Ethnologische Bedeutung der Malaischen Zahnfeilung ». Nous y voyons défiler toutes les variétés de déformation ou d'extraction des dents qui sont en usage chez les différentes peuplades de l'archipel indien. Cette opération a lieu ordinairement à l'époque où apparaît la puberté ou au moment du mariage. Elle se pratique aussi comme manifestation de deuil à la mort d'un parent. Le Dr Uhle voit dans ces pratiques surtout des épreuves imposées aux jeunes gens. M. Wilken y voit plutôt, à l'origine, une forme de sacrifice aux esprits, analogue à celle qu'il a déjà étudiée à propos du sacrifice de la chevelure. Il consacre la fin de son article à la description de deux pratiques, apparentées à la mutilation des dents, et que le Dr Uhle a négligées : le noircissement des dents et leur décoration avec de l'or.

INDE

Baba Padmanji. A Manual of Hindouism (Hindu Dharmâcem Svarûpa) Bombay, Tract and Book Society, seconde édition, 1886 (Part I) et 1887 (Part II), 280 et 436 pages, in-8, en un volume cartonné toile. Prix . 10 annas. — Le Manuel d'Hindouisme de Baba Padmanji, arrivé aujourd'hui à sa seconde édition, est une petite encyclopédie des choses qui, directement ou indirectement, touchent à la religion hindoue, ainsi qu'on peut en juger par ce résumé des tables : Ire partie. *Chapitre premier.* Vedas, Brâhmaṇas, Upanisads. — *Ch. II.* Les Six Darçanas. — *Ch. III.* Les Dharmaçâstras : *Manu, yajṇavalkya, Visṇu.* — *Ch. IV.* Les poèmes épiques. — *Ch. V.* Les Purânas : *trimurti, avatâras, çakti, mâyâ,* etc. — *Ch. VI.* Les Tantras. — IIe partie. *Chapitre premier.* Les Castes. — *Ch. II.* La Vie Brahmanique : *samskâras, brahmacarya, vedapathana, grhasthâçrama, vivâha,* etc. — *Ch. III.* Karmamârga : *Les grandes fêtes de l'année, çrâddhas,* etc. — *Ch. IV.* Bhaktimârga : *Culte des dieux, gurubhakti,* etc. — *Ch. V.* Astronomie. — *Ch. VI.* Les Sectes : *Vaisnavas, Kabîr, Çaivas, culte du Linga,* etc. — *Ch. VIII.* Le Christianisme. Ces pages sont bourrées, parfois même constituées, de traductions et de textes originaux, très utilement rapprochés. On doit regretter quelques fautes d'impression (exemple I, 29, ligne 8, *ucchistam* pour *ucchiste*) et assez de citations vagues sans indications exactes de section, chapitre et vers. (Communication de M. E. M.)

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES[1]

I. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 19 octobre.* — M. *Nisard* cherche à excuser le poète Fortunat d'avoir prodigué ses louanges à des princes indignes tels que Chilpéric. Il se conforma simplement au désir de sainte Radegonde qui voulait exprimer sa reconnaissance à ces princes de l'avoir aidée à doter le monastère de Sainte-Croix, près Poitiers. Les bienfaits rendus à la religieuse lui firent oublier les cruautés exercées sur ses plus proches parents. — M. *de Lasteyrie* rapporte au XIe ou XIIe siècle la construction de l'église de Saint-Quinin, à Vaison (Vaucluse), que les archéologues considèrent généralement comme un édifice de l'époque mérovingienne ou carlovingienne. C'est l'église Notre-Dame, de Vaison, qui remonte à cette époque reculée ; la partie la plus ancienne de ce monument est de l'an 910. — Parmi les livres présentés, nous remarquons la seconde édition des *Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by the religion of the ancient Babylonians,* de M. A.-H. Sayce ; — le *Cartulaire des Hospitaliers du Velay* (ordre de Saint-Jean de Jérusalem) et le *Cartulaire des Templiers du Puy-en-Velay* de M. Chassaing ; — et le *Procès des frères et de l'ordre du Temple,* par M. Lavocat.

Séance du 26 octobre. — L'Académie reçoit de M. *Vivien de Saint-Martin* le manuscrit d'un grand *Dictionnaire de géographie ancienne,* fruit de vingt années de travail, qui contient le dépouillement de tous les renseignements géographiques fournis par les auteurs anciens, européens ou orientaux, jusqu'à la fin de l'époque byzantine. La seconde partie relative à l'Orient est encore en fiches ; elle représente le contenu de trois volumes in-4°. Ce précieux manuscrit sera mis à la disposition des personnes qui voudront le consulter à la Bibliothèque de l'Institut. — M. *Siméon Luce* communique une note sur le village de Domrémy, d'où il résulte que la partie de ce village où naquit Jeanne d'Arc se rattachait à la châtellenie de Vaucouleurs, qui était une enclave du fief de Champagne. A proprement parler, Jeanne était champenoise et non lorraine. —

1) Nous nous bornons à signaler les articles ou les communications qui concernent l'histoire des religions.

M. *Le Blant* présente les photographies de quatre lampes chrétiennes, trouvées par le P. Delattre à Carthage. Elles sont en terre, ornées de sculptures dont les sujets ne figurent sur aucun autre objet connu dans l'iconographie chrétienne : un homme debout, barbu (saint Pierre ?) ; le Christ nimbé tenant une croix pattée, avec deux adorants ; le Christ nimbé avec une croix gammée marchant sur un démon et sur un candélabre à sept branches (le judaïsme). — Ouvrages présentés : *Gust. Oppert. On the original inhabitants of India* ; — *Ch. Joret. Incantations botaniques des Mss 277 de la Bibl. de l'Éc. de médecine de Montpellier et F. 19 de la bibl. académique de Breslau* (extrait de la « Romania »).

Séance du 2 novembre. — M. *Bénédite*, ancien élève de l'École archéologique du Caire, a étudié dans l'île de Philæ un pavillon heptastyle, dédié à Isis, situé au bord du fleuve et qualifié d' « avant corps » par une inscription, c'est-à-dire séparé du temple magnifique que la déesse possédait dans cette île avec de nombreuses dépendances pour les trésors, les prêtres, les pèlerins et les victimes. Ce pavillon, appelé *haït*, était, d'après M. B., l'embarcadère de la déesse. Les documents démotiques, plusieurs inscriptions, mentionnent, en effet, les voyages qu'on lui faisait faire dans la barque sacrée, avec son cortège de prêtres. C'est ainsi qu'elle était conduite jusqu'en Éthiopie. Une chambre du pavillon qualifiée de « chambre lumineuse » semble avoir servi de chapelle ardente pour les cérémonies du départ. — L'Académie présente M. *Geoffroy*, membre de l'Académie des sciences morales et politiques, en première ligne, et M. *Homolle*, en seconde ligne, pour prendre la succession de M. Le Blant à la direction de l'École de Rome.

Séance du 9 novembre. — M. *Louis Havet* propose d'insérer les vers 616 à 620 du VIe livre de l'Énéide de Virgile (Épisode du supplice de Phlegyas) entre les vers 601 et 602. Cette transposition permet de donner un sens bien meilleur au passage. Valerius Flaccus et Stace ont connu cet épisode sous la forme restituée par M. Havet. — Ouvrage présenté : L'abbé *Leblois. Lieu de naissance du cardinal de Richelieu. Étude biographique.*

Séance du 16 novembre. — M. *Hauréau* démontre que le *Liber de copia verborum*, attribué à Sénèque dans tous les manuscrits et contenant une première partie imitée de Sénèque, une seconde partie composée de fragments empruntés à des écrits authentiques du philosophe, est une œuvre apocryphe du IIIe ou IVe siècle, qui provient du même faussaire auquel on doit déjà les prétendues lettres de saint Paul à Sénèque et de Sénèque à saint Paul. Il complete sa communication très intéressante en montrant que le *Libellus de formula honestæ vitæ*, connu comme l'œuvre de Martin, évêque de Braga, n'est, sous un autre titre et avec adjonction d'une épître dédicatoire, que la vulgaire reproduction d'un traité attribué à Sénèque sous le titre de : *de quatuor virtutibus*. Or, ce traité n'est pas plus de Sénèque que de Martin de Braga. C'est un remaniement de la première partie du *Liber de copia verborum*, qui remonte donc en dernière analyse au même faussaire inconnu. — M. *Foucart* entretient l'Académie des

fouilles entreprises par M. Jamot, au temple des Muses, près de Thespies. Il donne lecture du discours grec prononcé par Néron aux Jeux isthmiques, où il proclama la liberté de la Grèce. On sait que ce discours a été retrouvé par M. *Holleaux* dans les fouilles d'Acræphiæ. La pierre sur laquelle il est gravé servit au moyen âge à la construction d'une église. On y trouve aussi le décret par lequel les citoyens d'Acræphiæ décident d'élever un autel à Néron et de l'adorer avec les dieux de la cité comme Jupiter libérateur.

Séance publique annuelle du 23 novembre. — Voir plus haut notre Chronique.

Séance du 7 décembre. — M. l'abbé *Duchesne* est nommé membre de l'Académie en remplacement de M. Bergaigne. M. le marquis *de Vogüé* signale deux nouvelles découvertes archéologiques du P. Delattre en Tunisie : une série de sépultures remontant aux origines de la Carthage punique, avec des poteries et des fragments de vases recouverts de *graffiti*, et une nécropole sur la colline de Gamart, de l'époque romaine, appartenant à la colonie juive de Carthage.

Séance du 14 décembre. — Les fouilles entreprises à Aïn-Tonga (ancienne Thinisca), en Tunisie, par M. *René de la Blanchère*, ont fourni une série de stèles portant toutes l'inscription : *Saturno Augusto sacrum*. M. de la Blanchère identifie ce dieu avec le Moloch oriental.

II. Journal asiatique. — *Septembre-octobre* : *Léon Feer*. Études bouddhiques. Nâtaputta et les Niganthas (voir notre Chronique). — *Jeannier*. Lettre de Bagdad (renseignements curieux sur la population).

III. Mélusine. — *Novembre : J. Tuchmann*. La fascination (suite). = *Décembre* : *Dragomanov*. Légendes pieuses des Bulgares (voir n° suiv.). — *Weselofsky*. La sœur de Salomon. — *Lévi*, *Barth* et *Karlowicz*. L'enfant qui parle avant d'être né (suite).

IV. Revue archéologique. — *Juillet-août* : *C. Mauss*. Note sur la méthode employée pour tracer le plan de la mosquée d'Omar et de la rotonde du Saint-Sépulcre à Jérusalem. — *L. de Vaux*. Mémoire relatif aux fouilles entreprises par les R. P. Dominicains dans leur domaine de Saint-Étienne, près la porte de Damas, à Jérusalem (découverte d'un antique hypogée). — *M. Amiaud*. Sipourla, d'après les inscriptions de la collection Sarzec. — *Fr. Cumont*. Le culte de Mithra à Édesse. = *Septembre-octobre* : *Fr. Cumont*. Le taurobole et le culte d'Anahita (M. C. croit que le taurobole a fait primitivement partie du culte d'Anahita, et non de la Grande Mère). — *A. Delattre*. Fouilles dans un cimetière romain à Carthage, en 1888. — *S. Reinach*. Chronique d'Orient (contient une lettre intéressante de M. Ramsay sur les principaux résultats de son dernier voyage archéologique en Anatolie).

V. Revue des traditions populaires. — *Novembre* : *F. Régamey*. Le fantastique japonais. Le feu (voir n° suiv.). — *A. Bon*. Les âmes en peine, légende de l'Auvergne. — *Girard de Rialle*. Les contes dans les sermons du M.-A. — *P. Sébillot*. Les crustacés. — *A. Harou*. Coutumes de moisson en Alle-

magne. — *Le Carguet.* La fête des morts au cap Sizun. — *Fitzgerald.* Légendes celtiques (Goban Saor et Lug Lam Pada). — *V. Brunet.* L'île de Tatihou, légende et superstitions préhistoriques (Le menhir de sainte Colombe, légende landaise). = *Décembre : G. Stérian.* Histoire de Zmei et de Dragons, contes roumains. — *A. Tausserat.* La sorcière de Berkeley (suite). — *A. Harou.* Saint Nicolas et les enfants en Belgique. — *É. Jacottet.* Légendes et contes bas-soutos.

VI. Revue d'anthropologie. — *N° 5 : Bérenger Féraud.* Notes sur un vestige de la Terre-Mère (Phallisme) en Provence.

VII. — Revue Chrétienne. — *Novembre :* Mme *de Witt-Guizot.* Charlotte de Laval (voir le n° suiv.).

VIII Vie Chrétienne. — *Décembre : E. Montet.* La piété filiale sur la scène chinoise. — *Ch. Dardier.* Etienne Chastel.

IX. Revue des questions historiques. — *Octobre : Ch. de Smedt.* L'organisation des Églises chrétiennes jusqu'au milieu du IIIe siècle (important article du président des Bollandistes, en opposition à l'opinion de l'origine tardive du gouvernement monarchique ecclésiastique). — *G. Kurth.* Les sources de l'histoire de Clovis dans Grégoire de Tours. — *V. Pierre.* Le rétablissement du culte catholique en 1795 et en 1802. — *D. d'Aussy.* L'assistance publique dans les campagnes avant la Révolution.

X. Bibliothèque de l'École des Chartes. — *1888. Nos 2 et 3 : Émile Molinier.* Inventaire du trésor du Saint-Siège sous Boniface VIII (1295).

XI. Bulletin de la Société de l'histoire du Protestantisme français. — *Octobre : M. Lelièvre.* Les derniers jours d'Anne du Bourg (1559). — *N. Weiss.* Le procès de Théodore de Bèze au Parlement de Paris. — *C. Osmont de Courtisigny.* La noblesse protestante de la généralité de Caen et le nombre des P. R. en France, à l'époque de la Révocation. — *O. Douen.* La légende de Fénelon et du pasteur Brunier. = *Novembre : A. Bernus.* Le ministre Antoine de Chandieu d'après son journal inédit (suite). — *L.-G. Pélissier.* La secte des multipliants.

XII. Revue des Études juives. — *Juillet-septembre : J. Halévy.* Recherches bibliques (Amraphel, roi de Sennaar ; Gimirrâa = Cappadoce). — *J. Lévi.* L'orgueil de Salomon. — *Ad. Neubauer.* Institutions de rabbins français. — *Is. Loeb.* Josef Haccohen et les chroniqueurs juifs.

XIII. Revue des Deux-Mondes. — *15 novembre : F. Brunetière.* Cartésiens et jansénistes.

XIV. Revue politique et littéraire. — *15 octobre : F. Henry.* La légende de Faust (voir le 3 novembre).

XV. Revue de linguistique et de philologie comparée. — *Octobre : Barthélemy.* Une légende iranienne. — *D'Arbois de Jubainville.* Littérature épique de l'Irlande.

XVI. Revue égyptologique. — *V. 4* : *Pierret.* Le livre des funérailles (suite). — *De Rougé.* Le poème de Pentaour (suite).

XVII. Revue internationale de l'enseignement. — *15 décembre* : *F. Picavet.* Histoire des rapports de la théologie et de la philosophie.

XVIII. Bulletin de correspondance hellénique. — *Mai* : *Baltazzi.* Inscriptions de l'Éolide. — *Fougères.* Stèle de Mantinée. — *Holleaux,* Fouilles au temple d'Apollon Ptoos.

XIX. Journal des savants. — *Octobre : Barthélemy Saint-Hilaire.* Les livres sacrés de l'Orient. — *A. Maury.* La littérature des indigènes de l'Amérique. — *G. Boissier.* Symmachi opera. — *Hauréau.* Analecta Spicilegii Solesmensis. = *Novembre : E. Renan.* Commentaire sur les petits prophètes.

XX. Revue d'ethnographie. — *1888. N° 1* : *Dumoutier.* Les textes sanscrits au Tonkin. = *N° 2 : Cordier.* Les sociétés secrètes en Chine. — *Glaumont.* Uusages, mœurs et coutumes des Néo-Calédoniens.

XXI. Annales de l'Est — *Octobre* : *Ch. Pfister.* Les revenus de la collégiale de Saint-Dié.

XXII. Revue internationale. — *Août : Dora d'Istria.* Théologie et miracles de Mad. de Krudener.

XXIII. Annales de Bretagne. — *Juillet : A. Maître.* Étude sur les Vénus gauloises.

XXIV. Revue philosophique, — *Septembre* : *Malapert.* L'amour intellectuel de Dieu d'après Spinoza.

XXV. Revue historique de l'Ouest. — *IV. 5. Verger.* L'abbaye de Bois-Grolland en Poitou (suite). — *De Kersauzon de Penandreff.* L'épiscopat nantais à travers les siècles (suite). — *Ricordel.* L'enseignement secondaire ecclésiastique dans le diocèse de Nantes après la Révolution (suite). — *Lucas.* La vie, les religions, le culte de saint Goneri (suite).

XXVI. — Annales de l'Académie d'archéologie de Belgique. — *T. XLIII : Thys.* Le chapitre de Notre-Dame à Tongres.

XXVII. Revue de Belgique. — *Novembre : E. Coemans.* Usages et cérémonies du mariage. — *Bourson.* Que fut Jésus ? (fin).

XXVIII. Muséon. — *Novembre : Imbert.* Le temple reconstruit par Zorobabel. — *F. Robiou.* La religion de l'ancienne Égypte.

XXIX. Academy. — *20 octobre* : *F. York Powell.* The cliff of the dead among Teutons. — *Norman Moore.* The legend of the oldest animals (voir diverses communications dans les nos suivants). — *Hoskyns-Abrahall.* Rock-hewn churches in the south of Italy (voir les nos suivants). = *27 octobre* : *J. Jacobs.* Junior right among the Canaanites (voir les nos suivants). = *3 novembre : B. Mac Carthy.* The collectio canonum hibernensis. = *10 novembre : John O'Neill.* Ainu hymns. — *A.-H. Sayce.* Ancient semitic religion (à propos du récent ouvrage de M. Baethgen (voir notre Chronique sous la rubrique « Alle-

magne »). = *17 novembre : Is. Harris.* The Hilali Codex. = 8 décembre : *J.-E.-B. Mayor.* The latin Heptapla.

XXX. Athenaeum — *20 octobre :* The cuneiform tablets from Tell El-Amarna. — *Max Müller.* The Kalevala (important extrait d'une correspondance avec feu le Dr Krohn sur la manière dont les chants épiques finnois ont été recueillis ; voir dans le n° du 27 octobre les observations de M. Lang sur la différence radicale ontre le Kalevala et un poème épique organique, comme l'Odyssée). = *1er décembre : N. Pocock.* The autorised translation of the Bible with the marginal notes on the genevan version, 1715 (voir le 8 décembre).

XXXI. Folklore Journal. — *VI. 4 :* Miss *Dempster.* The folklore of Sutherlandshire (un chap. relatif aux superstitions). — *J.-G. Frazer.* Folklore at Balquhidder.

XXXII. Fortnightly Review. — *Novembre : Taylor.* Missionary finance. — *Stock* et *Taylor.* The Church missionary Society.

XXXIII. Nineteenth Century. — *Novembre* : *W.-E. Gladstone.* Queen Elisabeth and the church of England. = *Décembre : J.-Theod. Bent.* What Saint John saw on Patmos. — *C. Lloyd Tuckey.* Faith healing as a medical treatment.

XXXIV. Indian Antiquary. — *Avril* : *Stein.* Zoroastrian deities on Indo-Scythian coins. — *Foulques.* The vicissitudes of the buddhist literature of Ceylon. — *Penha.* Folklore in Salsette. = *Juin* : *Jacobi.* Methods and tables for verifying Hindu dates, tithis, eclipses, nakshatras, etc. = *Juillet* : *Bühler.* Gurjara inscriptions. — *Kielhorn.* Two inscriptions from Terahi (Vikrama) Samvat 960. — *Sastri.* Folklore in southern India.

XXXV. American journal of archaeology. —*Juin* : *Frotingham.* On christian mosaics (3e art.). — *Buck.* Inscriptions found upon the Akropolis.

XXXVI. Archæological Review. — *Novembre : Br. Nicholson.* Heirship of the youngest among the Kafirs of Africa. — *G.-L. Gomme.* Widowhood in Manorial law. = *Décembre* : *E. Peacock.* The dedications of churches.

XXXVII. Antiquary. — *Décembre : Talfourd Ely.* Temples in Athena. — *J.-A. Sparvel-Baily.* The church bells of Essex.

XXXVIII. China Review. — *XVI. 6 : Edkins.* On star naming among the ancient Chinese (2e art.).

XXXIX. National Review. — *Novembre : F.-G. Lee.* The french clergy exiles in England. — *S. Seton-Karr.* Ecclesiastica grants in India.

XL. Babylonian and oriental Record. — *II. 4*: *J. Jacobs.* The Nethinim (fin). = *N° 5* : *W.-T. Lynn.* The meaning of Jareb in Hosea. = *N° 6 : de Lacouperie.* The races of man in the Egyptian documents. — *Flinders Petrie.* Ethnographic casts from Egypt. — *E. Bonavia.* The cone-fruit of the assyrian monuments (voir n° suiv.).—*Th. Pinches.* Gifts to a babylonian Bìtili or Bethel. — *A.-H. Sayce.* Jareb. = *N° 7* : *de Lacouperie.* The tree of life and the calendar plant of Babylonia and China. —*C. de Harlez.* A buddhist repertory : Man

han si-fan tsyeh yao (voir n° suiv.) — *Flinders Petrie.* Rock-inscriptions of Upper-Egypt. = *N° 8* : *S. Beal.* The P'u yao King. A life of Buddha. = *N° 9* : *A. Amiaud.* Esarhaddon II. — *Th. Pinches.* An astronomical or astrological tablet from Babylon. — *W. Boscawen.* Shen Nung and Sargon. = *N° 10* : *de Lacouperie.* The fabulous fishmen of early Babylonia in ancient chinese legends. = *N° 11* : *Ph. Colinet.* Puramdhi, the goddess of abundance in the Rig-Veda.

XLI. Contemporary Review. — *Novembre* : *Fairbain.* The genesis of the puritan ideal.

XLII. Quarterly Review. — *N° 334* : Robert Elsmere and christianity. — Christian biography and Antiquities. — Matthew Arnold.

XLIII. Classical Review.—*Novembre : C. Taylor.* John Hopkins edition of the Didache. — *C. Merk.* Wohlenberg on the Didache. — *W.-M. Ramsay.* New edition of Preller's Greek mythology. = *Décembre* : *W.-W. Fowler.* Roschers Lexicon of mythology (roman). — *T.-K. Abbott.* Old latin biblical texts.

XLIV. Scottish Review. — *Octobre* : The ultimate fate of Giordano Bruno.

XLV. Journal of the anthropological Inst. of Great Britain and Ireland. — *XVIII. 1* : *Chamberlain.* On the japanese Go-hei or paper offerings to the Shinto gods. — *Galton.* On Australian marriage systems.

XLVI. English Historical Review. — *Octobre* : *Shaw.* Elizabethan presbyterianism.

XLVII. Journal of American folklore. — *I. 2* : *J. Mooney.* Myths of the Cheroquees. — *A.-M. Stephens.* Legend of the snake order of the Moquis as told by outsiders. — *W. Hoffman.* Folklore of the Pensylvania Germans. — *A. Fortier.* Customs and superstitions in Louisiana.

XLVIII. Mitteilungen des k. d. archaeol. Inst. Athenische Abt. — *XIII. 1* : *Cichorius.* Inschriften aus Lesbos. — *Judeich* und *Dörpfeld.* Das Kabirenheiligtum bei Theben, I et II. = *XIII. 2* : *Studnicza.* Aus Chios. — *Conze.* Hermes-Kadmilos. — *Schliemann.* Attische Grabinschriften.

XLIX. Zeitschrift der d. morgenländischen Gesellschaft. — *XLII. 2* : *Oldenberg.* Ueber die Liedverfasser des Rigveda. — *Grünbaum.* Die beiden Welten bei den arabisch-persischen und bei den jüdischen Autoren. — *Pischl.* Rudrata und Rudrabhatta. = *XLII. 3* : *Fürst.* Zusätze zum Aruch de R. Nathan von R. Samuel ben R. Jacob Gama. — *Oldenberg.* Noch einmal die Adhyâyateilung des Rigveda.—*Jacobi.* Rudrata und Rudrabhatta. — *Schreiner.* Bemerkungen zu Coran II. 261. — *Mills.* Yasna XLIII. 1 à 10. — *Kayser.* Gebrauch von Palmen zur Zauberei.

L. Zeitschrift für ägyptische Sprache.— *1888. N°s 2 et 3: Brugsch.* Vier bilingue Inschriften von Philä. — *Max Müller.* Erklärung des grossen Decrets des Königs Har-m-hebe. — *Amélineau.* Fragments thébains inédits du N. T. — Eine koptische Grabschrift.

LI. Historische Zeitschrift. — *LXI. 1* : *H. Haupt.* Neue Beiträge zur Geschichte des mittelalterlichen Waldenserthums.

LII. Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft.—*IX. 2 et 3* : *Ehses.* Die päbstliche Decretale in dem Scheidungsprocesse Heinrichs VIII (suite; voir n° 4). — *Schnürer.* Die politische Stellung des Pabsttums zur Zeit Theodorichs des Grossen. — *Funk.* Das Pabstwahldecret in c. 28, dist. 63. — *Kirsch.* Die Annaten und ihre Verwaltung in der zweiten Hälfte des xv^{e} Jahrh. — *Eubel.* Die Minoriten H. Knoderer und Konrad Probus (voir n° 4) — *Ehrle.* Die Armenordnungen von Nürnberg (1522) und Ypern (1525). — *V. Pflugk-Harttung.* Uber päbstliche Schreibschulen der älteren Zeit. = *IX. 4* : *Funk.* Der Pabstkatalog Hegesipps.

LIII. Neues Archiv der Ges. f. ältere deutsche Geschichtskunde. *XVI. 1* : *Lippert.* Die Verfasserschaft der Kanonen gallischer Concilien des v und vi^{e} Jahrh. — *Nürnberger.* Die angebliche Unechtheit der Predigten des h. Bonifatius.

LIV. Magazin für die Wissenschaft des Judentums. — *XV. 2* : *Epstein.* Bereschit-Rabbati, dessen Verhältnis zu Rabba-Rabbati, Moses ha-Darschan und Pugio fidei. — *Stern.* Analekten zur Geschichte der Juden. — *Steinschneider* et *Neubauer.* Josef ibn Aknin.

LV. Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft. — *VIII. 2* : *Schwally.* Die Reden des Buches Jeremia gegen die Heiden. — *Budde.* Sauls Königswahl und Verwerfung. — (Du même). Die Anhänge des Richterbuches.

LVI. Baierische Akademie der Wissenschaften zu München (*Sitzungsberichte der philosophisch-philol. und. histor. Klasse*). — *1888. N° 3* : *West.* The extent, language and age of Pahlavi literature.— *Unger.* Ueber den Gang des altrömischen Kalenders.

LVII. Mitteilungen des Vereins für Gesch. der Deutschen in Böhmen. — *XXVII. 1* : *Schlesinger.* Zwei Formelbücher des xiv^{e} Jahrh. aus Böhmen. — *Thomas* . Sagen ueber Friedland und Umgebung.

LVIII. Mitteilungen des k. d. archaeol. Instituts. Romische Abt. — *III. 2* : *Heydemann.* Osservazioni sulla morte di Priamo e di Astianatte. — *Wolters.* Beiträge zur griechischen Ikonographie. — *Hülsen.* Osservazioni sull' architettura del tempio di Giove Capitolino.

LIX. Sitzungsberichte der kgl. preussischen Ak. der Wissenschaften. — *XXXV* : *O. Hirschfeld.* Zur Geschichte des römischen Kaisercultus. — *G. Hirschfeld.* Inschriften aus dem Norden Kleinasiens, besonders aus Bithynien und Paphlagonien.

LX. Mitteilungen der anthropologischen Ges. in Wien. — *XVIII. 1 á 3* : *Winternitz.* Die Sarpabali, ein altindischer Schlangencult. — *Krauss.* Das Schamanentum der Jakuten.

LXI. Archiv für slavische Philologie. — *XI. 3* : *Novakovic.* Die Oedipussage in der südslavischen Volksdichtung. — *Wesselofsky.* Die Wun-

derepisode der mittelgriechischen Alexandreis. — *Ruvarac.* Pope Nikodim, der erste Klostergründer der Walachei (mort en 1406).

LXII. Zeitschrift für romanische Philologie. — *XI. 3 : Osterhage.* Anklänge an die germanische Mythologie in der altfranzösischen Karlssage.

LXIII. Zeitschrift für deutsches Altertum und d. Litteratur. — *N° 4 : Strauch.* Bruchstück einer md. Margaretenlegende. — *Zingerle.* Zur Neithardtlegende.

LXIV. Anglia. — *XI. 2 : Dicter.* Die Walderfragmente und die ursprüngliche Gestalt der Waltersage. — *Hohlfeld.* Die altenglischen Collectivmisterien.

LXV. Preussische Jahrbücher. — *Septembre : Mähly.* Der Ursprung der Tellsage. = *Novembre : Lasson.* Die philosophische Weltanschauug der Reformationszeit.

LXVI. Theologische Quartalschrift. — *LXX. 3 : Güttler.* Erklärung des Hexaemerons. — *Ehrhard.* Die Cyrill von Alexandrien zugeschriebene Schrift περὶ τῆς τοῦ κυρίου ἐνανθρωπήσεως, ein Werk Theodorets von Cyrus. — *Funk.* Martin V und das Concil von Constanz.

LXVII. Jahrbücher für protestantische Theologie. — *XIV. 3 : Ohle.* Die Essener. Eine kritische Untersuchung der Angaben des Josephus (suite). — *Feine.* Zur synoptischen Frage, 3e art. (voir n° 4). — *Manchot.* Ezechiels Weissagungen wider Tyrus. = *XIV. 4 : Nippold.* Die protestantischen Dissenters in der Litteratur des Jahres 1887. — *Noeldechen.* Tertullian wider Praxeas. — *Erbes.* Die Lebenszeit des Hippolytus nebst der des Theophilus von Antiochien.

LXVIII. Theologische Studien und Kritiken. — *1889. N° 1 : Dräseke.* Athanasiana. — *Becker.* Ueber die Composition des Johannesevangelium. — *Usteri.* Zur theologischen Entwicklung Zwinglis. — *Bredenkamp.* Die Tafelinschrift Hab. 2.

LXIX. Deutsch-evangelische Blätter. — *N° 9 : Weicker.* Ignatius von Loyola und die päbstliche Curie. — *Ebner.* Das deutsche Volkslied in Vergangenheit und Gegenwart. = *N° 10 : Brandt.* Studien ueber das alte Jerusalem (1er art.).

LXX. Beweis des Glaubens. — *Septembre : Lohoff.* Jacobus, ein Prediger der Gerechtigkeit. — *Kleinpaul.* Das Weihnachtsfest der alten Germanen. — Præhistorisches aus Aegypten.

LXXI. Theologische Studien aus Wurtemberg. — *IX. 3 : Lamparter.* Der Hermesische Streit. — *Steiff.* Zur Entführung Luthers auf die Wartburg. — *Umfried.* Die lutherische und katholische Lehre vom Ehestand nach den symbolischen Büchern und dem Tridentinum.

LXXII. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. — *XXXII. 1 : Hilgenfeld.* Das Urevangelium. — *Görres.* Der Khalif al Raschid und das Christentum. — *Hilgenfeld.* Die Athoshandschrift des Hermashirten. — *Dräseke.*

Die Abfassungszeit der Psalmenmetaphrase des Apollinarios von Laodicea.

LXXIII. Zeitschrift für katholische Theologie. — *1888. N° 3 : Kellner.* Die römischen Statthalter von Syrien und Judäa zur Zeit Christi und der Apostel. — *Grisar.* Sammlungen älterer Pabstbriefe und deren theologische Verwertung.

LXXIV. Studien und Mitteilungen aus dem Benedictiner-und Cistercienser-Orden. — *IX. 2 : Bauer.* Ueber Ordensprivilegien (fin). — *Baeumer.* Die Benedictinermartyrer in England unter Heinrich VIII. — *Schmidt.* Ueber die wissenschaftliche Bildung des h. Benedict (suite). — *Gasser.* Das Benedictirinnenstift Sonnenburg im Pustertale (fin).

LXXV. Evangelisches Missionsmagazin. — *Septembre : Bohner.* Ist der Fetichismus die ursprüngliche Religion der Neger? = *Octobre :* Die allgemeine Missionsconferenz in London. = *Novembre :* Die Lebensweisheit des Lao-Tse nach dem Tao-te-king. = *Décembre : Gengnagel.* Die religiösen Feierlichkeiten im häuslichen Leben des Hindu. — Sanskritschulen in Benares. — Der Kaiser von China im Tempel des Himmels.

LXXVI. Katholik. — *Août :* Die Leidensgeschichte des h. Mauritius und seiner Genossen. — Die irischen Märtyrer unter der Regierung der Königin Elisabeth. = *Septembre :* Die Synoptiker und Johannes (voir octobre). — Bekehrungsgeschichte des Prämonstratenser Hermannus. — Zur Geschichte der Sonntagschristenlehre. = *Octobre :* Das Didaskalon des Konrad von Hirschau. — Joh. Huttich von Mainz.

LXXVII. Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben. — *N°s 7 et 8 : Bossert.* Die Bedeutung der Taufe im N. T. — *Wohlenberg.* Die Bedeutung der Theklaakten für die neutestamentliche Forschung. — *Rabus.* Zur Synderesis der Scholastiker.

LXXVIII. Ausland. — *N° 30 : Rittner.* Die religiösen Anschauungen der dunkelfarbigen Afrikaner. — = *N° 34 : Roskoschny.* Vom Aberglauben der Grossrussen (voir les n^os suiv.). = *N° 35 : von Hellwald.* Neue Forschungen ueber indische Völkerkunde. = *N° 40 : Krauss.* Südslavischer Mondglaube.

LXXIX. Rheinisches Museum für Philologie. — *XLIII. 4 : Oder.* Der Wiedehopf in der griechischen Sage. — *Ludwich.* Zu den homerischen Hymnen. — *Trieber.* Die Romulussage.

LXXX. Historische Zeitschrift. — *XLI. 1 : Haupt.* Neue Beiträge zur Geschichte des mittelalterlichen Waldensertums.

LXXXI. Oesterreichische Monatsschrift für den Orient. — *N° 9 : Schlagintweit.* Die Christianisierung Vorderindiens (voir n° 10). — Religion und Mythologie der alten Aegypter. — Ueber das chinesische Kalenderwesen.

LXXXII. Zeitschrift für Volkskunde. — *N°s 1 et 2 : E. Veckenstedt.* Rübezahl. — Sagenaus der Provinz Sachsen. — *J. Kaindl.* Sagen und Märchen

aus der Bukowina. — *E. Veckenstedt.* Aberglaube, Heilsprüche aus der Provinz Sachsen. — *J. Richter.* Lithauische Sagen.

LXXXIII. Hermes. — *1888. N° 4 : Kern.* Theogoniae Orphicae fragmenta nova. — *Wilcken.* Kaiserliche Tempelverwaltung in Aegypten. — *Maass.* Mythische Kurznamen. — *Wilcken.* Zu den arsinoïtischen Tempelrechnungen. — *Mommsen.* Das atrium Libertatis.

LXXXIV. Philologus. — *I. 2 : Crusius.* Zu den Homerischen Hymnen. — *Gruppe.* Aithiopenmythen II. — *Wiedemann.* Die Forschungen ueber den Orient.

LXXXV. Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen. — *XIV. 1 : Geldner.* Yasna 46. — *Aufrecht.* Erklärung vedischer Stellen.

LXXXVI. Neue Jahrbücher für Philologie und Paedagogik. — *N° 4 : Weck.* Homerische Probleme (suite). = *N° 8 : Brandt.* Zur Geschichte und Composition der Ilias. — *Crusius.* Dionysios Periegetes und der imbrische Hermesdienst.

LXXXVII. Germania. — *XXXIII. 2 : von Bahder.* Johann von Soest, « Dy gemein Bicht ». — *Blau.* Zur Alexiuslegende. — *Sprenger.* Zu Reinke de Vos. — *Peters.* Märchen aus Lothringen (suite).

LXXXVIII. Grenzboten. — *N° 39 : von Pflugk-Harttung.* Die Anfänge des Pabsttums.

LXXXIX. Zeitschrift für Völkerpsychologie. — *XVIII. 3 : Tobler.* Ueber sagenhafte Völker des Altertums und Mittelalters. — *Haberland.* Ueber Gebräuche und Aberglauben beim Essen (voir le n° suiv.). = *XVIII. 4 : Schwartz.* Zwei Hexengeschichten. — *Steinthal.* Höret ihr Himmel, merkt auf Erde.

XC. Globus. — *N° 6 : Boas.* Die Mythologie der nordwestamerikanischen Küstenvölker (suite; voir les nos suiv.). = N° *14 :* Der Lamaismus in der Mongolai. = *N° 18 :* Heiratsgebräuche auf dem Bismarckarchipel.

XCI. Gegenwart. — *N° 29 : Mensinga.* Der kirchliche Fanatismus in Russland. = *N° 30 : Spielmann.* Zur russischen Iwanoksage. — *Lemmermayer.* Tod und ewiges Leben im deutschen Volksglauben.

XCII. Rivista di filosofia scientifica. — *Juin : Merlo.* Studi di mitografia comparata. — La piu antica poesia dell' India. = *Juillet : Belmondo.* Il sentimento religioso come fenomeno biologico e sociale. = *Août : Grossi.* Il Folk-lore nella scienza, nella letteratura e nell' arte.

XCIII. Archivio per lo studio delle tradizioni popolari. — *VI. 4 : Comello.* Due legende popolari retoromancie. — *Ostermann.* Filastrocca popolare udinese. — *Di Martino.* Moribondi e morti nelle credenze popolari svedesi. — *Bagli.* Delle costumanze, vane osservanze e superstizioni de' contadini romagnoli. — *Nardo Cibele.* Pregiudizi e leggende de Bellunesi. — *Pitré.* Il morso dei cani e la idrofobia. — *Millien.* Petites fables et légendes du Nivernais. — La leggenda di S. Antonio. VI. Versione marchigiana.

XCIV. Archivio per l'antropologia e la etnologia. — *XVIII. 1 : Mantegazza.* Il tatuaggio nell' antico Peru.

XCV. Nuova Antologia. — *N° 15 : Luzzatti.* I martiri ebrei nel medio evo e san Bernhardo di Chiaravalle. = *N° 27 : Marucchi.* Le nuove scoperte nelle catacombe di Priscilla.

XCVI. Bullettino della Commissione archeol. comunale di Roma. — *XVI. 7 : Gatto.* Di un sacello compitale dell' antichissima regione esquilina. — *Marucchi.* Le recenti scoperte presso il cimiterio di S. Valentino sulla via Flaminia. — *De Rossi.* Del praepositus de via Flaminia.

XCVII. Archief voor Nederlandsche Kerkgeschiedenis. — *III. 1 : Fredericq.* De « Sporta » en de « Sportula fragmentorum » van den Kamerijkschen deken Gillis Carlier, gedrukt te Brussel in de jaren 1478 en 1479. — *Gonlag.* Het doleerend Lutherdom in de xvii^e eeuw. — *Tideman.* Daniel de Breen. — *Van Toorenenbergen.* Hinne Rode, rector van de Hieronymusschool te Utrecht, in betrekking tot de Anabaptisten. — *Acquoy.* Voorbidding der nonnen van Couwater voor prins Frederik Hendrik.

XCVIII. Theologische Studien. — *VI. 4 : Stemler.* Marcion's doorhalingen in den brief van Paulus aan de Galatiërs. — *Pont.* Micha studiën. — *Zeydner.* Bijdragen tot de tekstcritiek op het O. T.

BIBLIOGRAPHIE

GÉNÉRALITÉS

F. Franz. Mythologische Studien II. Der Weihefrühling und das Königsopfer (Progr. du Gymnase de Vienne).

F. Wendorf. Erklärung aller Mythologie aus der Annahme der Erringung des Sprechvermögens. — Berlin. Nauck ; in-8 de 199 p., 12 m.

Gustave Le Bon. Les premières civilisations. — Paris. Marpon et Flammarion ; 1 vol. in-8 ; 10 fr. (illustré.)

A. Descubes. Nouveau dictionnaire, de géographie, de mythologie et de biographie. — 2 forts vol. in-8 ; 25 fr.

S. Rubin. Geschichte des Aberglaubens (traduit de l'hébreu par M. J. Stern). — Leipzig. Thiele ; in-8 de 159 p.

Th. Wehrmann. Griechentum und Christentum (Conférences). — Breslau. Hirt ; in-8 de 216 p.

CHRISTIANISME

Index librorum prohibitorum S. D. N. Leonis XIII P. M. jussu editus. Editio novissima in qua libri omnes, ab apostolica sede usque ad annum 1888 proscripti, suis locis recensentur. — Turin. Marietti ; 1889 ; in-16 de xxxxvIII et 437 p.

P. Kleinert. Zur christlichen Kultus-und Kulturgeschichte (Conférences). — Berlin. Reuther ; 1889 ; in-8 de III et 329 p. ; 4 m. 50.

E. Chastel. Mélanges historiques et religieux. — Paris. Fischbacher ; 1 vol. in-8 de ccxcv et 564 p.

Ch. E. Luthardt. Geschichte der christlichen Ethik. I. Vor der Reformation. — Leipzig. Dörffling ; in-8 de xII et 335 p. ; 9 m.

A. de Roskovany. Supplementa ad collectiones monumentorum et litteraturæ : de matrimonio in ecclesia catholica potestati ecclesiasticæ subjecto ; matrimoniis mixtis ; cœlibatu et breviario ; independentia potestatis ecclesiasticæ ab imperio

civili; romano pontifice; beata Maria virgine in suo conceptu immaculata. — 4 vol. in-8. Vienne. Braumüller.

P. Hinschius. Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland. IV. 2, 2 (fin de l'ouvrage avec l'index général). — Berlin. Gutentag; in-8 de x et p. 691 à 925; 8 m. 50 (prix de l'ouvrage complet : 92 m.).

L. Janssens. La confirmation. Exposé dogmatique, historique et liturgique. — Bruges. Desclée de Brouwer; in-18 de 325 p.; 2 fr.

H. Lowey. Die mystischen Bezeichnungen Jesu Christi als Siloë, Schiloh und Piscis, insbesondere die Bezeichnung der christl. Opferfeier als Missa. — Paderborn. Schöningh; in-8 de IV et 134 p.; 2 m. 40.

Riant. Études sur l'histoire de l'Église de Bethléem. I. Saint Ambroise de Varazze, dépendance de l'église de Bethléem, en Ligurie. — Gênes. Instit. des sourds-muets; in-4 de XIV et 258 p.

Edmond Stapfer. Le Nouveau Testament, traduit sur le texte comparé des meilleures éditions critiques, avec une introduction générale, des préfaces spéciales pour chaque livre et 4 cartes. — Paris. Fischbacher; 1 vol. in-8 de 740 p.; 12 fr.

H. Dods. An introduction to the New Testament. — Londres. Hodder; in-12 de 248 p.; 2 sh. 6.

W. Paley. Horæ paulinæ. — Londres. Griffith ; in-8 de 260 p.; 1 sh.

L. Abbott. The Epistle of Paul the apostle to the Romans with notes and comments. — New-York. Barnes; in-8 de 230 p.; 1 d. 75.

F. E. Kleinschmidt. Der Brief an die Römer erläutert. — Gütersloh Bertelsmann; in-8 de IV et 189 p.; 2 m.

G. Findlay. — The Epistle to the Galatians (dans la coll. dite « Expositor's Bible »). — Londres Hodder; in-8 de 450 p.

H. Gunkel. Die Wirkungen des heil. Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und nach der Lehre des Apostels Paulus. Eine biblisch-theologische Studie. — Goettingue. Vandenhoeck et Ruprecht; in-8 de 111 p.; 2 m. 60.

O. Everling. Die paulinische Angelologie und Dämonologie. — Gœttingue. Vandenhœck et Ruprecht; in-8 de 126 p.; 2 m. 80.

J. Williams. Studies in the book of Acts. — New-York. Whitaker; in-8 de VIII et 178 p.; 1 d. 50.

M. A. Rovers. Apokalyptische Studien. — Leyde ; van Dœsburgh; in-8 de VIII et 126 p.; 1 fl. 50.

G. J. Weyland. Omwerkings en compilatiehypothesen tœgepast op de Apokalypse van Johannes. — Groningue. Wolters; in-8 de 182 p.

Th. Zahn. Geschichte des N. Tlichen Kanons. I Das N. T. vor Origenes. Erlangen. Deichert; in-8 de v et 452 p.; 12 m.

O. Gebhardt et *A. Harnack.* Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur (Leipzig, Hinrichs) :

III. 3. *G. Bert.* Aphrahat's des persischen Weisen Homilien, aus dem syrischen uebersetzt und erläutert. — *A. Harnack.* Die Akten des Karpus, des Papylus und der Agathonike. Eine Urkunde aus der Zeit Marc Aurels untersucht. — in-8 de LII et 466 p.; 16 m.

V. 2. *E. Nœldechen.* Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians. — *C. de Boor.* Neue Fragmente des Papias, Hegesippus und Pierius in bisher unbekannten Excerpten aus der Kirchengeschichte des Philippus Sidetes. — In-8 de 184 p.; 6 m.

V. 3. *R. Handmann.* Das Hebräerevangelium. Ein Beitrag zur Geschichte des hebräischen Matthäus. — In-8 de 142 p.; 4 m. 50.

P. Barbier. Vie de saint Athanase, patriarche d'Alexandrie, docteur et Père de l'Eglise. — Tours. Mame; in-18 de 448 p.

C. Eirainer. Der heil. Ephräm der Syrer. Eine dogmengeschichtliche Abhandlung. — Kempten. Kösel, 1889; in-8 de III et 120 p.; 1 m. 80.

E. Teissier. Saint Eugène. Le culte de ses reliques à travers les siècles. — Tours. Mame; in-8 et 396 p.

R. Enge. De Agobardi Archiepiscopi lugdunensis cum Judæis contentione (Dissert.). — Freyberg. Gerlag; in-8 de 36 p.

W. G. Blaikie. The preachers of Scotland from the VI to the XIX century. (Conférences Cunningham.) — Edimbourg. Clark; in-8 de 358 p.; 7 sh. 6.

W. Hunt. The English church in the middle ages (Coll. dite : « Epochs of Church History »), — Londres. Longmans; in-12 de 230 p.; 2 sh. 6.

O Köhncke. Wibert von Ravenna (Papst Clemens III). Ein Beitrag zur Papstgeschichte. — Leipzig. Veit; in-8 de VIII et 134 p.; 3 m. 60.

R. P. Lavy. Conférences sur la théologie de saint Thomas d'Aquin. III. La Création. — Paris. Chapelliez; 1 vol. in-12; 3 fr. 50.

M. Souchon. Die Papstwahlen von Bonifaz VIII bis Urban VI und die Entstehung des Schismas 1378. — Brunswick. Göritz; in-8 de VI et 200 p.; 5 m. 50.

G. Schuberth. Nicolaus von Clemanges als Verfasser der Schrift : de corrupto ecclesiæ statu. (Dissert.) — Leipzig. Fock; in-8 de 38 p.; 75 pf.

L. Keller. Joh. von Staupitz und die Anfänge der Reformation, nach den Quellen dargestellt. — Leipzig. Hirzel; in-8 de XIII et 434 p.; 7 m.

Ph. Schaff. History of the christian church. V. 6. Modern christianity, the german reformation (1517-1530). — New-York. Scribner; in-8 de XIV et 755 p.; 4 d.

H. Ulmann. Kaiser Maximilians I Absichten auf das Pabsttum in den Jahren 1507-1511. — Stuttgard. Cotta; in-8 de 74 p.; 1 m. 50.

Ch. Yriarte. César Borgia : sa vie, sa captivité, sa mort. — Paris. Rothschild; 2 vol.; 20 fr.

A. Baur. Zwingli's Theologie, ihr Werden und ihr System, II. 1. — Halle. Niemeyer; in-8 de 400 p.; 9 m.

Luther's Werke. VI. Edit. de Weimar. — Böhlau; in-8 de VII et 632 p.; 16 m.

A. *Gagnière*. Les confessions d'une abbesse du xvie siècle. — Paris. Ollendorff; 1 vol. in-8; 3 fr. 50.

T. R. *Evans*. The council of Trent. A study of Roman tactics. — Londres. Tract Society ; 2 sh. 6.

A. *Leinz*. Der Ehevorschrift des Concils von Trient. Ausdehnung und heutige Geltung. Eine canonistische Studie. — Fribourg. Herder; in-8 de xii et 180 p.; 2 m.

P. J. *Blok*. Correspondentie van en betreffende Lodewijk van Nassau en andere onuitgegeven documenten (N° 47 de la Nouvelle série des « Werken van het Historisch genootschap te Utrecht »). — Utrecht. Kemink, 1887; in-8 de xiv et 210 p.

E. H. *Plumptre*. The life of Thomas Ken, bishop of Bath and Wells. — Londres. Isbister; 2 vol.

H. *Ziegler*. Die Gegenreformation in Schlesien. — Halle. Niemeyer; in-8 de vi et 157 p.; 2 m. 40.

A. C. *Alexander*. Die Englischen Märtyrer während und seit der Reformation. — Paderborn. Junfermann; in-8 de 63 p ; 75 pf.

J. *Döllinger* et F. H. *Reusch*. Geschichte der Moralstreitigkeiten in der R. K. Kirche seit dem xvie Jahrh., mit Beiträgen zur Geschichte und Charakteristik des Jesuitenordens. — Nördlingen. Beck, 1889; 2 vol. de viii, 687 et xi, 398 p.; 22 m.

A. *Douarche*. L'université de Paris et les Jésuites (xvie et xvie siècles). — Paris. Hachette; 1 vol. in-8; 7 fr. 50.

R. *Heath*. The reformation in France after the Revocation of the Edict of Nantes. — Londres. Tract Soc. ; in-8, 2 sh. 6.

Chroniques de l'Ordre des Carmélites de la réforme de Sainte Thérèse, depuis leur introduction en France. — 2e série, t. III. — Poitiers. Oudin ; in-8 de 674 p.

N. H. *Dosker*. De Hollandsche gereformeerde kerk in Amerika. — Nymègue. Milborn ; in-8 de xvi et 280 p. ; 1 fl. 25.

H. *Dalton*. Beiträge zur Geschichte der evangelischen Kirche in Russland, II. Urkundenbuch der evang. reformierten Kirche. — Gotha. Perthes ; in-8 de xv et 429 p. ; 7 m.

V. *Frank*. Russische Selbstzeugnisse. I. Russisches Christenthum. — Paderborn. Schöningh ; in-8 de xii et 367 p. ; 5 m.

Mgr *Foulon*. Histoire de la vie et des œuvres de Mgr Darboy, archevêque de Paris. — Paris. Poussielgue.

J. *Langhard*. Die Glaubens-und Kultusfreiheit nach schweizerischem Bundesrecht. — Berne. Wyss ; in-8 de iv et 160 p. ; 2 m. 40.

A. *Merensky*. Erinnerungen aus dem Missionsleben in Südost-Afrika (Transvaal ; 1859-1882). — Bielefeld. Velhagen ; in-8 de iv et 495 p. (illustré) ; 7 m.

JUDAÏSME ET ISLAMISME

C. G. Chavannes. La religion dans la Bible. Étude critique de la manière dont la religion est prêchée et défendue dans les divers écrits bibliques. I. L'Ancien Testament. — Leyde. Brill. ; 1 vol. in-8 de 424 p.

Alexandre Westphal. Les sources du Pentateuque. Étude de critique et d'histoire. I. Le problème littéraire. — Paris. Fischbacher ; 1 vol. in-8 de xxx et 320 p. ; 5 fr.

Ch. Bellangé. Le judaïsme et l'histoire du peuple juif. — Paris. Laisney ; 1 vol. in-18 ; 5 fr.

Ernest Renan. Histoire du peuple d'Israël, t. II. — Paris. Calmann-Lévy ; 1 vol. in-8 ; 7 fr. 50.

C. H. Cornill. Entstehung des Volkes Israel und seiner nationalen Organisation (conférence). — Hambourg ; in-8 de 30 p. ; 60 pf.

De Broglie. Étude sur les généalogies bibliques (Mémoire présenté au congrès scientifique international des catholiques). — Saint-Dizier. Aubin et Thévenot ; in-8 de 63 p.

D. Langfelder. Die Metaphysik und Ethik des Judenthums von den ersten Anfängen der Abrahamiden bis zum Schlusse des Talmud. I. Die Metaphysik des Pentateuch. — Vienne. Lippe ; in-8 de v et 90 p. : 1 m. 20.

T. K. Cheyne. Jeremiah ; his life and time. — Londres. Nisbet ; in-8 de 200 p. ; 2 sh. 6.

S. Baer. Liber Chronicorum. Textum masoreticum acuratissime expressit, e fontibus Masoræ varie illustravit, notis criticis confirmavit. (Préface et mémoire sur Tiglathpilesar par Fr. Delitzsch). — Leipzig. Tauchnitz ; in-8 de xiv et 146 p. ; 1 m. 50.

J. van Lennep. De zeventig jaarweken van Daniel (ix. 24-27) (Thèse). — Utrecht. Kemink ; in-8 de xvi et 159 p.

F. Josephi. Opera omnia. Éd. Naber, t. I. — Leipzig. Teubner ; in-8 de xxv et 334 p.

E. Landau. Die dem Raume entnommenen Synonyma für Gottin der neuhebräischen Literatur. — Zurich. Schmidt : 2 m. 50.

Ad. Blumenthal. Rabbi Meir. Leben und Wirken eines jüdischen Weisen aus dem IIe nachchristlichen Jahrhundert. — Francfort-sur-le-Main. Kauffmann ; in-8 de viii et 142 p. ; 2 m.

J. Goldziher. Muhammedanische Studien. — Halle. Niemeyer ; 1 vol. in-8 ; 8 m.

RELIGIONS DU MONDE ANTIQUE

F. Martins Sarmento. Os Argonautas, subsidios para a antiga historia do occidente. — Porto. Da Silva Teixeira. 1887 ; in-8 de xxxi et 292 p.

S. Wide. De sacris Troezeniorum, Hermionensium, Epidauriorum commentatio academica. — Upsala. Almquist.

J. N. Strassmaier. Babylonische Texte. — 4 livr. Leipzig. Pfeiffer; 17 m.

E. Schrader. Keilinschriftliche Bibliothek, I. — Berlin, Reuther; in-8 de XVI et 218 p.; 9 m.

G. Burchner. De Neocoria. — Giessen, Rickert; 3 m. 60.

Corpus Inscriptionum atticarum, II. 3. Inscriptiones atticae aetatis quae est inter Euclidis annum et Augusti tempora. Éd. U. Koehler. — Berlin, Reimer; 40 m.

E. Babelon. Manuel d'archéologie orientale. — Paris, Quantin; 1 vol. in-4; 3 fr. 50.

H. Pistelli. Jamblichi Protrepticus, ad fidem codicis florentini ed. — Leipzig, Teubner; 1 m. 80.

K. F. Geldner. The sacred books of the Parsis, IV. — 12 m. 50.

O. Seemann. Die gottesdienstliche Gebräuche der Griechen und Römer. — (3e fasc. des Kulturbilder aus dem klassischen Altertume.) — Leipzig, Seemann; 3 m.

Von Strauss und Tornen. Der altaegyptische Götterglaube. I. Die Götter und Göttersagen. — Heidelberg, Winter; 1889; in-8 de x et 505 p.; 12 m.

J. Krall. Studien zur Geschichte des alten Aegypten, III. Tyros und Sidon. (Extrait des Sitzungsber. der k. Akad. der Wissenschaften). — Vienne, Tempsky; in-8 de 82 p.

B. Sijmons. Die Lieder der Edda, I. 1. Götterlieder. — Halle. Waisenhaus; in-8 de XVI et 222 p.; 5 m.

R. C. Boer. Orvar-Odds saga. — Leyde, Brill.

W. Tomaschek. Kritik der ältesten Nachrichten ueber den skythischen Norden, II. — Leipzig, Freytag; 1 m. 20.

RELIGIONS DE L'ASIE

H. Oldenberg. Die Hymnen des Rigveda, 1er vol. — Berlin, Hertz; 14 m.

Albert Réville. La Religion chinoise (Histoire des Religions, 3e série). — Paris, Fischbacher; 2 vol. de 710 p.; 12 fr.

L'abbé *J. Peisson.* Histoire des Religions de l'Extrême-Orient. — Paris, Leroux; 1er fasc., in-8; 1 fr. 50.

C. de Harlez. Les croyances religieuses des premiers Chinois. — Paris, Leroux; 1 vol. in-8; 2 fr.

C. de Harlez. Tchou-tze tzieh yao tchuen, résumé des principes de Tghou-Hi; traduit pour la première fois. — Paris, Leroux; 1 vol. in-8; 3 fr. 50.

FOLK-LORE

W. Kolbe. Hessische Volks-Sitten und Gebräuche im Lichte der heidnischen Vorzeit. — Marbourg, Elwert, 1888; gr. in-8 de 191 p.

F. J. de Santa-Anna Nery. Folk-lore brésilien. — Paris, Didier; 1 vol. in-18; 3 fr. 50.

Émile Petitot. Traditions indiennes du Canada nord-ouest (1862-1882). Textes originaux et traduction littérale. — Paris, Maisonneuve; 1 vol. in-de VI et 446 p.; 10 fr.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME DIX-HUITIÈME

ARTICLES DE FOND

MÉLANGES ET DOCUMENTS

REVUE DES LIVRES

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

ANGERS, IMPRIMERIE BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

PROBSTHAIN'S ORIENTAL CATALOGUE

No. XXIV.

CHINA

AND HER NEIGHBOURS

PART I.

INDEX.

Customers having no previous Account should remit with order.

PROBSTHAIN & Co.,

Oriental Booksellers and Publishers,

41, GT. RUSSELL STREET, LONDON, W.C.

1912.

TELEPHONE 7044 CITY.

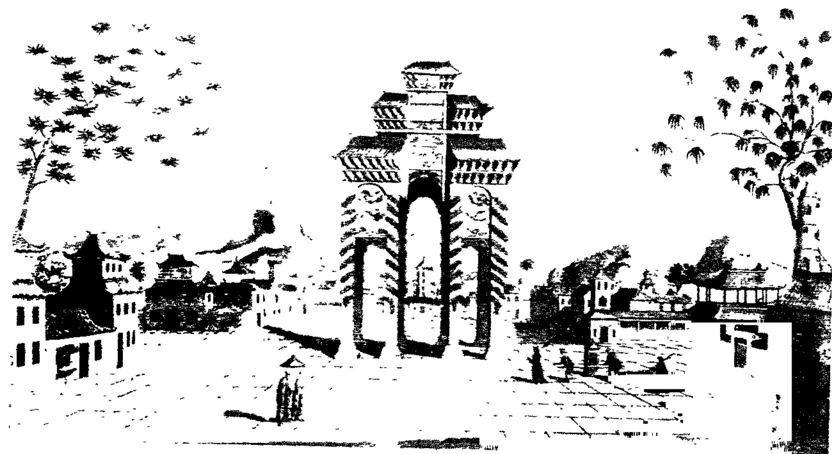
Introductory Note.

CHINA, with its magnificent past, the China which had for us such a mystic fascination, is no more. A hundred years of intercourse with Europe have sufficed to humble this vast and mighty Empire—and yet China is not dead. A new country is arising out of the ashes of its former splendour, but what its future development will be the future alone can tell. All that was best of the old culture is recorded in a wonderful literature, in some particulars surpassing even the Arts and Sciences of the West.

In this Catalogue I have endeavoured to bring together a collection of works representative of every phase of Chinese life and thought. It was my desire to ensure to the Scholar and the Collector an easy reference to any item he might require, and the fact that the classified references leave something to be desired is attributable to one cause alone—that although two years have elapsed since the task was begun, other obligations have rendered the requisite attention impossible.

I have read or consulted the majority of the Books and Reviews enumerated, and it will be with a feeling of regret that I have now to part with many of the rare items which I have learned to cherish. Many of the works are indeed so scarce that, once dispersed, I fear their like will never come into my hands again.

ARTHUR A. PROBSTHAIN.



See No. 561.



See No. 962.

[The outlines of this reproduction are obscured owing to defective light when photographing.]

Twenty-fourth Catalogue of Valuable Books

OFFERED FOR SALE BY

PROBSTHAIN & CO.,

Oriental Booksellers and Publishers,

41, GREAT RUSSELL ST., BRITISH MUSEUM.

PART I.

REVIEWS & JOURNALS RELATING TO CHINA.

1 **Asiatic Quarterly Review**, edited by Demetrius Boulger, First Series, complete in 10 vols, roy. 8vo, half calf. *London*, 1886 to 1890. *Out of print and scarce* £8 8s

2 —— 1887, April: 1891, January; 1892, April; 1895-1897, July; 1899, July-October each No. 4s

3 **Asiatic Society of Bengal**, Journal, Vols. I. to XIV., 8vo (Vols. I. to VI. half calf, the rest in Numbers). *Calcutta*, 1832-47 £20

Extremely rare.

There is mirsing Nos. 1 and 4 of 1839, and Nos. 9, 10, 11 of 1842.

4 —— Vols. 1883, 1884, 1885, 1888, 1889, 1890, 1892, 1893, 1894 to 1897, 12 vols, complete. *Calcutta* £10

5 **Babylonian and Oriental Record**: a Monthly Magazine of the Antiquities of the East, edited by T. de Lacouperie, Vol. II., roy. 8vo, cloth. 1887-88 12s 6d

Contains articles by S. Beal, C. de Harlez, Lacouperie.

6 **Boletin** de la Sociedad Geografica de Madrid, Vols 1 to 28, 8vo, uniformly bound in cloth. *Madrid*, 1876-90 £15

Contains a vast number of valuable contributions towards the Early Voyages and Discoveries, especially in Japan, Philippine Islands, America, Australia, Africa. Many maps accompany each volume.

7 **Bulletin** de la Société Académique Indo-Chinoise de France, Deuxième Série, 3 vols, roy. 8vo. *Paris*, 1882-90 £2 8s

8 —— The same, Vol. I., in cloth. *Paris*, 1882 25s

Containing various articles in connection with French Indo-China and Siam.

9 **Bulletin** de l'Association Amicale Franco-chinoise, 3 vols, 8vo. *Paris*, 1909-11 £1 16s

10 **Bulletin** de la Société des Etudes Indo-Chinoises de Saigon, 1892, 1er Fascicule, 8vo, pp. 89. *Saigon*, 1892 5s

Being Taupin. Vocabulaire francais-laotien.

11 **Bulletin** de l'Association pour l'Exploration historique, archéol., linguist, et ethnograph, de l'Asie Centrale et de l'Extrême Orient, publié le Comité Russe, Nos. 2, 3, 5, 6. *St. P.*, 1903-06 5s

12 **Bulletin** de l'Ecole Française d'Extrême Orient, Tome II., No. I., large 8vo. *Hanoi*, 1902 5s

Contains: Finot, Notre Transcription du Cambodgien, Parmentier, Le Sanctuaire de Po-Nagar a Nhatrang, &c.

13 **Bulletin** de L'Ecole Francaise d'Extreme-Orient, Tome IX., Nos. 2-3, large 8vo. *Hanoi*, 1909 10s

Contains: Nouvelles Inscriptions de Pō Klaun Garai, par M. L. Finot; L'Œuvre de Lou Sin-Yuan (1) par M. P. Pelliot: Pelliot; Les Nouvelles revues d'art et d'archeologie en Chine.

14 **China Association**: Reports and Papers, 1889 to 1905, and 1907-08, 9 parts, 4to. *London, privately printed* £3 3s

Appendices A contain Political Situation—Appendices B contain Conventions indicating Spheres of Influence—Appendices C contain German Interests.

This is the first copy which has been for sale.

15 **China Magazine**: a Monthly Miscellany for 1867, roy. 8vo, pp. 184, *with numerous photographic plates of views in China and Chinese Life*, half calf. *Hongkong* 10s 6d

The vol lacks title-page and index.

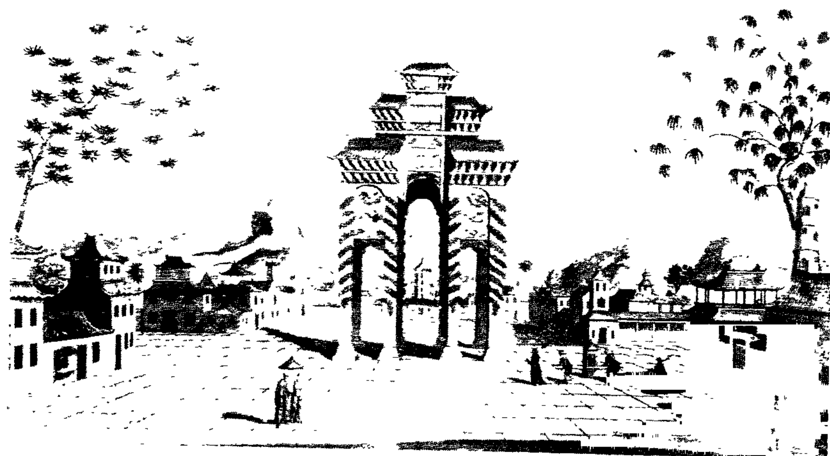
16 —— The same, Christmas Volume, 1868, and Midsummer, 1869, in one vol, with title-pages and Indices, half calf. 1868-69 18s

17 —— The same, Midsummer Volume (without title-page and Index) 12s

A rare and interesting magazine.

18 **China Review**.—Vols. I. (all); II., 2, 3; III., 1, 2, 4, 5, 6; IV. (all); VIII., 2, 3; X., 1, 3; XII., 5; XIV., 5, 6; XV., 1 to 4; XVI. (all); XVII., 1 to 3; XIX., 4; XXII. (all); XXIII., 1; XXIV., 2; 4to. *Hong Kong*, 1872 to 1900

Sold separately at different prices.



See No. 561.



See No. 962.

[The outlines of this reproduction are obscured owing to defective light when photographing.]

Twenty-fourth Catalogue of Valuable Books

OFFERED FOR SALE BY

PROBSTHAIN & CO.,

Oriental Booksellers and Publishers,

41, GREAT RUSSELL ST., BRITISH MUSEUM.

PART I.

REVIEWS & JOURNALS RELATING TO CHINA.

1 **Asiatic Quarterly Review,** edited by Demetrius Boulger, First Series, complete in 10 vols, roy. 8vo, half calf. *London*, 1886 to 1890. *Out of print and scarce* £8 8s

2 —— 1887, April: 1891, January; 1892, April; 1895-1897, July; 1899, July-October each No. 4s

3 **Asiatic Society of Bengal,** Journal, Vols. I. to XIV., 8vo (Vols. I. to VI. half calf, the rest in Numbers). *Calcutta*, 1832-47 £20

Extremely rare.

There is mirsing Nos. 1 and 4 of 1839, and Nos. 9, 10, 11 of 1842.

4 —— Vols. 1883, 1884, 1885, 1888, 1889, 1890, 1892, 1893, 1894 to 1897, 12 vols, complete. *Calcutta* £10

5 **Babylonian and Oriental Record**: a Monthly Magazine of the Antiquities of the East, edited by T. de Lacouperie, Vol. II., roy. 8vo, cloth. 1887-88 12s 6d

Contains articles by S. Beal, C. de Harlez, Lacouperie.

6 **Boletin** de la Sociedad Geografica de Madrid, Vols 1 to 23, 8vo, uniformly bound in cloth. *Madrid*, 1876-90 £15

Contains a vast number of valuable contributions towards the Early Voyages and Discoveries, especially in Japan, Philippine Islands, America, Australia, Africa. Many maps accompany each volume.

7 **Bulletin** de la Société Académique Indo-Chinoise de France, Deuxième Série, 3 vols, roy. 8vo. *Paris*, 1882-90 £2 8s

8 —— The same, Vol. I., in cloth. *Paris*, 1882 25s

Containing various articles in connection with French Indo-China and Siam.

9 **Bulletin** de l'Association Amicale Franco-chinoise, 3 vols, 8vo. *Paris*, 1909-11 £1 16s

10 **Bulletin** de la Société des Etudes Indo-Chinoises de Saigon, 1892, 1er Fascicule, 8vo, pp. 89. *Saigon*, 1892 5s

Being Taupin. Vocabulaire francais-laotien.

11 **Bulletin** de l'Association pour l'Exploration historique, archéol., linguist, et ethnograph, de l'Asie Centrale et de l'Extrême Orient, publié le Comité Russe, Nos. 2, 3, 5, 6. *St. P.*, 1903-06 5s

12 **Bulletin** de l'Ecole Française d'Extrême Orient, Tome II., No. I., large 8vo. *Hanoi*, 1902 5s

Contains: Finot, Notre Transcription du Cambodgien, Parmentier, Le Sanctuaire de Po- Nagar a Nhatrang, &c.

13 **Bulletin** de L'Ecole Francaise d'Extreme-Orient, Tome IX., Nos. 2-3, large 8vo. *Hanoi*, 1909 10s

Contains: Nouvelles Inscriptions de Pō Klaun Garai, par M. L. Finot; L'Œuvre de Lou Sin-Yuan (1) par M. P. Pelliot: Pelliot; Les Nouvelles revues d'art et d'archeologie en Chine.

14 **China Association**: Reports and Papers, 1889 to 1905, and 1907-08, 9 parts, 4to. *London, privately printed* £3 3s

Appendices A contain Political Situation—Appendices B contain Conventions indicating Spheres of Influence—Appendices C contain German Interests.

This is the first copy which has been for sale.

15 **China Magazine**: a Monthly Miscellany for 1867, roy. 8vo, pp. 184, *with numerous photographic plates of views in China and Chinese Life*, half calf. *Hongkong* 10s 6d

The vol lacks title-page and index.

16 —— The same, Christmas Volume, 1868, and Midsummer, 1869, in one vol, with title-pages and Indices, half calf. 1868-69 18s

17 —— The same, Midsummer Volume (without title-page and Index) 12s

A rare and interesting magazine.

18 **China Review.**—Vols. I. (all); II., 2, 3; III., 1, 2, 4, 5, 6; IV. (all); VIII., 2, 3; X., 1, 3; XII., 5; XIV., 5, 6; XV., 1 to 4; XVI. (all); XVII., 1 to 3; XIX., 4; XXII. (all); XXIII., 1; XXIV., 2; 4to. *Hong Kong*, 1872 to 1900

Sold separately at different prices.

19 **CHINA REVIEW, or Notes and Queries on the Far East,** edited by N. B. Dennys, a Complete Set from the Beginning (Vols. I. to XXV.), in parts, *as issued*, 4to. *Hong Kong*, 1872-1901 **£35**

With contributions by Chalmers, Watters, Eitel, J. Edkins, Bushell, E. H. Parker, and others.

COMPLETE SETS ARE EXTREMELY RARE.

Title-page and Index to Vol. II., No. 4 of Vol. XVII., No. 3 of Vol. XXI. are missing in this set, but endeavours will be made to obtain these numbers.

THE "CHINA REVIEW" may be styled the chief Collection of the Writings by Scholars of the second Period of Chinese Scholarship. It comprises:—C. Alabaster, E. Bretschneider, Bushell, Chalmers, Eitel, Giles, Hirth, J. H. St. Lockhart, W. F. Mayers, Oxenham, E. H. Parker, Playfair, Wylie.

The Series contains innumerable valuable articles of Research, Philological, Historical, Religious, Translations from the Chinese, Reviews of Books.

The "China Review" and the "Chinese Repository" are the two Journals essential to every Chinese Library.

20 **THE CHINESE REPOSITORY.** A Complete Set of the Twenty Volumes, also including the General Index, bound in the original Chinese blue cloth covers. Canton, 1832-51 **Fifty Guineas (£52 10s)**

This stupendous work was edited by E. C. Bridgman and S. W. Williams.

It is the most valuable record of facts and opinions relative to China and to Eastern Asia during the first period of European Sinological study. It may safely be stated that every scholar of renown at that period has contributed learned articles towards its pages. It includes the following names:—Boone, Bowring, Bridgman, J. F. Davis, J. Legge, Robert & J. R. Morrison, G. Staunton, R. Thom, S. W. Wells Williams.

The subjects in the Repository are:—

I., Geography—II., Chinese Government and Politics—III., Revenue, Army and Navy—IV., Chinese People—V., Chinese History—VI., Natural History—VII., Arts, Sciences and Manufactures—VIII., Travels—IX., Language, Literature—X., Trade and Commerce—XI., Shipping—XII., Opium—XIII., Canton Foreign Factories—XIV., Foreign Relations—XV., Relations with Great Britain—XVI., War with England—XVII., Hongkong—XVIII., Relations with America—XIX., Japan, Corea, &c.—XX., Siam and Cochin China—XXI., Other Asiatic Nations—XXII., Indian Archipelago—XXIII., Pagans—XXIV., Missions—XXV., Medical Mission—XXVI., Revisions of the Bible—XXVII., Education Societies, Religious—XXIX., Biographical Notices—XXX., Miscellaneous.

WHEN the Editors left the Repository to posterity in 1851, they could not be aware how greatly it would be treasured in after years. Neither the Editors nor the Contributors have ever received any monetary compensation for their labour. These men are looked up to-day as the pioneers of Chinese scholarship, of which they have left everlasting proof in the set of the twenty volumes.

21 **Chinese Recorder and Missionary Journal,** Vols. II. (except No. 8), III. to IX., 8 vols. *Foochow and Shanghai*, 1869-78 £6 8s

Vols. VIII. and IX. lack title-pages and Indices.

22 —— The same, Vols. III. (in wrappers); V., VI. (half calf); XVIII., XIX. (cloth); XXVII., XXVIII., half calf. *Foochow and Shanghai*, 1870-97 each vol 15s

23 **China Medical Missionary Journal,** Vols VII., Nos. 2, 3; XI., Nos. 3, 4; XII., 1, 2, 3, seven Numbers, 8vo. *Shanghai*, 1893-98 10s 6d

24 **Chinese Repository (The),** Vols. II., III., 2 vols, half calf. *Canton*, 1834-35 £3

25 —— Vol. IV., Nos. 1, 2, 3, 4, 7, in original wrappers. *Canton*, 1835 each number 2s 6d

26 **Chinese Repository** (The), Vol. VI. *Canton*, 1838 12s 6d

27 —— Vol. VIII. (in which pages V. and VI. of Index are missing). *Canton*, 1840 15s

28 —— Vols. IX., X., XI., XII., 4 vols, cloth. *Canton*, 1840-43 £4

29 **Chinese and Japanese Repository** of Facts and Events in Science, History, and Art relating to Eastern Asia, edited by J. Summers, 3 vols, bound in 2, cloth. *London*, 1863-65 £3 3s

Extremely interesting. The vols contain articles by A. Wylie: The Israelites in China—Chinese Romances translated—Memoir of Marco Polo—Panchau, the Hero of Tibet—Fables in Chinese Literature—The Manchus in China—Chinese Chess, &c.

30 **East of Asia Magazine**: a Non-Political Illustrated Quarterly, Vol. I., No. 1; Vol. III., Nos. 1, 2, and 3; Vol. IV., Nos. 2, 3, and 4; Vol. V., Nos. 1, 3, and 5; roy. 8vo, *with illustrations by Chinese Artists and from photographs*. *Shanghai*, 1902-06 each No. 5s

31 —— The same, Vols. I. and II., bound in half morocco. *Shanghai*, 1902-03 £2 10s

Includes various translations from the Chinese.

32 **Echo de Chine**.—Edition Hebdomadaire for 1906, complete, 4to, pp. 1608. *Shanghai*, 1906 36s

33 **Far East** (The): a Monthly Journal, *illustrated with photographs of Chinese and Japanese Manners and Customs, Scenery, Eminent Chinese, and Englishmen in China, &c.*, edited by J. R. Black, New Series, Vols. I., II., III., IV., and V., Nos. 1, 2, 5. *Shanghai*, 1876-78 £5 5s

Very scarce.
A most remarkable publication. It contains numerous translations from the Chinese—Articles on Ceremonies, Superstitions, Processions, Feasts, and Festivals of the Celestials—Articles on Sir Th. Wade, Robert Hart, Wells Williams, with photographs, &c.

34 —— New Series, Vols. II. and III., 4to, morocco, *with numerous photographs*. *Shanghai*, 1877 £2 2s

Vol. II. includes: Memoirs of Generals Ward and Burgevine of the ever-conquering Legion, with photographs—Article on W. H. Medhurst, with photographs—Marriage of the Emperor of China in 1872, &c.

34* **Japan Weekly Mail**.—A Review of Japanese Commerce, Politics, Literature and Art, Vols. XI. to XXIV., folio, half calf. *Yokohama*, 1889-1895 £7 10s

Full of valuable information. The vols include numerous articles on China and Korea, and give a detailed account of the China-Japan War.

35 **Indo-Chinese Gleaner**, edited by W. Milne and Dr. Morrison, complete set, in 3 vols, with all Title-pages and Indices, containing Extracts of the occasional Correspondence of those Missionaries in the East who labour for the Missionary Society; together with Miscellaneous Notices relative to the Philosophy, Mythology, Literature, and History of the Indo-Chinese Nations, drawn chiefly from the Native Languages, bound in full calf, gilt top. *Malacca*, 1817-21 £7 10s

The last two pages are in manuscript. Dr. Morrison's own copy, with his autograph on the title-page.

The "Indo-Chinese Gleaner" is an excessively rare work. For many years no copy has been offered for sale anywhere. The present copy includes the general plan of the Anglo-Chinese College forming at Malacca.

36 **Journal** of the American Asiatic Association, Vols III., IV., V., 4to, half calf. *New York*, 1903-1906 £2 2s

Deals with questions political and commercial of the Far East, especially China.

37 —— Vol. I., Nos. 3 to 12. 1898 12s 6d

38 **Journal** of the American Geographical Society of New York, Vols. VII. to XIII., 7 vols, 8vo, *with illustrations and maps*, cloth. *New York*, 1875-1881 £10

38A —— Vols. XVIII. to XXXVIII., 21 vols, 8vo, *with illustrations and maps*, cloth. *New York*, 1886-1906 £21

An extremely rare series of this valuable journal which is almost unknown in Europe and Asia.

38B —— Vol. XII., 8vo, cloth. *New York*, 1880 25s

39 **Journal** of the American Oriental Society, Vol. I., No. 1 (1843); II. (1851); III., 2 parts (1852-53); IV., 2 parts (1853-54); V., 2 parts (1855-56), VII., 2; VIII., 2; IX. (1871); XXIV., 2 (1903); XXV., 2 parts (1904); XXVI, 1 (1905) £9 10s

40 —— Vol. I., No. 1 5s

40A —— Vol. II., cont. Article VIII., Chinese Culture, by S. R. Brown. 1851 12s 6d

40B —— Vol. III., No. 2, cont. Article X., The Nestorian Monument of Singanfu, by E. Salisbury. 1853 7s 6d

40C —— Vol. IV., cont. Article X., Chinese Local Dialects reduced to Writing, by M. C. White. 1854 12s 6d

40D —— Vol. V., cont. Article II., Wylie on the Nestorian Monument of Sigan Foo. 1855 12s 6d

41 **Journal Asiatique** for the years 1897 to 1905, 9 vols, in numbers as issued. *Paris*, 1897-1905 £7

42 **Journal Asiatique** for years 1847, 1848, 1849 (being Fourth Series, Vols 9 to 14), 3 vols, half calf. *Paris* £2 5s

43 **Journal** of the China Branch of the Roy. Asiatic Society, New Series, Vols. IV., V. (1867-68), XVI., XVII., XVIII., XIX., 1; XX., 2-4; XXI., XXII., XXIII., XXIV., XXV., XXVI., XXVII., XXVIII., XXIX., XXX., XXXI., XXXII., XXXV., XXXIX. *Shanghai*, 1886-1908 £12

The Journal can be completed. It contains many illustrations (also from the Chinese) and maps.

44 **Journal of the Russian Orientalists Society** (Wjestnik Asii) in Russian, Vol. I. (4 numbers), *illustrated*. 1909-10 25s

Entirely devoted to the Far East.

45 **Journal** of the Shanghai Literary and Scientific Society, No. 1, June, 1858 (all published), 8vo, pp. 144, *with map*. *Shanghai*, 1858 15s

Includes: Wylie: Coins of the Ta-Tsing Dynasty—Edkins: A Buddhist Shastre, translated from the Chinese.

46 **Korean Repository,** Vols. III., IV., V., 3 vols, 8vo, half calf. *Seoul*, 1896-98 £2 5s

Vol. III., title and index lacking.

Vol. V., title-page lacking.

Full of interest on all things Korean, including translations from the Korean.

47 **Korea Review,** edited by H. B. Hulbert, Vols. III. to VI., 4 vols, 8vo, cloth. *Seoul*, 1900-06 £2 18s

Contains general articles on Korea of great interest, and the only Korean History from the beginning.

48 **Mesny's** Chinese Miscellany, Vol. IV.: being a text-book of Notes on China and the Chinese, 4to, pp. 526, with Index, pp. xxxii. *Shanghai*, 1905 £2

49 —— The same, Vol. I., Nos. 1 and 23; Vol. II., Nos. 20, 21, 24; Vol. IV., Nos. 1 to 14. *Shanghai* 20s

50 **National Review** (The): a Monthly Journal dealing with China, folio. *Shanghai*, 1911 32s

Published weekly. It is the organ of Young China and deals especially with modern phases of Chinese Life.

51 **Notes and Queries** on China and Japan, edited by N. B. Dennys, Vols. I. and II., large 8vo, half calf. *Hong Kong*, 1867-68 £2 10s

52 —— The same, Vol. I. separate in numbers. 1867 25s

53 —— The same, Vol. III., Nos. 1, 3, to 8; Vol. IV., Nos. 1 to 10. *Hongkong*, 1869-70 35s

54 **ORIENTAL TRANSLATION FUND.** A Set of the Publications, from the beginning in 1829 to the end of 1879, comprising Sixty-six Distinct Works as detailed on enclosed List, roy. 8vo and roy. 4to, cloth and sewed, *uncut* **£75**

55 **Orientalist** (The): a Monthly Journal of Oriental Literature, Arts and Sciences, Folklore, &c., 3 vols, 4to. *Kandy*, 1884-89 £2 2s

There is no title and index to Vol. III.

55* **Oriental Review** (The): a Monthly Summary of East Asian Affairs, *published by the Oriental Information Agency*, Vol. I., 4to. *New York*, 1911 12s 6d

Subscriptions for 1912 are received, 10s per annum.

56 **Phœnix** (The): a Monthly Magazine for China, Japan, and Eastern Asia, edited by J. Summers, 3 vols, 4to, cloth. 1870-73 £1 12s

Vol 1 in cloth; Vols 2 and 3 in numbers as issued. No. 31 is missing.

57 **Review of the Far East,** edited by A. Cunningham, Nos. 2, 3 and 4 6s

Contains some fine articles by Playfair-Kingsmill and others.

58 **Revue de l'Extreme-Orient,** publiée sous la Direction de M. Henri Cordier, 3 vols. *Paris*, 1882-87 £2 8s

Contains many valuable articles on China and Japan.

59 **Royal Asiatic Society.**—Old Series, Nos. 1 to 6, 12, 13, 15, 1, 2; 16, 1, 2; 18, Vol. XIII., 1, 2; XV., 2; XVI., 1, 2. *London*, 1834-56 £5 8s

60 —— New Series, I., 1; II., 1; III., 1, 2; IV., 1; V., 1; VII., 1; VIII., 1; IX., 1; XI., 3; XII., 4; XIII.; XV., 2-4; XVII., 3; XVIII., 1-3; XIX., 1, 4; XX., 1, 2; XXI., 1, 2, 4; XXII. to XXV.; XXVII.; XXVIII.; XIXX.; XXXI.; XXXII. *London*, 1864-1900 £24

In parts as issued. Parts and vols are sold separately.

61 **Royal Geographical Society.—Journal,** Old Series, Vols 34 to 50, 17 vols, 8vo, cloth. 1872-80 £4 5s

62 —— **Proceedings,** Old Series, Vol. XIII., Nos. 1, 2, 3, 5; XX., Nos. 4, 6, 6 numbers in 8vo. 1869-76 20s

63 —— **Journal,** New Series, Vols. I. to XIV., 8vo, in numbers. 1893-1908 £10

64 **Royal Geographical Society.** — **Proceedings**, New Series, Vols. I., II., III. (2 parts); IV., V., VI. (7 parts); VII. (10 parts); VIII., X. (11 parts); XII. (10 parts); XIII. (10 parts), XIV., complete, 8vo. *London*, 1879-92 £1 10s

65 —— **Supplementary Papers**, Vols. II., IV., 8vo, cloth. 1887-90 £1 10s

66 —— **Proceedings**, Vols. III. to IX., roy. 8vo, *with many illustrations and maps*, 7 vols, cloth. *London*, 1881-87 £3 3s

67 **Toung Pao.**—Archives pour servir à l'étude de l'histoire, des langues, de la géographie, &c., de l'Asie Orientale (Chine, Japon, Corée, &c.), rédigées par G. Schlegel et H. Cordier, 1890 to 1894 (Vols. I to V.) £5

68 —— 1891, Nos. 1 and 3 each No. 3s

68B —— 1904, Nos. 2 to 5, 8vo. *Leiden* 15s

68C —— 1907, No. 2, *with illustrated article by Bone on a painting by Li Lung Mien* 7s 6d

68D —— 1909, No. 3 3s 6d

68E —— 1910, complete 20s

69 **Transactions** of the China Branch of the Royal Asiatic Society, Part II., 8vo, pp. 172. *Hongkong*, 1852 10s

Contains: Hillier, C. B.; Notice of the Chinese work Chronicles of Tsien (Coinage of China), with 329 illustrations.

70 **Transactions** of the Second Session of the International Congress of Orientalists, London, 1874, 8vo, pp. viii, 456, cloth. 1876 10s 6d

Contains: Hunfalvy: Study of the Turanian Languages—Edkins: The Chinese Language at the time of the Invention of Writing—Beal: Examination of Chinese Buddhist books, &c.

71 **Zeitschrift** der deutschen Morgenlaendischen Gesellschaft, Vols 17 to 29, 8vo, half calf. *Leipzig*, 1863-76 £6 6s

72 —— The same, Vols 51 to 59 (1897-1905), in parts as issued. *Leipzig* £6 6s

PART II.

CHINESE PHILOLOGY.

73 **Abel-Rémusat** (J. P.) Essai sur la Langue et la Littérature chinoises, *avec 5 planches*, contenant des Textes Chinois, avec Traductions, Remarques, Notes et Table, 8vo, pp. x, 160, calf, gilt edges. *Paris*, 1811 20s

Fine copy.

74 —— Catalogue de la Bibliothèque de J. P. Abel-Rémusat, 8vo, pp. 196. *Paris*, 1833 7s 6d

Large paper copy.

75 **Alabaster** (C.) Occasional Papers on Chinese Philosophy, No. VII., Book IV. of the Lunyü, 8vo, pp. 8. 1887 2s 6d

76 [**Amyot**].—Lettre de Pekin sur le génie de la langue chinoise et la nature de leur écriture symbolique comparée avec celle des Anciens Egyptiens, par un Père de la Cie. de Jesus, 4to, pp. 38, 46, iv, *with* 21 *plates*, half calf. 1773 12s

Plates 20 to 27 are missing.

77 **Annuaire** de la Société des Etudes Japon, Chinoises, Tartares et Indo-Chinoises, 8vo. *Paris*, 1876 and 1881 each 3s

78 [**Anon.**]—Dissertation on the Characters and Sounds of the Chinese Language, including Tables of the Elementary Characters and of the Chinese Monosyllables, 4to, pp. cxiii, with 4 tables, half calf. *Serampore*, 1809 12s 6d

79 **Ball** (Dyer) Rhythms and Rhymes in Chinese Climes, a Lecture on Chinese Poetry and Poets, 8vo, pp. 45. *Hongkong*, 1907 3s

80 **Ballhorn** (Fr.) Alphabete, oriental. und occidental. Sprachen, 8vo, pp. 80, cloth. 1880 5s

81 **Barlow** (H. C.) Essays on Symbolism, 12mo, pp. x, 144, cloth. 1866 4s

Symbolism in reference to Art—Sacred Trees—The Tree of Life.

82 **BONAPARTE**, Prince Roland, Documents de l'époque mongole des XIIIe et XIVe siècles, Inscriptions en six langues de la porte de Kiu-yong Koan, près Pekin, folio, pp. 5 and 15 *plates*. *Paris*, 1895, *privately printed* **£5 5s**

Our copy contains some sheets of inscriptions and notes in Chinese, by Dr. Bushell.

83 **Bushell** (S. W.) Inscription in the Juchen and Allied Scripts, large 8vo, pp. 24. *Reprint* 2s 6d

84 **Campbell** (W.) The Blind in China: a Criticism of the Non-Alphabetic Method of writing Chinese, 8vo, pp. xx, 104. *Shanghai*, 1897 3s

85 **Chase** (P. E.) Chinese and Indo-European Roots and Analogues, roy. 8vo, pp. 44, cloth. 1861 4s

Proc. American Philos. Soc.

86 **Catalogue of Books** contained in the Lockhart Library and in the General Library of the London Missionary Society, by G. Mabbs, large 8vo, pp. 320, *interleaved copy*, half morocco. *London*, 1899 15s

Part 1, Lockhart Library, books relating chiefly to China and the Far East.
Part 2, Chinese Printed Books.

86* —— The Original MS. copy, well written, 3 vols, folio, half calf £1 18s

87 **Chalfant** (Fr. H.) Early Chinese Writing, 4to, pp. 35, *with* 50 *plates*. *Washington*, 1906 25s

I., Illustrations of Early Writing derived from Ancient Inscriptions
II., Notes upon the Shuo Wên
III., Royal Edict confirming the Domain of San
IV., Ancient Inscriptions upon Bone and Tortoise-shell

88 **Chavannes** (E.) Le Calendrier des Yn, 8vo, pp. 52. *Paris*, 1890 2s 6d

89 —— Le Cycle Turc des Douze Animaux en Chine, large 8vo, pp. 74, *with* 18 *plates*. 1906 10s

90 —— Les deux plus anciens Spécimens de la Cartographie Chinoise, roy. 8vo, pp. 35, *with maps*. *Hanoï*, 1903, *reprinted* 5s

91 —— La première Inscription Chinoise de Bodh Gaya, 8vo, pp. 26, *with Chinese plate*. *Paris*, 1897 3s 6d

92 —— De l'Expression des Voeux dans l'Art populaire chinois, *with* 2 *plates*, 8vo, pp. 43. *Paris*, 1901 3s

93 —— Inscriptions et Pièces de Chancellerie Chinoises de l'Epoque Mongole (Seconde Série), 8vo, pp. 134, *with* 30 *plates*. *Reprint* 1908 12s

94 —— Une Inscription du Royaume de Nan-Tchao, 8vo, pp. 70. *Paris*, 1901 3s 6d

Includes the Chinese text, with a translation.

95 —— Les Inscriptions des Ts'in, 8vo, pp. 51. *Paris*, 1893 3s 6d

96 —— Les Livres Chinois avant l'Invention du Papier, 8vo, pp. 75. *Paris*, 1905 3s 6d

97 **Cordier** (H.) Bibliotheca Sinica, Dictionnaire Bibliographique des ouvrages relatifs à l'Empire Chinois, with the Supplement, 3 vols, large 8vo, with Index, cloth. *Paris*, 1887-93 £4

98 —— Without the Supplement, 2 vols, in parts as issued. *Paris*, 1881-85 £3

99 **Courant** (M.) Catalogue des Livres Chinois, Coreens, Japonais, &c., dans la Bibliothéque Nationale, fasc. 1 to 5, roy. 8vo. *Paris*, 1900-07 21s

The concluding parts can be supplied as issued.

100 **Davis** (J. Fr.) Eugraphia Sinensis, or the Art of Writing the Chinese Characters, contained in 92 Rules and Examples, 4to, pp. 9, *with* 8 *Chinese plates*, extract. 1825 5s

101 —— Chinese Miscellanies: a Collection of Essays and Notes, 8vo, pp. v, 190, cloth. 1865 8s

Includes: Common Tartar Characteristics of Russian and Chinese—Rise and Progress of Chinese Literature in England—The Drama, Novels and Romances—Analysis of a Work on Husbandry and Botany.

102 —— Memoir concerning the Chinese, 4to, pp. 18. 1823 2s 6d

103 **Dévéria** (M.) L'Ecriture du Royaume de Si-Hia ou Tangout, 4to, pp. 31, *with* 2 *plates*. *Paris*, 1898 3s 6d

104 **Devéria** (G.) Stèle Si-Hia de Leang-Tcheou (Buddhist Temple), avec notice du Dr. Bushell, 8vo, pp. 24, *with* 2 *plates*. *Paris*, 1898 3s

105 **Douglas** (R. K.) The Language and Literature of China, 8vo, pp. 118, cloth. 1875 5s

106 —— The same, a German Translation, by W. Henkel, 8vo, cloth. 1871 3s 6d

107 **Edkins** (J.) China's Place in Philology: an Attempt to show that the Languages of Europe and Asia have a common Origin, 8vo, pp. xxiii, 403, cloth. 1871 10s 6d

108 **Ellis** (R. L.) Some Thoughts on the best mode of Printing Chinese, 8vo, pp. 21. 1854 2s 6d

109 **Forlong** (Major-Gen. J. G. R.) Short Texts in Faiths and Philosophies, or Sentiments of the Good and Wise, arranged chronologically to show the Movements of Thought through the Ages, 4to, pp. 130, *with portrait*, cloth. 1897 12s

Privately printed.

110 **Fourmont** (St.) Meditationes Sinicæ, in quibus; Io, Consideratur Linguæ philosophicæ; IIo, Linguæ Sinarum Mandarinica; IIIo, Datur eorumdem Hieroglyphorum; IVo, Idque omne, progressu à Libris merè Europæis (de Sinâ tamen) ad Libros merè Sinicos, facto, folio, pp. xxvi, 152. *Paris*, 1737 25s

111 **Gabelentz** (G.) Zur Lehre vom Vergleichenden Adverbialis im Altchinesischen, *Reprint*, 4to, pp. 6. *Berlin*, 1893 2s

112 —— Vorbereitendes zur Kritik des Kuan-Tsï, 8vo, pp. 26. *Berlin*, 1892 2s 6d

113 **Gamble** (W.) Two Lists of Selected (Chinese) Characters contained in the Bible, and 27 other Books, with Introductory Remarks, 8vo. *Shanghai,* 1865 4s

114 **Giles** (H. A.) A History of Chinese Literature, 8vo, pp. viii, 448, cloth. 1901 6s

A standard work of reference.

115 —— Adversaria Sinica, No. 8, imp. 8vo, pp. 38, *with illustrations.* *Shanghai,* 1910 3s 6d

Contains: Traces of Aviation in Ancient China—Notes on Place Names, Opium, Alcohol, &c.

GOD IN CHINA.

116 **Chalmers** (J.) The Question of Terms Simplified, or the Meaning of Shan, Ling and Ti in Chinese made Plain by Induction, 8vo, pp. 70 and 58 of Chinese text. *Canton,* 1876 9s

117 **Malan** (Rev. S. C.) Who is God in China, Shin or Shang-te? the Rendering of those Terms into Chinese, 8vo, pp. viii, 310, bds. 1855 5s

118 **Medhurst** (W. H.) A Dissertation on the Theology of the Chinese, with a View to the Elucidation of the most appropriate Term for expressing the Deity in the Chinese Language, 8vo, pp. iv, 284. *Shanghae,* 1847 24s

119 —— Inquiry into the Proper Mode of rendering the Word God in translating the Sacred Scriptures into Chinese, 8vo, pp. 170. *Shanghae,* 1848 6s

120 —— Reply to the Few Plain Questions of a Brother Missionary, 8vo, pp. 16. 1848 2s

121 —— On the True Meaning of the Word Shin as exhibited in the Chinese Imperial Thesaurus (Pei-Wan-Yun-Foo), translated by W. H. Medhurst, 8vo, pp. 88. *Shanghai,* 1849 4s

122 **Staunton** (Sir G.) Inquiry into the Proper Mode of rendering the Word God into Chinese, with reference to Christianity in China, 8vo, pp. 67, cloth. 1849 5s

An interesting pamphlet.

---

123 **Hager** (J.) An Explanation of the Elementary Characters of the Chinese, with an Analysis of their Ancient Symbols and Hieroglyphics, folio, pp. lxxvi, 43, bds. *London,* 1801 21s

With a long Chinese folding sheet.

124 —— Monument de Yu, ou la plus ancienne Inscription de la Chine suivie de 32 Formes d'anciens Caractères Chinois, folio. *Paris,* 1802 21s

125 **Harlez** (C. de) Miscellanées Chinois: I., Le Rêve dans les Croyances Chinoises; II., Le Huan et Le Pe, Les deux Esprits de l'Homme, 8vo, pp 22. N.D. 2s

126 **Hervey de Saint Denys.** — Deux Traductions du San-Tseu-King et de son commentaire, Réponse philol., 8vo, pp. 27. 1873 2s 6d

127 **Hirth** (Fr.) Hunnenforschungen, 8vo, pp. xii, *with plate.* 1900 2s

128 —— Die Insel Hainan nach Chao Ju-Kua, 4to, pp. 30. *Berlin,* 1896 2s

129 —— Sinologische Beitraege zur Geschichte der Türkvölker: I., Ahnentafel Attilas, 4to, pp. 41. 1900 3s 6d

130 **Humboldt** (G. de) Lettre à M. Abel-Rémusat sur la Nature des Formes grammaticales en général et sur le Génie de la Langue Chinoise, avec notice de l'ouvrage par S. de Sacy, 2 parts, 8vo, pp. viii, 122, 40. *Paris,* 1827-28 10s

131 **Ivanov** (A.) Zur Kenntniss der Hsi-hsia-Sprache, 4to, pp. 12. *St. P.,* 1909 2s 6d

132 **James** (F. H.) Chinese Literature, 8vo, pp. 50. *Shanghai,* 1899 3s 6d

133 **Jametel** (M.) L'Epigraphie Chinoise au Tibet, Inscriptions recueillies, traduites et annotées: Inscriptions du Mont Potala; Part 1, Inscriptions Impériales, 8vo, pp. ix, 34. *Peking,* 1880 3s 6d

134 **Jannet** (P.) De la Langue Chinoise et des Moyens d'en faciliter l'Usage, 8vo, pp. 28. 1869 3s

135 **Julien** (St.) Examen critique de quelques Pages de Chinois relat. à l'Inde trad. p. G. Pauthier, 8vo, pp. 156, cloth. 1841 6s

136 —— L'Imprimerie en Chine au Sixième Siècle de notre ère, 8vo, pp. 10. *Paris,* N.D. 3s

137 —— Méthode pour déchiffrer et transcrire, Les Noms Sanscrits qui se rencontrent dans les Livres Chinois, 8vo, pp. v, 235. *Paris,* 1861 7s 6d

138 —— Réponse obligée à un prétendu Ami de la Justice (Julien *versus* Pauthier), 8vo, pp. 16. *Paris,* 1871 2s

139 —— Simple Exposé d'un fait honorable denaturé dans un Libelle recent de M. Pauthier, 8vo, pp. 215. *Paris,* 1842 3s 6d

140 —— Vindiciæ Philologicæ in Linguam Sinicam, Dissertatio Prima, &c., 8vo, pp. 23. *Paris,* 1830 2s 6d

141 **Kidd** (S.) Catalogue of the Chinese Library of the R. Asiatic Society, 8vo, pp. 58. 1838 3s

142 [**Klaproth** (J. von)] Grande Exécution d'Automne, No. 1, Weston, 8vo, pp. 20. *Pe-King*, 1814 2s 6d

Pamphlet against Weston as a Sinologue.

143 ——— Réponse à quelques Passages de la Préface du Roman chinois intitulé Hao Khieou Tchhouan, traduit par J. F. Davis, 8vo, pp. 48. *Paris*, 1830 3s

144 **Kühnert** (Dr. F.) Ueber einige Lautcomplexe des Shanghai-Dialektes, 8vo, pp. 17. 1888 2s

145 **Lacouperie** (Terrien de) Beginnings of Writing in Central and Eastern Asia, or Notes on 450 Embryo-Writings and Scripts, *with 3 plates*, 8vo, pp. 208, cloth. 1894 15s

146 ——— The Fabulous Fishmen of Early Babylonia in Ancient Chinese Legends, 8vo, pp. 6. *Reprint*, 1888 2s

147 ——— The Old Babylonian Characters and their Chinese Derivates, 8vo, pp. 27. *Reprint*, 1888 3s

148 ——— The Tree of Life and the Calendar Plant of Babylonia and China, 8vo, pp. 11. *Reprint*, 1888 2s

149 ——— Le non-monosyllabisme du chinois antique, 8vo, pp. 15. *Paris*, 1887 2s

150 ——— The Sinim of Psaiah, not the Chinese, 4to, pp. 4. 1887 2s

151 ——— Une Monnaie Bactro-Chinoise Bilingue du Premier Siècle avant n. ère, 8vo, pp. 14, *illustrated.* 1890 2s

152 **Lacrozianus.** — Thesauri Epistolici Tomus III., 8vo, pp. 293 and Index, bds. *Lipsiæ*, 1746 9s

Includes a letter to Theoph. Sigfr. Bayer (author of "Museum Sinicum") on Chinese Literature, with Chinese plates, S. Korthalt, Moshem, &c.

153 **Laidlay** (J. W.) Notice of a Chinese Geographical Work (Hai kwo wan kian lu, by Chhin loen Kwing), 8vo, pp. 26. 1849, abstract 2s 6d

154 **Landresse.**—Catalogue des livres de sa Bibliothèque-Imprimés et MSS. des ouvrages chinois, tartares, japonais, &c., 8vo, pp. viii, 122. *Paris*, 1862 4s

155 **Lanjuinais** (J. D.) De la Langue Chinoise, Morceau Extrait du Mithridates d'Adelung, 8vo, pp. 37. *Paris*, 1807 2s 6d

156 **Lauterbach** (W.) Méprises singulières de quelques Sinologues, 8vo, pp. 15. *Paris*, 1827 2s

157 ——— Dr. W. Schott's Uebersetzung der Werke des Confucius aus der Ursprache, Eine litterarische Betrügerei, 8vo, pp. 69. 1828 4s

The five plates are missing.

158 **Lauture** (Escayrac de) Transmission Telegraphique des Caractères Chinois, large 4to, pp. 16. *Paris*, 1862 5s

Copy of St. Julien.

159 **Lévi** (S.) Notes sur les Indo-Scythes, 8vo, pp. 82. *Paris*, 1897 3s 6d

According to Chinese Sources.

160 **List** of Chinese Characters formed by the combination of the divisible Type of the Berlin Font used at the Shanghai Mission Press, 8vo. *Shanghai*, 1862 5s

Only the title-page and note are in English, the rest in Chinese.

161 **Mayers** (Wm. F.) The Chinese Government: a Manual of Chinese Titles, categorically arranged and explained, with an Appendix, Third Edition, revised by G. M. H. Playfair, 8vo, pp. vii, 196, half calf. *Shanghai*, 1896 15s

162 **MAYERS (Wm. Fr.) The Chinese Reader's Manual, a Handbook of Biographical, Historical, Mythological and General Literary Reference, 8vo, pp. xxiv, 440, half calf. Shanghai, 1874 £2 10s**

The rare first edition.

163 **Mayers** (Wm. Fr.) The Chinese Reader's Manual, Reprint of the Edition of 1874 (*see above*), 8vo, pp. xvi, 444, cloth. *Shanghai*, 1909 **15s**

*** Indispensable to every Student of Chinese History, Philology, Religion.

Part I. contains the Index of Proper Names, with full information of events.

Part II. : Numerical Categories.

Part III. : Chronological Tables of the Chinese Dynasties.

Part IV. Index.

164 **Medhurst** (W. H.) Inquiry into the proper Mode of translating Ruach and Pneuma in Chinese, 8vo, pp. 75. *Shanghai*, 1850 3s

165 **Memorials** of Protestant Missionaries to the Chinese, giving a List of their Publications and Obituary Notices of the Deceased, roy. 8vo, pp. vi, 331, half calf. *Shanghai*, 1867 25s

A valuable work of reference. There are three indices: 1, Names of Missionaries; 2, Titles of Publications alphabetically arranged; 3, Classified Arrangement of Chinese Publications.

166 **Migne** (L'Abbé) Dictionnaire de Linguistique et de Philologie Comparée, Histoire de toutes les Langues Mortes et Vivantes, roy. 8vo, pp. 1,447, cloth. 1858 12s

With an introduction: Des Langues dans leurs rapports avec l'histoire des races humaines, and Essai sur l'Evolution de l'intelligence humaine. A learned work.

167 **Mollendorff.** — Manual of Chinese Bibliography: being a List of Works and Essays relating to China, 8vo, pp. viii, 378. *Shanghai*, 1876 (pub. 30s) 15s

Includes Manchuria, Mongolia, Tibet, Korea.

168 ——— Classification des Dialectes Chinois, 8vo, pp. 34. *Ningpo*, 1899 3s

169 ——— Die Weltliteratur, eine Liste mit Einleitung, 8vo, pp. xii, 70. *Shanghai*, 1894 3s 6d

A list of the chief works of the World's literature.

170 [**Montucci** (A.)] Sinologus Berolinensis, Remarques philologiques sur les Voyages en Chine de M. de Guignes, 8vo, pp. 168, half calf. 1809 10s 6d

With a Chinese plate.

171 ——— Audi alteram partem, ou Réponse à la Lettre de M. de Guignes sur son Voyage à Pekin, 8vo, pp. 46. *Berlin*, 1810 5s

172 **Moor** (l'Abbé de) Essai sur les Lègendes Chinoises concernant Fo-hi, Kong-Kong, Niuva, &c., avec coup d'oeil sur le Religion primitive des Chinois, 8vo, pp. 58. 1901 5s

173 **Morrison** (Rev. R.) A View of China, for Philological purposes, containing a Sketch of Chinese Chronology, Geography, Government, Religion, and Customs, designed for the use of persons who study the Chinese Language, 4to, pp. vi, 141, bds. *Macao*, 1817 10s 6d

174 **Morrison** (R.) and **Montucci** (A.) Urh-Chih-Tsze-Tëen-Se-Yin-Pe-Keaou: being a parallel between the two intended Chinese Dictionaries; together with Morrison's Horæ Sinicæ, a New Edition, with the Chinese text to the San Tse King, 4to, pp. 174, half morocco. *London*, 1817 £2 2s

This is the only copy we have ever seen. It is beautifully printed and in fine state.

175 **Orintalia Antiqua**, or Documents and Researches relating to the East, Part I. (all issued), 4to. *London*, 1882 10s

Contains the Calendar of the Hia Dynasty, with 8 plates, text, translation, and notes by R. K. Douglas, with 14 plates.

176 **Owen** (Prof. G.) The Evolution of Chinese Writing, 8vo, pp. 32. 1911 1s

This pamphlet will be useful to every student of Chinese.

177 **Oriental Studies.**—A Selection of Papers read before the Oriental Club of Philadelphia, 1889, 1894, by Stewart Culin, Popular Literature of the Chinese Laborers in the United States, large 8vo, cloth. *Boston*, 1894 7s 6d

Includes Article by St. Culin—Literature of Chinese Laborers.

178 **Pauthier** (G.) Observations sur l'alphabet de Pa'sse-pa- et la tentative de Khoublaï Khan pour transcrire le chinois, 8vo, pp. 47, *with folding plate*. *Paris*, 1862 3s 6d

179 ——— Réponse a l'examen critique de St. Julien de quelques pages de chinois relatives à l'Inde, 8vo, pp. 88. *Paris*, 1842 3s

180 ——— Vindiciæ Sinicæ Novæ, No. 1, J. P. Abel-Rémusat défendu, 8vo, pp. 24. 1872 2s

181 ——— Vindiciæ Sinicæ, Dernière Réponse à St. Julien, suivie d'un Parallele de sa Traduction de Lao Tseu, roy. 8vo, pp. vii, 110, and Supplement, pp. 40. *Paris*, 1842-43 3s 6d

182 **Piper** (G. O.) Bezeichnungen des Welt & Lebensanfanges in der Chines, Bilderschrift, 8vo, pp. 167, *with a plate of Chinese characters*, cloth. 1846 6s

183 **Plath** (H.) Uber die Quellen der alten Chinesischen Geschichte, mit Analyse des Sse-Ki und I-sse, 8vo, pp. 60. *Vienna*, 1870 3s

184 **Ponceau** (P. S. du) Nature and Character of the Chinese System of Writing, with a Vocabulary of the Cochinchinese Language by J. Morrone, and a Cochinchinese and Latin Dictionary, 8vo, pp. xxxii, 375, *with* 10 *Chinese plates*, half morocco. *Philadelphia*, 1838 25s

Very scarce. Fine copy.

185 **Probsthain's** Oriental Catalogue, I. to XIV., bound in one vol, in cloth, *with title-page and index*, 8vo. *London*, 1902 to 1909 21s

Nos. 1, 2, 4, 6, 10, 12, 14 deal with the Far East, including Religious Systems.
Only 10 copies are available.

186 **Rautenbach** (E.) Die Chinesische Sprache in ihren Rechten als Sprache, 8vo, pp. viii, 64. 1835 6s

187 **Recherches** sur l'Origine et la Formation de l'Ecriture Chinoise; I., Sur les Signes figuratifs qui' ont formé la Base des caractères les plus anciens, 4to, pp. 59. N.D. 4s

188 **Schlegel** (G.) Sinico-Aryaca, ou Recherches sur les Racines primitives dans les Langues chinoises et aryennes, imp. 8vo, pp. xvi, 181. *Batavia*, 1872 9s

189 **Schlegel** (G.) The Secret of the Chinese Method of transcribing Foreign Sounds, 8vo, pp. ix, 103. 1900 4s

190 ——— On the Causes of Antiphrasis in Language, 8vo, pp. 15. 1892 2s

191 ——— La Stèle-funéraire du Teghin Giogh et ses copistes et Traducteurs chinois, russes et allemands, 8vo, pp. 57, *with a Chinese plate.* 1892 4s

192 **Schott** (W.) Verzeichniss der Chinesischen u. Mandschu-Tungusischen Bücher u. Handschriften der Kön. Bibliothek zu Berlin, 8vo, pp. iv, 120. 1840 6s

There is a great deal of curious and useful information in it—*see* WYLIE'S Notes, p. v.

193 **Schütz** (F.) Propagation de Sciences Européennes dans l'Extrême-Orient, Transcription de l'Alphabet Chinois phonétique, 8vo, *with Chinese plates. Nancy,* 1856-57 6s

194 **Strong** (G. V.) Common Chinese-Japanese Characters; Part I., Important Radicals; Part II., Index to Characters; Part III., Characters arranged under their Radicals; Part IV., Characters whose Radicals are difficult to determine; Part V., Names of Places, pp. 188, half morocco. 1911 8s

195 **Summers** (J.) On Chinese Lexicography, with Proposals for a New Arrangement of the Characters of that Language, 8vo, pp. xvi. 1884 2s

196 ——— Lecture on the Chinese Language and Literature, 8vo, pp. 38, *with 8 plates.* 1853 3s

197 **Vissière** (A.) Une Particularité de l'Ecriture Chinoise: Les Caractères renversés, 8vo, pp. 18. 1904 2s

198 **Volcker** (K. T.) Bibliotheca Sinica-Katalog e. Sammlung Chinesischer Original Werke, 8vo, pp. 34, xvi, *titles of the books in Chinese characters.* 1864 3s

199 **Volpicelli** (L.) Chinese Phonology: an Attempt to discover the Sounds of the Ancient Language and to recover the Lost Rhymes of China, 8vo, pp. 38. *Shanghai,* 1896 3s

200 **Watters** (T.) Guide to the Tablets in a Temple of Confucius, imp. 8vo, pp. xx, 259, half morocco. *Shanghai,* 1879 21s

Scarce. Fine copy.

Biographies of the men canonized as followers of Confucius.

201 **Wong** (Theo.) Chronological Tables of the Chinese Dynasties (from the Chow Dynasty to the Ch'ing Dynasty), 8vo, pp. 111, 103, cloth. 1902 5s

202 **Wylie** (A.) Notes on Chinese Literature, with Introductory Remarks on the Progressive Advancement of the Art, and a List of Translations from the Chinese into various European Languages, 4to, pp. viii, xxviii, 260, cloth. *Shanghai,* 1867 £2 10s

203 ——— Notes on Chinese Literature, reprint of the above Original Edition, 8vo, pp. 39, 307, half calf. *Shanghai,* 1902 14s

---

204 **WYLIE (A.)** Chinese Researches, 8vo, pp. 271, with portrait, cloth. Shanghai, 1897 £4 4s

Part I., Literary—Part II., Historical—Part III., Scientific (Mongol Instruments at Peking, &c.)—Part IV., Philological.

This is one of the most valuable and treasured works of reference in the field of Chinese Literature.

---

205 ——— Cordier (M. H.) The Life and Labours of Alex. Wylie, 8vo, pp. 18. N.D. 2s 6d

206 **Zottoli** (Angelo) Cursus Litteraturæ Sinicæ: Traduction franç. du Ier vol, 8vo, pp. vi, 304. *Zi-Ka-Wei,* 1891 20s

Contains: Instructions familières — Dialogués comiques, Romans.

PART III.

CHINESE GRAMMARS AND DICTIONARIES.

CONVERSATION-BOOKS.

207 **Aubazac** (Louis) Dictionnaire Français-Cantonnais, 4to, pp. xxvii, 469, x, half calf. *Hong Kong,* 1909 £2

207* **Aulaire** (R. J. de St.) and **Groeneveldt** (W. P.) Manual of Chinese Running-Handwriting, especially as it is used in Japan, compiled from Original Sources, 2 parts in one vol, 4to, pp. iv, 113, 60, half calf. *Amsterdam,* 1861 32s

208 **Baldwin** (Rev. C. C.) A Manual of the Foochow Dialect, 8vo, pp. 256, half calf. *Foochow,* 1877 15s

Contains: Grammar, Phrases, Commercial Terms, Religion, Literature, Government, Miscellany, Vocabulary.

209 **Basevi** (Lieut. W. H. F.) An Elementary Manual of Colloquial Chinese, with a Vocabulary of 700 Words, 8vo, pp. 11, 53, cloth. *Allahabad*, 1899 8s
Yunnanese Dialect.

210 **Ball** (J. Dyer) English-Cantonese Pocket Vocabulary, printed without the Chinese Character, 8vo, pp. vii, 23, cloth. *Hongkong*, 1886 5s

211 ——— An English-Cantonese Pocket Vocabulary, Third Edition, revised and enlarged, 12mo, pp. iii, 22. *Hongkong*, 1906 3s
In Roman characters.

212 ——— How to write the Radicals, 8vo, pp. 40, vi. *Hongkong*, 1888 3s

213 ——— The San-Wúi Dialect, 4to, pp. 17. *Reprint* 2s 6d

214 ——— How to speak Cantonese, Fifty Conversations in Cantonese colloquial with the Chinese Character, Free and Literal English Translations and Romanised Spelling, with Tonic Marks, &c., preceded by five Short Lessons of one, two, and three words, Second Edition, revised and corrected, large 8vo, pp. viii, 228, bds. *Hongkong*, 1902 15s

215 ——— Cantonese made Easy: a book of Simple Sentences in the Cantonese Dialect, with Free and Literal Translations and Directions for the rendering of English Grammatical Forms in Chinese, Third Edition, revised and enlarged, 2 vols, 4to. *Singapore*, 1904-'07 21s

216 ——— The Cantonese Vocabulary made Easy: a small Dictionary in English and Cantonese, containing Words and Phrases used in the Spoken Language, with the Classifiers, Third Edition, revised and enlarged, large 8vo, pp. 294, bds. *Hongkong*, 1908 4s

217 ——— The Höng Shán or Macao Dialect, a Comparative Syllabary of the Hong Shan and Cantonese Pronunciations, and a description of the tones, &c., large 8vo, pp. 31. *Hongkong*, 1897 4s

218 ——— The Shun-Tak Dialect, a Comparative Syllabary of the Shun-Tak and Cantonese Pronunciations, with a description of the tones, large 8vo, pp. 34. *Hongkong*, 1901 4s

219 ——— The Tung-Kwún Dialect, 8vo, pp. 15. *Reprint* 2s 6d

220 [**Baller**].—The Chinese Radicals, 8vo, pp. 8. *Shanghai*, 1891 2s

221 ——— Analytical Chinese-English Dictionary, 4to, pp. v, 637, half calf. 1900 £2 2s

222 **Bazin** (M.) Mémoire sur les Principes généraux du Chinois vulgaire, 8vo, pp. 120. *Paris*, 1845 6s

223 **Bottu (A.) and Ouann Tsoung Yuen.** —Grammaire Française à l'usage des Elèves Chinois, 8vo, pp. 248. *Shanghai*, 1894. *Scarce* 12s

224 **Bridgman** (E. C.) Chinese Chrestomathy in the Canton Dialect, 4to, pp. vi, xxxvi, 693, nice half calf. *Macao*, 1841 £2 15s
Scarce.

225 ——— The same, in cloth (title-page, Introduction and last two leaves of the Index are missing) 30s

226 ——— The same, 4to, pp. viii, 276. *China* (*sic.*), 1839 24s
This portion of the work is circulated amongst subscribers only. It contains: Exercises in Conversation—Exercises in Writing—Domestic Affairs—Commercial Affairs, &c.
English, Chinese, and Transliteration.

227 **Callery** (J. M.) Systema Phonetica Scripturæ Sinicæ, 2 vols, 8vo. *Macao*, 1841 50s

228 ——— Systema Phoneticum Scripturæ Sinicæ, 2 vols in one, roy. 8vo, pp. iii, 84, 64, 500, half morocco. *Macao*, 1841 £2 10s

229 ——— The same, Part II., Chinese-Latin Dictionary, roy. 8vo, pp. 500, half calf. *Macao*, 1841 32s
Interleaved.

230 ——— Dictionnaire Encyclopédique de la Langue Chinoise, Specimen: Fragments de Trois Ordres phonétiques, imp. 8vo, pp. xv, 40. *Paris*, 1842 3s 6d

231 **Chalmers** (J.) An English and Cantonese Pocket-Dictionary (Spoken Language), Fourth Edition, enlarged, sm. 8vo, pp. iv, 229, half calf. *Hongkong*, 1873 8s 6d
Scarce. Some pages are stained.

232 **Chinese Phonetic Vocabulary,** containing all the most Common Characters with their Sounds in the Canton Dialect, 8vo, silk covers. *Hongkong*, 1855 4s

233 **Chinese-Latin Vocabulary,** in Chinese and Roman Characters, with Explanations in Latin and Synonyms: Manuscript of a Jesuit Father, written in China in the XVIIth Century, 4to, pp. 200, half calf £3 5s

234 **Chinese Manual** (Sse Tse Ouen Tsien) Four Words Literature, with Commentary, folio, pp. viii, 75, *lithographed*, cloth. *London*, 1854 10s
Chinese, French, English.

235 **CHINESE-LATIN DICTIONARY.—A Manuscript of Five Hundred and Twenty-two Pages, with a List of Words arranged according to Radicals, 143 pp., and a List of Radicals, folio, bound in calf** **£5 15s**

The following note is written on the fly-leaf, by C. W. Bradley, Macao, Nov. 21, 1859:—"This original Chinese Dictionary came into the possession of Mr. Thos. Beale, an English Merchant, about 1800, and was supposed by him to have been written about A.D. 1700, by one of the Jesuit Missionaries at Macao. In 1840 Mr. B. gave it to W. C. Hunter, Esq., who presented it to the undersigned, and is by him given to the American Oriental Society.

236 **Chrestomathie Chinoise,** publiée par la Société Asiatique, 4to, pp. iii, 183, 15, *with a plate*, half calf. *Paris*, 1833 8s

237 **Colloquial Chinese,** in English Dress, 4to, pp. 96. [*Shanghai, ca.* 1900] 5s

English sentences, in 6 sections, arranged for the help of the student in the order in which the Chinese equivalents must be expressed.

238 **Dabry.**—Guide des Armées Alliées en Chine, ou Dialogues s. les reconnaissances militaires, 8vo, pp. xvi, 163, cloth. *Paris*, 1859 5s

In Chinese (Chinese and Roman characters) French and English, with introduction on the Division of the Provinces of China.

239 **Debesse** (A.) Petit Dictionnaire Francais-Chinois, 16mo, pp. vi, 533, half cloth. *Shanghai*, 1900 12s

The Chinese in Native and English characters.

240 ——— Petit Dictionnaire Chinois-Francais, 16mo, pp. v, 580, limp leather. *Shanghai*, 1900 18s

The Chinese in Native and English characters.

241 **Dennys** (N. B.) A Handbook of the Canton Vernacular of the Chinese Language: being a Series of Introductory Lessons for Domestic and Business Purposes, large 8vo, pp. 11, 195, 31, half calf. 1874 18s

242 **Devan** (T. T.) Beginner's First Book, or Vocabulary of the Canton Dialect, revised and enlarged by W. Lobscheid, 8vo, pp. viii, 123, half calf. *Hongkong*, 1858 6s

242* ——— The same, Third Edition, 8vo, pp. v, 148. *Hongkong*, 1861 7s 6d

243 **Doolittle** (J.) Vocabulary and Handbook of the Chinese Language in the Mandarin Dialect, 2 vols, 4to, half calf. *Foochow*, 1872 £2 2s

Vol. I. contains English-Chinese Dictionary—Vol. II., Proverbs—Buddhist Words—Chronol. Tables—Phrases of various kinds.

244 **Doty** (E.) Anglo-Chinese Manual, with Romanized Colloquial in the Amoy Dialect, 8vo, pp. 214, *with a plate*, cloth. *Canton*, 1853 12s

245 ——— **The same (used copy)** 9s

246 **DOUGLAS (C.) Chinese-English Dictionary of the Vernacular or Spoken Language of Amoy, with the principal variations of the Chang-Chew and Chin Chew Dialects, 4to, cloth. London, 1873** **£5 5s**

**** The Chinese characters have been added to each Chinese word at the margins.*

247 **Ducat** (Capt. Chas. M.) Elementary Manual of the Pekinese Dialect, 8vo, pp. iv, 24, cloth. *Rangoon*, 1898 4s

248 **Edkins** (J.) Grammar of the Chinese Colloquial Language (Mandarin Dialect), Second Edition, 8vo, pp. viii, 279, half calf. *Shanghai*, 1864 (pub. 30s) 10s

Out of print. Scarce.

249 ——— Progressive Lessons in the Chinese Spoken Language, Second Edition, 8vo, pp. v, 103, half calf. *Shanghai*, 1864 7s 6d

250 ——— Chinese Conversations, translated from Native Authors, 8vo, pp. 183, cloth. *Shanghai*, 1852 12s

The first portion (pages 1 to 56) is: Text in Chinese and Roman characters and English translation of Tseay-Heue — The Borrowed Boots.

251 ——— Introduction to the Study of the Chinese Characters, roy. 8vo, pp. xvi, 211; with Appendices, iii, 103, bds. *London*, 1876 12s

252 ——— The Appendices and Index of Introduction to the Study of the Chinese Characters, 8vo, pp. 103. *Geneva*, N.D. 5s

Appendix A gives examples of Ancient Forms of a select number of Characters.

253 **Endlicher** (St.) Anfangsgründe der Chinesischen Grammatik, 8vo, pp. viii, 280, half morocco. *Vienna*, 1845 (pub. 24s) 10s

254 **Eitel** (E. J.) A Chinese Dictionary in the Cantonese Dialect, 2 vols, large 8vo, pp. xxxv, 1018, and Supplement of 97 pp., half calf. *Hong Kong*, 1877 32s
The Supplement contains: List of Radicals—Index arranged according to Kanghi's Radicals—Clan Names.

255 —— The same, Parts 1 and 2 (A to M). *Hong Kong* 10s

256 **Esquirol et Williatte.**—Essai de Dictionnaire Dioi-Français, reproduisant la langue parlée par les Tribus Thaï, de la Haute Rivière de l'Ouest, et Vocabulaire Français-Dioi, 8vo, pp. lvi, 669. *Hongkong*, 1908 21s

257 **Fielde** (A. M.) First Lessons in the Swatow Dialect, sm. 4to, pp. 427, half calf. *Swatow*, 1878 21s
The book is printed on one page only of each leaf.

258 —— Dictionary of the Swatow Dialect, 4to, pp. xv, 617, half calf £2 2s
Chinese-English, the Chinese in the Native and Roman characters. The explanations are given in great detail. Title-page is missing.

259 **Foster** (Mrs. A.) English-Chinese Pocket Dictionary in the Mandarin Dialect, Third Edition, 16mo, pp. viii, 184, half calf. 1903 5s

259* **Fourmont** (St.) Linguae Sinarum Grammatica duplex, latine et cum Characteribus Sinensium, item Sinicorum R. Bibliothecae librorum Catalogus, cum notiis amplioribus, folio, pp. 44, 516. *Paris*, 1742 24s
Ala fin : Lettre de Mgr. l'Evesque d'Ecriné, Vicaire Apostolique du Yûnnân, reçue par M. Fourmont en 1742.
Wylie, p. 1, "We have reason to wonder at what F. accomplished.

260 **Gabelentz** (G.) Anfangsgründe der Chinesischen Grammatik (with Exercises), 8vo, pp. viii, 150, *with a Chinese plate*, cloth. 1883 8s

261 —— Beiträge zur Chinesischen Grammatik, Die Sprache des Cuang-Tsi, large 8vo, pp. 56. 1888 4s

262 **Gaztelu** (J.) Lexique Chinois François, 12mo, pp. iii, 362, 118, calf. *Hong Kong*, 1906 6s

263 —— Petit Dictionnaire François-Chinois, Nouvelle Edition, 12mo, pp. xxi, 677, limp cloth. *Hongkong*, 1907 6s

264 **Giles** (H. A.) Chinese without a Teacher: being a Collection of Easy Sentences in the Mandarin Dialect, Fifth Edition, 8vo, bds. 1901 5s

265 **Goddard** (J.) Chinese and English Vocabulary in the Tie Chiu Dialect, 8vo, pp. ix, 248, cloth. *Bangkok*, 1847 £2 2s
With an index containing a list of Radicals and a list of the words arranged according to Radicals.

266 **Goncalves** (J. A.) Arte China: Constante de Alphabeto e Grammatica, compr. Modelos das differentes Composicoens, 4to, pp. viii, 502, 48, half morocco. *Macao*, 1829 £4 4s
Contains: Grammar, Phrases, Syntax, Dialogues, Proverbs, and other Chinese texts, with Portuguese translations. Fine copy.
The readings are in Chinese and Roman characters (from Chinese works), with Portuguese translations, with appendix.

267 —— Grammatica Latina ad usum Sinensium Juvenum, 12mo, pp. 230, calf. *Macao*, 1828 18s

268 —— Diccionario Portuguez-China e China-Portuguez, 2 vols, 4to, pp. iv, 872; and v, 1028, 126, cloth. *Macao*, 1831-33 £4 4s
The Mandarin or Classical Chinese is used.

269 —— Lexicon Manuale Latino-Sinicum, 8vo, pp. vii, 498, half morocco. *Macai*, 1839 £1 16s
Fine uncut copy, with gilt edges.

270 —— Vocabularium Latino-Sinicum, 12mo, pp. 246, calf. *Macao*, 1836 18s
The Chinese words are in Chinese and Roman characters.

271 —— Dialogues Français-Chinois, translated from the Portuguese into French by A. M. H., 8vo, pp. ii, 140. *Paris*, 1878 10s 6d
Lithographed.

272 **Goodrich** (Ch.) Pocket Dictionary (Chinese-English) and Pekingese Syllabary; together with the Radical Index, 16mo, pp. vi, 237, 72, half calf. 1904 6s

273 **Graduated Reading**; comprising a Circle of Knowledge in 200 Lessons: Graduation I., Second Edition, 8vo, half morocco. *Hongkong*, 1864 8s
Chinese text with English translation.

274 **Guignes** (M. de) Dictionarium Sinico-Latinum, edited by H. M. a S. Arsenio, 4to, pp. xviii, 1024, morocco. *Hong-Kong*, 1853 £3 3s
The Chinese is given in Chinese and Roman characters.

275 **Han Tseu Thso-Yao.**—Exercises progressifs sur les clefs et les phonétiques de la langue chinoise, suivis de phrases et de dialogues, entirely in Chinese, 8vo. *Paris*, 1845 5s

276 **Hillier** (Sir W.) The Chinese Language: How to learn it, Vol. I., 8vo, pp. viii, 263. 1907 12s 6d
Introductory chapters on the Language and Progressive Exercises.

277 —— Vol. II.; comprising Chinese Tales in Chinese, with English Translations and Notes, 2 parts. *Peking*, 1909 12s 6d

278 **Hernisz** (St.) A Guide to Conversation in the English and Chinese Languages, large oblong 8vo, pp. 40, 179. *Boston*, 1854 (pub. 10s 6d) 7s 6d

279 **Hirth** (F.) Notes on the Chinese Documentary Style, Second Edition, 8vo, pp. vi, 150, cloth. *Shanghai*, 1909 7s 6d

280 **Huart** (C. Imbault-) Manuel de la Langue Chinoise Parlée, comprenant: I., Une Introduction Grammaticale: II., Des Phrases et dialogues faciles; III., Un Recueil de Mots les Plus Usités, cr. 8vo, pp. iii, 140. *Peking*, 1885 15s

281 **Jannet** (P.) De la langue Chinoise et des moyens d'en faciliter l'usage, 8vo, pp. 28. *Paris*, 1869 2s 6d

282 **Julien** (St.) Exercises pratiques de Syntaxe et de Lexigraphie Chinoise, 8vo, pp. xxiii, 270. *Paris*, 1842 7s 6d

283 —— Ji-tch'ang-Kéou-Téou Hoa, Dialogues Chinois, Chinese text, with an Italian Translation and Transcription, 2 vols bound in one, 8vo, half morocco. *Paris and Florence*, 1863-66 18s

284 —— The same, Chinese text only, 8vo, pp. 80. *Paris*, 1863 6s

285 **Kainz** (C.) Grammatik der Chinesischen Sprache, with Readings, Chinese and German Vocabulary, 8vo, pp. 191, *with 10 plates*, cloth. *Vienna* 2s

286 **Koan-Hoa Tche-Nan.**—Boussole du Langage Mandarin traduite et Annotée, par Henri Boucher, 2 vols, 8vo, pp. vi, 247; ii, 232, cloth. *Zi-Ka-Wei*, 1893 15s

Chinese text, with French translation and notes. The work consists of dialogues as a help to students of Chinese.

287 **Kranz** (Pastor P.) The "Chinese Alphabet," Four Thousand most frequent Characters, according to their frequency, in 4 series of 1,000 characters each, 2 vols, folio, pp. 83, 80. *Shanghai*, 1903 10s

The Chinese is given in Chinese and Roman characters, with English renderings. An indispensable work to beginners.

288 **Ku-Yü.**—Chinese and English Phrases, 8vo, 95 leaves, published in China 10s

Both the Chinese and English are in Chinese and Roman characters.

289 **Kwong Ki Chiu.**—An English and Chinese Dictionary, compiled from the Latest and Best Authorities, New Edition, large 8vo, pp. 4, 819, *with portrait*, half bound. *Shanghai*, 1887 21s

290 **Lay** (A. H.) Chinese Characters, for the use of Students of the Japanese Language, large 8vo, pp. 165, cloth. *Tokyo*, 1897 15s

291 **Lobscheid** (W.) Grammar of the Chinese Language, 2 parts, 8vo, cloth. *Hong Kong*, 1864 18s

Part II. includes a number of reading lessons, Chinese, with English translations.

292 —— English and Chinese Dictionary, arranged according to the Radicals, roy. 4to, pp. ix, 2016, cloth. *Hong Kong*, 1866-69 (pub. £10 10s) £2 8s

For every Chinese word is the Chinese character given, with the pronunciation in the Punti and Mandarin Dialect in the Roman characters.

293 —— Chinese and English Dictionary, arranged according to the Radicals, large 8vo, pp. ix, 592, half calf, *interleaved copy*. *Hong Kong*, 1871 24s

294 **MacGowan** (J.) Collection of Phrases in the Shanghai Dialect, systematically arranged, large 8vo, pp. 193. *Shanghai*, 1862 21s

295 **Maclay** (R. S.) and **Baldwin** (C. C.) An Alphabetic Dictionary of the Chinese Language in the Foochow Dialect, 8vo, pp. xxv, 1107, half calf. *Foochow*, 1870 £3 10s

296 **Marshman** (J.) Clavis Sinica: Elements of Chinese Grammar, with a Preliminary Dissertation on the Characters and the Colloquial Medium of the Chinese, and an Appendix containing the Ta-Hyoh of Confucius, with a translation, 4to, pp. xxiii, 566, 56, full calf. *Serampore*, 1814 £2 2s

297 **Martin** (W. A. P.) The Analytical Reader: a Short Method for learning to read and write Chinese, with a Vocabulary, roy. 8vo, pp. 210. *Shanghai*, 1863 7s 6d

298 **Mateer** (C. W.) A Course of Mandarin Lessons, based on Idiom, with Index, Third Edition, revised, 2 vols, 4to, half bound. *Shanghai*, 1906 £1 16s

299 —— A Short Course of Mandarin Lessons, 4to, half bound. *Shanghai*, 1901 10s 6d

300 —— Technical Terms, English and Chinese, prepared by the Educational Association of China, sm. 4to, pp. 503, ix, cloth. *Shanghai*, 1904 7s 6d

301 **Medhurst** (W. H.) Chinese and English Dictionary, containing all the Words in the Chinese Imperial Dictionary, arranged according to the Radicals, 8vo, pp. xxiv, 1486, with a List of 28 pages of Obsolete Characters not occurring in the Dictionary, half morocco. *Batavia*, 1842 £3 10s

302 —— Chinese Dialogues, Questions, and Familiar Sentences, to assist Beginners in the Languages, 8vo, pp. 225, cloth. *Shanghae*, 1863 7s 6d

303 **MEDHURST** (W. H.) Dictionary of the Hok-Këèn Dialect of the Chinese Language according to the Reading of Colloquial Idioms, with an Historical and Statistical Account of Hok-Këèn, 4to, pp. lxiv, 860, half calf. *Macao*, 1832 **£3**

*** The Chinese is given in Roman and Chinese characters. There is an Index to the characters according to the Radicals.

304 —— A Chinese Phonetic Vocabulary, 8vo, 32 leaves. *Hong Kong*, 1855 5s

Title-page in English and Chinese, the rest is in Chinese.

305 **Mollendorff** (P. G. von) Prakt. Anleitung zur Erlernung der Hochchinesischen Sprache, Second Edition, 8vo, pp. 178, and a Bibliography, pp. vii, bds. *Shanghai*, 1891 7s 6d

Fifty lessons in Chinese and Roman characters, with German translation and a vocabulary.

306 **Morrison** (R.) Grammar of the Chinese Language, 4to, pp. vi, 280, bds. *Serampore*, 1815 15s

307 —— The same, bound together with Morrison's Chinese Miscellany (*including 12 plates*), full calf 16s

Some pages of the miscellany slightly soiled by ink.

308 —— Dictionary of the Chinese Language, in 6 vols, 4to. *Macao*, 1815-22 £5 5s

Part I., Chinese-English, arranged according to Radicals, 3 vols
Part II., Chinese-English, arranged alphabetically, 2 vols
Part III., English-Chinese, 1 vol.

309 —— Dictionary of the Chinese Language, Part II., Vol. I., containing the Syllabic Dictionary, 4to, pp. xx, 1090. *Macao*, 1819 21s

310 —— Dictionary of the Chinese Language, Part II., Vol 2, containing Synopsis of various forms of the Chinese Character, Table of Këen, Tsze Characters, Index of the Characters, 4to, cloth. *Macao*, 1820 18s

311 —— Dictionary of the Chinese Language, Part III., English-Chinese Part complete, 4to, pp. 5, 480, cloth. *Macao*, 1822 18s

312 —— A Dictionary of the Chinese Language, with the List of Radicals, 2 vols, 8vo, half calf. *Shanghai*, 1865 £1 18s

Scarce.

313 **Morrison** (R.) Vocabulary of the Canton Dialect, 3 parts in one, 8vo. *Macao*, 1828 18s

Part I., English-Chinese
Part II., Chinese-English
Part III., Words and Phrases in 24 chapters, classed by Natives.
All Chinese words are given in Chinese and Roman characters.

314 —— English and Chinese Vocabulary, the latter in the Canton Dialect, Second Edition, 8vo, pp. 138. *Calcutta*, 1840 10s 6d

The Chinese in Roman characters.

315 **Morrison** (W. T.) Anglo-Chinese Vocabulary of the Ningpo Dialect, 8vo, pp. xv, 559, half bound. *Shanghai*, 1876 32s

316 **Noel et Chapsal.**—Grammaire Française, avec la traduction chinoise par un Missionnaire de Peking: Part I., Grammaire, 8vo, pp. 216, bds. *Peking*, 1864 14s

317 **Perny** (P.) Dictionnaire Français-Latin-Chinois de la Langue Mandarine Parlée, 4to, pp. 8, 459, half morocco. 1869 42s

318 —— Appendice du Dictionnaire Francais-Latin-Chinois de la Langue Mandarine Parlée, folio, pp. vi, 443, *and a plate*, bound. *Paris*, 1872 30s

Contains: Description of China, List of Emperors, Hierarchy of the Mandarins, Constellations, Synonyms, &c.

319 —— Dialogues Chinois-Latins, 8vo, pp. vi, 232. 1872 6s

Chinese and Roman characters, with French translation.

320 **Philo-Simensis** (Gutzlaff) Notices on Chinese Grammar, Part I. (all) Orthography and Etymology, 8vo, pp. 148, cloth. *Batavia*, 1842 7s 6d

321 **Poletti** (P.) Chinese and English Dictionary, arranged according to Radicals, New and Enlarged Edition, 8vo, pp. 406, cloth. 1907 15s

The pronunciation is given in the Peking Dialect.

322 —— One, Two, Three, Chinese-English Primer, in 3 parts. *Shanghai*, 1905 2s

English Primer for Chinese, with Chinese Pronunciation of the English Words.

323 **Premare** (P.) Notitia Linguæ Sinicæ, 4to, pp. 262, 28, half morocco. *Malacca*, 1831 £2 10s

The Spoken Language and Familiar Style—Language of Books.
This rare book has never been superseded and is still the best treatise on the literary language of China.

324 **Rémusat** (Abel) Elémens de la grammaire chinoise, New Edition, enlarged, roy. 8vo, pp. xxxii, 238, half morocco. *Paris*, 1857 20s

325 —— The same, an interleaved copy, half morocco 24s

Both copies have also the Chinese title-page.

325* **Rochet** (L.) Manuel pratique de la langue chinoise vulgaire, 8vo, pp. xiv, 216, blue half calf. *Paris*, 1846 21s

326 **Rosny** (L. de) A Grammar of the Chinese Language: Part I., Preliminaries, 8vo, pp. 48. 1874 2s 6d

327 **Rudy** (Ch.) New Method of learning to Read, Write and Speak the Chinese Mandarin Language (Ollendorff's System), Vol. I., 8vo, pp. 248, 4. *Geneva*, 1874 12s

328 **Schlegel** (G.) Dutch-Chinese Dictionary, with the Transcription of the Chinese Characters into the Tsiang-tsiu Dialect, 4 vols and Appendix, large 8vo, half calf. *Leiden*, 1882-90 (pub. £7) £4 15s

329 **Soothill** (W. E.) The Student's Four Thousand Chinese Characters and General Pocket Dictionary, Third Edition, 8vo, pp. 35, 428, cloth. 1909 7s 6d

330 **Stent** (G. C.) Chinese and English Pocket Dictionary, 12mo, pp. 250, cloth. *Shanghai*, 1874 10s 6d

331 —— A Dictionary from English to Colloquial Mandarin Chinese, partly revised, and Supplement compiled by K. E. G. Hemeling, large 8vo, pp. 804, half bound. *Shanghai*, 1905 36s

332 **Summers** (J.) The Rudiments of the Chinese Language: Exercises, and a Vocabulary, 8vo, pp. 156, cloth. *London*, 1864 4s

333 —— Handbook of the Chinese Language (Grammar and Chrestomathy), roy. 8vo, half bound. *Oxford*, 1863 (pub. 28s) 16s

334 **Teng Ying P'ien.**—Simple Sentences in Chinese (Mandarin), large 8vo, pp. ii, 48, in Chinese 5s

335 **Tourist's Guide** and Merchant's Manual: being an English-Chinese Vocabulary of Articles of Commerce, all Names connected with Sciences, Natural History, &c., oblong 8vo, pp. iv, 148, cloth. *Hong Kong*, 1864 7s 6d

336 **Uhle** (M.) Beitræge zur Grammatik des Vorklassischen Chinesisch: I., Partikel Wei im Schuh King und Schi King, 8vo, pp. viii, 106 and 16 pp., Chinese text. *Leipzig*, 1881 4s

337 **Vial** (P.) Dictionnaire Français-Lolo, dialecte Gni, Tribu située dans les sous-prefectures de Lou nan tcheōu, Lŏu leâng tcheōu, Kouangsi tcheōu (province du Yunnan), 8vo, pp. 350. *Hongkong*, 1909 21s

338 **Wade** (Th. Fr.) Wen Chien Tszu Erh Chi: a Series of Papers of DOCUMENTARY Chinese, designed to assist Students of the Language, as written by the Officials of China, in 16 parts, with key, 2 vols, 4to, bds. *London*, 1867 £1 15s

Title-page torn and first section slightly worm-eaten.

Out of print and scarce.

339 —— Tzu Erh Chi: Progressive Course of COLLOQUIAL Chinese as spoken in the Capital, Second Edition, 3 vols, 4to, cloth. *Shanghai*, 1886 £2 15s

Vol. I. contains Pronunciation, The Radicals and the Chinese Text; Vol. II. contains the English Text; Vol. III., Glossary of Words, The Pekin Syllabary, Writing Exercises, &c.
This edition is out of print.

340 **Williams** (S. Wells) A Syllabic Dictionary of the Chinese Language, with the Pronunciation of the Characters, as heard in Peking, Canton, Amoy and Shanghai, 4to, pp. 84, 1252, half bound. *Shanghai*, 1874 £2 5s

341 —— A Tonic Dictionary of the Chinese Language in the Canton Dialect, 8vo, pp. 36, 832, half calf. *Canton*, 1856 £2 2s

342 **White** (M. C.) The Chinese Language spoken at Fuh Chau, 8vo, pp. 30. 1856 2s 6d

343 **Ying tzu chih nan**: a Chinese-English Primer, 6 Chüan in one t'ao. 1879 10s 6d

---

PART IV.

EARLY MISSIONARY ACCOUNTS.

344 **Auszüge** aus Originalbriefen ü französischer Sprache, von den apostol. Vikarien & Missionarien in China, Tunkin, Cochinchina über den Zustand jener Missionen, 3 vols, 8vo, *with plates and a map of Eastern Asia*, bds. *Vienna*, 1811 15s

The frontispiece depicts the death of the martyr P. Emanuel Trieu.

345 **Annals.**—A Periodical Collection of Letters from Bishops and Missionaries employed in the Missions of the Old and New World, Vol. XXII., for the year 1861, 8vo, pp. 388, cloth. 1861 7s 6d

Section on China is the longest and the most interesting.

346 **Annals** of the Propagation of the Faith, Vols. X.-XI., for 1849-50, 8vo, pp. 397, 370, cloth. 1849-50 each vol 7s 6d

Including Missions in China, Japan, Korea, Siam, W. Cochin China, Tibet.

347 **Brevis Relatio eoru** quæ spectant ad declarationem Sinaru Imperatoris Kam Hi circa cœli, Cumfucii et Avoru cultu, datam anno 1700, Accedunt Primatu Doctissimoruq' viroru et antiqu Traditionis testimonia, Opera PP. Societ. Jesu Pekini pro Evangelii propagatione laborantium, large 8vo, *the entire work engraved and printed from Chinese wood blocks on Chinese paper. Pekin,* 1700 £10

The Manchu Text of the Petition to the Emperor and his decree in Chinese are given in the Native character.

In our copy the first five leaves are carefully copied from the original, and some other portions are likewise mended.

348 **Bartoli** (D., S.J.) Dell' Historia della Compagnia di Giesu, La Cina, folio, pp. vi, 1152 and Index, pp. vi, and corrections, half vellum. *Rome,* 1663 £3 15s

This volume comprises la Cina, la Cocincina, Tunchin.

349 **Cérémonies** (Les) Chinoises conforme ā l'Idolatrie grecque et romaine, par un Religieux docteur en Théologiè, 16mo, pp. viii, 212, calf. *Cologne,* 1721 25s

350 **Conformité** des Ceremonies Chinoises avec l'Idolatrie Grecque et Romaine p. s. de Confirmation à l'Apologie des Dominicains Missionnaires de la Chine —Lettre d'un Docteur de l'Ordre de S. Dominique sur les Ceremonies de la Chine au R. P. le Comte et le. R. P. Dez, 7 parts, 12mo, bound in 1 vol, half calf. *Cologne,* 1700 £3 15s

Very rare.

351 **CASTNER (Gaspar) Relatio Sepulturæ magno Orientis Apostato St. Francisco Xaverio erectæ in insula Sanciano anno sæculari MDCC.** Thirty leaves. [*Macao,* 1700?] **£8**

*** Printed from wood blocks in cursive characters; the last leaf has been carefully copied from the original, and a few other places are mended in MS.

EXCEEDINGLY SCARCE.

352 **Carletti** (Francesco) Ragiomenti sopra le cose da lui vedute ne'suoi viaggi de l'Indie Occidentali e Orientali como d'altri Paesi, 12mo, pp. xcviii, 166, 395, vellum. *Firenze,* 1701 £2 2s

Includes: Philippine Islands, Japan, Viaggio dal Giappone alla Cina e delle cose di quel regno.

353 **Epistles** from Catholic Clergymen of the Society of Jesus in China, India, Persia, the Levant and either America: being selections of the "Lettres edifiantes" translated by Th. A. Power, 12mo, pp. xi, 337, cloth. *Dublin,* 1839 6s

With appendix on the present situation.

354 **Le Comte** (Louis) Nouveaux Memoires sur l'état present de la Chine, Second Edition, 12mo, *with many plates, including portrait of Kang Hsi,* calf. *Paris,* 1697 £2 15s

Nice copy. This rare work contains Voyage de Siam à Pekin—Réception par l'Empereur à Pekin—Des Villes, des ouvrages les plus considerables de la Chine—Climat, Rivières, Fruits de la Chine—Langue des Chinois—Religion et Politique—Religion chrétienne à la Chine, &c.

355 ——— The same, Third Edition, revised and corrected, 2 vols in 1, 12mo, *with illustrations,* half calf. *Amsterdam,* 1698 £2 10s

356 **Le Comte** (Louis) Discrepanze o'contradizioni intorno al fatto tra' moderni impugnatori de RITI CINESI, 12mo, pp. 43, 259, 24—Lettera al Duca del Maine intorno alle ceremonie della CINA, 12mo, pp. 141—Lettere ad un Abate di qualità, a i RR. Padri Gesuiti sulle idolatrie, e superstizioni della CINA, 12mo, pp. 124, bound in vellum. *Colonia,* 1700-01 £2 15s

A rare collection, in fine state.

357 **Le Gobien** (Ch., *S.J.*) Apologie des Dominicains Missionnaires de la Chine, ou réponse au livre du Père Tellier sur les Honneurs que les Chinois rendent à Confucius et aux Morts, 16mo, pp. 603, 196, calf. *Cologne,* 1699 35s

358 ——— Edifying and Curious Letters of some Missioners of the Society of Jesus from Foreign Missions, 18mo, pp. 258, half calf. *Printed in the year* 1707 15s

359 **Lettres** édifiantes et curieuses écrites des Missions étrangères, Tome IX.: Mémoires de la Chine, 8vo, pp. xxiv, 540, half calf. *Lyon,* 1819 7s 6d

This vol contains Letters of Le Royer, Premare Bouvet, Pelisson, Tartre, &c., Tongking Cochinchina and China.

360 **Lettre** de Messieurs des Missions étrangères au Pape sur les Idolatries et les Superstitions chinoises, 32mo, pp. 206. *Cologne*, 1700 21s

361 **Lettres** Edifiantes et Curieuses écrites des Missions étrangères, Nouvelle Edition ornée de 50 belles gravures, 14 vols, 8vo, calf. *Lyon*, 1819 £3 15s

Vols. I. to III., The Levant
Vols. IV. to V., America
Vols. VI. to VIII., India
Vols. IX. to XIV., China.

362 **Lettres** édifiantes et curieuses ecrites des Missions Etrangères Nouvelle Edition, Memoires de la Chine, Vol 24, 16mo, calf, pp. 552. *Paris*, 1781 7s 6d

Includes: Mémoire s le Thibet—Sur les Juifs en Chine, &c. At the end is a general index to vols 16 to 24.

362* **Lettres** Edifiantes et Curieuses, concernant l'Asie, l'Afrique, avec quelques relations nouvelles des Missions et des Notes géographiques, et historiques, publiées par L. Aimé-Martin : Vol. III., Chine, large 8vo, pp. 844, with Index ; Vol. IV., Chine, Indo-Chine, Océanie, large 8vo, pp. 723, with good Index, half calf. *Paris*, 1843 24s

A complete edition of the Chinese Mission. Copy of J. Edkins, with some MS. notes.

363 **Lockman** (J.) Travels of the Jesuits into various Parts of the World, particularly China and the East Indies, Vol. I., Second Edition, corrected, 8vo, pp. xxiv, 487, *illustrated with maps*, calf. 1762 14s

Contains : Pelisson : State of the Missions in Canton — Premare : Voyage to China — Fouquet : Mission in China, &c. This vol deals mostly with China and India.

364 **Maigrot** (Monsig., *Vicario Apostol. della Prov. di Fokien nella Cina*) Lettera al Signor Nic. Charmot, Direttore del Seminario delle Missioni Stranieri di Parigi, Tradotto dal Francese, 8vo, pp. 54. *Colonia*, 1699 15s

365 **Mairan** (D. de) Lettres au R. P. Parrenin Jesuite, Missionnaire à Pékin contenánt diverses questions sur la Chine, Nouvelle Edition, corrigée et augmentée de divers opuscules, 8vo, pp. xi, 368, *Paris*, 1770 21s

366 **Martiri** (I.) Annamiti e Cinesé (1798-1856), Solemnemente beatificati dalla Sta. di Papa Leo XIII., il 27 Maggio, 1900, roy. 8vo, pp. xiii, 489, *with front.*, calf. *Rome*, 1900 12s

367 **Mosheim** (John L. de) Authentick Memoirs of the Christian Church in China, 8vo, pp. 60. 1750 5s

368 **Navarette** (F. D. F.) An Account of the Empire of China, Historical, Political, Moral and Religious, translated from the Spanish, folio, pp. 311, *with map and plates*, cloth. *London*, 1703 21s

Navarette was Professor at St. Thomas University, at Manila, Apostolic Missioner in China. The work includes "an ample relation of many remarkable Passages," and the Decrees of Popes and Propositions defined at Rome for the Mission of China.

369 **Relazione** della preziosa morte dell' Eminent, e Rev. Carlo Tomaso Maillard di Tournon, Commissario e visitatore apostol. generale nell' Impero della Cina e Regni dell' Indie Orientali, seguita nella citta di Macao 6 VI., 1710, 4to, pp. 70. *Rome*, 1711 32s

370 **Relazione** del Martirio de' Padri F. Pietro Martire, F. Francesco Serrano, F. Giovanni Alcober, F. Giovacchino Roys, e F. Francesco Diaz, dell'ord. de' Pred. accaduto nella Provincia di Fokien nell' Impero della Cina, negli anni 1747 e 1748, 12mo, pp. 483, vellum. *Roma*, 1752 £2 10s

Valuable work in fine condition.

371 **Relazioni** di alcuni Martirj accaduti nel Tonkino, 8vo, 8 pages. *Roma*, 1840 5s

372 **Ripa** (Father) Memoirs during Thirteen Years' Residence at the Court of Peking in the service of the Emperor of China, with Account of the College of Young Chinese at Naples, translated from the Italian by F. Prandi, 8vo, pp. viii, 160, cloth. 1844 6s

373 **Vescovo** (Monsig. di Pekin) Gli atti di cinque Martiri nella Corea coll'origine della Fede in quel regno, secondo la relazione scritta a Mgr. Vescovo di Caradra, Vicario Apostol. nel Su-Tchuen della Cina, Siegue una breve Notizia della Corea, 8vo, pp. xvi, 112. *Roma*, 1801 18s

374 **Viassi** (Padre) Istoria delle cose operate nella China da Mgr. Gio. Ambrogio Mezzabarba, Legato apostol. in quell' Impero, 8vo, pp. xv, 256, vellum. *Parigi*, 1739 £1 18s

Being the Journal of the special Embassy which arrived in China, Sept., 1720.

375 **Xavier** (St. Fr.) Vita del B. Francesco Saverio, il Primo della Compagnia di Giesu che introdusse la Santa Fede nell India e nel Giappone, Di nuovo ristampata e ricorretta, 4to, pp. xx, 365, vellum. *Firenze* (*Cos. Giunti*), 1612 £2 10s

376 ——— His Life, abridged from Father Bohours, 12mo, pp. xi, 155, full calf. 1764 6s

PART V.

CHINA IN GENERAL.

History, Description, Intercourse with Europe, Natural History, Medicine, &c.

377 **Aalst** (J. A. van) Chinese Music, 4to, pp. 83, with Melodies, *many illustrations of Instruments, and other illustrations and plates. Shanghai,* 1884 15s

Scarce.

378 **Abbott** (J.) China and the English, or the Character and Manners of the Chinese as illustrated in the History of their Intercourse with Foreigners, 32mo, pp. viii, 248, cloth. 1836 4s

379 **Abeel** (D.) Journal of a Residence in China and the Neighboring Countries, from 1829 to 1833, 8vo, pp. 398, cloth. *New York,* 1834 8s 6d

380 ——— The same, 12mo, pp. xxxi, 366, *with map,* half calf. *London,* 1835 5s

381 **Abel** (C.) Narrative of a Journey in the Interior of China during Lord Amherst's Embassy to Pekin, 4to, pp. 16, 420, *with plates, maps and illustrations,* full calf. 1818 12s

382 **Actes et Documents** relatifs au Programme de la Conférence de la Paix, publiés d'ordre du Gouvernement par V. Daehne v. Varick, folio; together with "The Correspondence respecting the proposed Conferences on Armaments," a Confidential Document of 486 pages, bound in cloth. 1899 25s

The copy belonged to Sir John Ardagh.

383 **Aitchison** (W.) The Martyr Missionary, or Five Years in China, by C. P. Bush, *illustrations,* 12mo, pp. viii, 198, cloth. 1855 5s

Aitchison was educated in America.

384 **Alabaster** (E.) Notes on Chinese Law and Practice preceding Reunion, 8vo, pp. 87, cloth. *Shanghai,* 1906 3s 6d

385 **Alcock** (Sir Rutherford).—Michie (A.) The Englishman in China during the Victorian Era, as illustrated in the Career of Sir R. Alcock, Consul and Minister in China and Japan, 2 vols, roy. 8vo, *with portraits, maps and illustrations,* cloth. *London,* 1900 (pub. 38s) 24s

386 **Aldus** (Don) Coolie Traffic and Kidnapping, 8vo, pp. viii, 236, cloth. 1876 7s 6d

The System of Coolie Traffic in China exposed, Hongkong, Incidents at Macao, &c.

387 **Allen** (H. J.) Chinese Antiquity, 8vo, pp. 15. *London, reprint* 2s

388 **Allen** (H. J.) Early Chinese History: Are the Chinese Classics forged? 12mo, pp. 300, cloth. 1906 5s

389 **Allen** (T. G.) and **Sachtleben** (W. L.) Across Asia on a Bicycle: Journey of Two American Students from Constantinople to Peking, 12mo, pp. xii, 234, *with illustrations and sketch maps,* cloth. 1895 4s

Through Persia to Samarkhand, to Kuldja, the Gobi Desert, to Peking.

390 **Alexander** (W.) The Costume of China illustrated in 48 Coloured Engravings, with descriptive text to each plate, 4to, half calf, *nice copy.* 1805 21s

391 **Allom** (Thos.) The Chinese Empire illustrated: Views from Original Sketches displaying the Scenery, Architecture, Social Habits, &c., of that Nation, with letterpress by Rev. G. N. Wright, and an Account of the History of China, 2 vols, 4to, *with numerous steel engravings,* full morocco. *London,* 1843 21s

392 ——— The same, 4 vols, cloth. *London,* 1843 16s

393 **Ampère** (J. J.) La Science et les Lettres en Orient., 12mo, pp. xix, 489. *Paris,* 1867 4s

CONTENTS:—De la Chine et des travaux d'Abel Remusat—Histoire du Bouddhisme d'après A. Remusat—Théatre Chinois—Troisième Religion de la Chine.

394 **Anderson** (A.) Narrative of the British Embassy to China in 1792 to 1794, Quarto Edition, pp. xxiv, 278, and Appendix, calf. *London,* 1795 8s

Containing the various circumstances of the Embassy, with accounts of Customs and Manners of the Chinese, and a description of Country, Towns, Cities, &c.

395 ——— A Narrative of the British Embassy to China in the years 1792, 1793, and 1794, with Accounts of Customs and Manners of the Chinese, 8vo, with an Appendix, full bound. *Dublin,* 1795 4s

396 ——— The same, Third Edition, bds. *London,* 1796 6s

397 **Anderson** (Capt. Lindsay) A Cruise in an Opium Clipper (off the Coast of China), 8vo, pp. xi, 240, *illustrated,* cloth. 1891 6s

398 **Anglo-Chinese Kalendar**: Companion to it for 1832: being the XIIth year of the Reign of Taoukwang, 8vo, pp. vi, 162, in the original wrappers, half calf. *Macao* 12s 6d

399 ——— for 1849, or 4486 Chinese Aera, 8vo, pp. 98. *Canton,* 1849 7s 6d

Includes a List of Officers in the Chinese Government.

400 **Anglo-Chinese Kalendar** for 1839, or the 19th year of Taou-Kwang, 8vo, pp. 55, xx, 45. *Canton*, 1839 8s

Four Tables of Imports and Exports at Canton for 1838 are cut out, and a notice put in. The copy was sent to Mr. J. R. Morrison.

401 —— from January 1, 1834 to 1893, 8vo, half calf. *Hongkong*, 1889 7s 6d

402 **Anderson** (Capt. L.) Among Typhoons and Pirate Craft, 8vo, pp. vi, 284, cloth, *illustrated*. 1892 7s 6d

In the China Seas—Woosung, Saddle Islands—Newchwang—Shanghai.

403 **Antonini** (P.) Les Chinois peints par un Français, 12mo, pp. vii, 336, cloth. 1886 4s 6d

Histoire et Politique—La Société Chinoise—Vie privée et publique du Chinois.

404 **Anville** (D') Nouvel Atlas de la Chine, de la Tartarie Chinoise et du Thibet, contenant les cartes générales et particulières de ces pays, ainsi de Corée, La plupart levées sur les lieux par ordre de l'Empereur Kanghi, soit par les P. P. Jésuites, soit par des Tartares du Tribunal des Mathématiques, précédée d'un description de la Bucharié, imp. folio, pp. 12, *with 42 fine maps*. *La Haye*, 1737 £4 4s

405 —— Mémoire sur la Chine, 8vo, pp. 47. *Pe-kin*, 1776 7s 6d

406 **Armstrong** (A.) In a Mule Litter to the Tomb of Confucius, 12mo, pp. viii, 147, *illustrated*, cloth. 1896 4s

407 **Aspin** (J.) Cosmorama: Manners, Customs, and Costumes of all Nations of the World, *with illustrations*, New Edition, 24mo, cloth. 1834 4s

Asia, Africa, N. America, Polynesia.

408 **Astronomy**.—Riem (J.) Uber eine frühere Erscheinung des Kometen, 1881, III. Tehbut, im Auschluss au die Chinesischen Annalen, 8vo, pp. 25, *with a plate*. 1886 2s 6d

With some MS. notes.

409 —— Sedillot (L. Am.) De l'Astronomie et des Mathématiques chez les Chinois, 4to, pp. 8. *Rome*, 1868 3s

—— Williams (John) Observations of Comets—*see* under TRANSLATIONS (*next Catal.*)

ASTRONOMY.—SAUSSURE (L. de) LES ORIGINES DE L'ASTRONOMIE CHINOISE. *To be issued in two vols* (about 900 pages)

Vol. I. is almost ready, and orders for this valuable work are invited.

412 **Auber** (P.) China: an Outline of its Government, Laws and Policy, and of the British and Foreign Embassies to, and Intercourse with, that Empire, 8vo, pp. viii, 419, *with coloured map*, cloth. 1834 7s 6d

413 **Aubry** (J. B., *Missionnaire Apostol. au Kouy-Tchéou*) Les Chinois chez eux, imp. 8vo, pp. 294, *illustrated*. 1892 8s

414 **Austin** (A. P.) Commercial China in 1899: Area, Population, Production, Railways, Telegraphs, Transportation Routes, Foreign Commerce, and Commerce of the United States with China, 4to, pp. iv, 148, *with map*. 1899 10s 6d

415 **Avril**.—Travels into divers parts of Europe and Asia, undertaken by the French King's Order to Discover a New Way by Land into China, containing many Curious Remarks in Natural Philosophy, Geography, Hydrography, and History; together with a Description of Great Tartary and of the different People who inhabit there, done out of French, 2 vols in one, 24mo, pp. 191, 170, half calf. *London*, 1693 25s

Pages 155 to 162 of Part 2, Suppplement to Travels in Moldavia, are missing.

416 **Ayrton** (W. S.) The Yangtze from Nanking to Nanking, *a series of* 30 *maps drawn by hand by M. Ayrton*, bound in book form; to which is added a List of Distances 21s

417 **Baber** (E. Colborne) Travels and Researches in Western China, 8vo, pp. viii, 32, 201, *with many maps*, bds. 1882 15s

Journey of Exploration in Western Ssu. Ch' uan—Journey to Ta Chien Lu—Notes on Western Yünnan. Scarce. One of the finest works on China.

418 —— Travels and Researches in Western China, roy. 8vo, pp. viii, 201, *with plates and maps*; together with Notes on Recent Geography of Central Asia, by MORGAN—Bibliography of New Guinea, by G. C. RYE—Reports on parts of the Ghilzi Country, by LIEUT. BROADFOOT, &c., *with maps*, cloth. *London*, 1886 21s

Roy. Geograph. Society: Suppl. Papers.

419 **Backer** (L. de) L'Extrême Orient au Moyen Age, 8vo, pp. 502. *Paris*, 1877 8s

Les premiers voyageurs du M. A. (Mandeville, Rubrouck et O.)—Populations—Langues et Religions, &c.—Index biographique, géographique et glossaire.

420 **Baeckstroem** (A.) Ett Besök i Japan och Kina, roy. 8vo, pp. 391, *with 63 illustrations*, cloth. *Stockholm*, 1871 8s

421 **Balfour** (F. H.) Waifs and Strays from the Far East: Series of Disconnected Essays relating to China, 8vo, pp. 223, cloth. 1876 8s

The Ta Tsing Dynasty—Secret Societies—The Armaments of China—Legendary Korea, &c.

422 ——— Leaves from my Chinese Scrap-Book, 8vo, pp. 215, cloth. *London*, 1887 12s

First Emperor of China—Chinese Medicines—Filial Piety—Sophists of China, &c.

423 **Ball** (J. Dyer) Five Thousand Years of John Chinaman, 8vo, pp. 33, v. *Hongkong*, 1906 2s 6d

424 ——— Macao, the Holy City, the Gem of the Orient Earth, 8vo, pp. 83, bds. *Canton*, 1905 6s

425 ——— Things Chinese, or Notes connected with China, Fourth Edition, revised and enlarged, 8vo, pp. xii, 816, cloth. 1903 12s 6d

A manual, in alphabetical order, of subjects of interest to the Chinese student or foreign resident in China.

426 ——— The same, First Edition, 8vo, pp. 419, xiii, cloth. *Hongkong*, 1892 7s 6d

427 **Bamford** (A. J.) Turbans and Tails, or Sketches in the Unromantic East, 8vo, pp. vi, 322, cloth. 1888 4s

Part I., the Mild Hindu
Part II., the Man of Han

428 **Bannister** (S.) Journal of the First French Embassy to China, 1698-1700, translated from an unpublished MS., 8vo, pp. 154, 254, half calf. 1859 12s

With an essay on the friendly disposition of the Chinese Government and People to Foreigners—Account of the first French Voyage to China in the *Amphitrite*, commanded by Chevalier De la Roque.

429 **Barnes** (Capt. A. S.) On Active Service with the Chinese Regiment, *with illustrations*, 8vo, pp. xv, 228, cloth. 1902 5s

A record of the operations of the Chinese Regiment in Northern China in 1900.

430 **Barnes** (T. H.) Behind the Great Wall, the Story of the C. E. Z. M. S. Work and Workers in China, 8vo, pp. viii, 182, *illustrated*, cloth. 1896 3s

431 **Barrington de Fonblanque** (E.) Niphon and Pe-che-li, or Two Years' in Japan and Northern China, 8vo, pp. 286, *with plates and map*, cloth. 1863 7s 6d

432 **Baudier** (M.) The History of the Court of the King of China, 1610, translated from the French by E. G., folio, pp. 24 15s

From Harley's Voyages, Vol. II.

433 **Barrow** (J.) Travels in China, containing Descriptions and Observations made at a residence at the Imperial Palace of Yuen-Min-Yuen, and a Journey from Peking to Canton, 4to, pp. 632, *with illustrations*, calf. 1804 15s

444 ——— The same, Second Edition, pp. 632. 1806 15s

Includes a coloured portrait of Van-ta-gin.

445 ——— Proudfoot (W. J.) "Barrow's Travels in China:" an Investigation into the Origin and Authenticity of "Facts and Observations," 8vo, pp. ix, 176, cloth. 1861 5s

446 **Bax** (B. W.) The Eastern Seas: being a Narrative of the Voyage of H.M.S. *Dwarf* in China, Japan, and Formosa, 8vo, pp. xi, 287, *with map and illustrations*, cloth. *London*, 1875 5s

447 **Beach** (H. P.) Dawn on the Hills of T'ang, or China as a Mission Field, *with map*, 8vo, pp. xx, 175, cloth. 1898 3s

448 **Beaumont** (M. de) Beautés de l'histoire de la Chine, du Japon et des Tartares, Tableau de évènements de l'histoire, de belles actions et maximes de leurs Sages, Religion, Sciences, Arts, &c., 2 vols, 16mo, *with plate*, calf. 1818 7s 6d

449 **Beauvoir** (Marquis de) Pekin, Yeddo, and S. Francisco: the conclusion of a Voyage round the World, translated from the French, 8vo, pp. x, 297, *illustrated*, cloth. 1872 4s

450 **Beauvoir** (Comte de) Pékin, Yeddo, San Francisco, Voyage autour du Monde, 18mo, pp. 359, *with maps and illustrations*, half calf. *Paris*, 1872 4s

451 ——— Java, Siam, Canton: Voyage autour du Monde, 8vo, pp. 451, *with map and illustrations*, half calf. *Paris*, 1872 4s

452 **Beccari** (G. B.) Il commercio Chinese nel 1865, cenni geografici, statistici e commerciali, imp. 8vo, pp. 104. *S. Giovanni Valdarno*, 1869 9s

453 **Belcher** (Sir E.) Narrative of a Voyage round the World in H.M.S. *Sulphur*, 1836-42, including Details of the Naval Operations in China, 1840-41, 2 vols, roy. 8vo, *with illustrations*, cloth. 1843 10s 6d

454 **Bell** (John) Travels from St. Petersburgh to various parts of Asia, New Edition, 8vo, pp. 616, *illustrated with maps*, calf. *Edinburgh*, 1806 8s

Journey from St. P. to Peking—Occurrences at Peking—Journal of Mr. de Lange, agent to Peter I., at the Court of Peking in 1721-22.

455 **BEIDAVAEI (Abdallæ)** HISTORIA SINENSIS, PERSICE E GEMINO MANUSCRIPTO EDITA, LATINE QUOQUE REDDITA AB A. MULLERO, CUM **Commentatio Alphabetica et Basilicon Sinense,** 4to, calf. *Jena,* 1689 **£3 15s**

At the end: Imperii Sinensis Nomenclator geographicus ad ætatem Tai-Mingarum.

456 **Bell** (James) System of Geography, Popular and Scientific, or a Physical, Political and Statistical Account of the World and its various divisions, *with maps and engravings,* Vol. IV., 8vo, pp. x, 645, cloth. 1846 7s 6d

This vol includes Asia and Asiatic Russia.

467 ——— Travels from St. Petersburg in Russia to diverse Parts of Asia, 2 vols, 4to, *with map,* calf. 1763 21s

Contains: Through Siberia to Peking, and Langé; Journal of his Residence, as agent of Peter I., at the Court of Peking, 1721-22.

468 **Beresford** (Lord Chas.) The Break-up of China, with an Account of its present Commerce, Currency, Waterways, Armies, Railways, Politics, and Future Prospects, roy. 8vo, pp. xviii, 509, *with maps,* cloth. 1899 7s 6d

469 ——— Openings for Mechanical Engineers in China, 8vo, pp. 38, *with* 2 *maps and* 1 *plate.* 1899 3s 6d

470 **Bernard** (E.) De Mensuris et Ponderibus Antiquis libri III., 8vo, pp. 261 and Preface and Index, calf. *Oxoniæ,* 1688 21s

There is also an Appendix: T. Hyde: De Mensuris et Ponderibus Sinensium of 35 pages, with a Chinese plate.

This is the oldest European work on Chinese measures and weights.

471 **Berncastle** (Dr.) A Voyage to China, including a Visit to Bombay, Singapore, Malacca and Sunda and the Cape of Good Hope, 2 vols, 8vo, *with* 3 *plates,* cloth. 1850 14s

Scarce. The author gives particulars of the State at Hongkong, Canton and Macao.

472 **Bezaure** (G. de) Le Fleuve Bleu (Yang-tse) Voyage dans la Chine Occidentale, 12mo, pp. 312, *with illustrations,* cloth. 1879 5s

The map is missing.

473 **Bingham** (Com. J. Elliot) Narrative of the Expedition to China from the commencement of the War to the Present Period, with sketches of the Manners and Customs of that singular and hitherto almost unknown Country, 2 vols, 8vo, *with map and plates,* cloth. 1842 12s

474 ——— The same, Second Edition, with Additions, 2 vols. 1843 15s

475 **Bigham** (Clive) A Year in China, 1899-1900, with some Account of Admiral Seymour's Expedition, roy. 8vo, pp. ix, 225, *with maps and illustrations,* cloth. 1901 7s 6d

Record of personal experiences gained during 18 months' stay in China.

476 **Biot** (E.) Dictionnaire des noms anciens et modernes des Villes et Arrondissements dans l'Empire Chinois, 8vo, pp. xvi, 314, *with a map,* cloth. *Paris,* 1842 15s

477 ——— Essai sur l'Histoire de l'Instruction publique en Chine et de la Corporation des Lettres, 8vo, pp. xii, 618, half morocco. *Paris,* 1845 18s

Ouvrage entièrement d'après les documents chinois. Fine copy.

478 ——— Mémoire sur la Constitution politique de la Chine au XIIe Siècle, 4to, pp. 45. *Paris,* 1844 5s

479 ——— Recherches sur les Mœurs des anciens Chinois d'après le Chi-King, 8vo, pp. 70. *Paris,* 1844 4s

480 **Bishop.**—Stoddart (A. M.) The Life of Isabella Bird (Mrs. Bishop), 8vo, pp. xii, 416, *with maps and illustrations,* cloth. 1908 6s

481 **Blackburn Chamber of Commerce.**—Report of the Mission to China, 1896-1897, edited by F. S. A. Bourne, H. Neville, and H. Bell, 2 parts in one, 8vo, pp. xii, 152, 368, *with map,* cloth. *Blackburn,* 1898 12s

A most valuable report, giving account of the less known parts of the Country—Means of Communication by Land and Water—Inland Taxation—Facts in regard to Trade not generally known.

482 **Blakeney** (Wm.) On the Coasts of Cathay and Cipango Forty Years Ago: a Record of Surveying Service in the China, Yellow, and Japan Seas, and on the Seaboard of Korea and Manchuria, 8vo, pp. xx, 353, *with numerous maps, illustrations, and sketches,* cloth. 1902 10s 6d

483 **Blakiston** (Th. W.) Five Months on the Yang-Tsze, with a Narrative of the Exploration of its Upper Waters and Notices of the Present Rebellions in China, 8vo, pp. xiv, 380, *with illustrations and maps,* cloth. 1862 12s

Nanking—Ming Tombs—The Taipings, &c.

484 **Bland** (J. O. P.) Houseboat Days in China, roy. 8vo, pp. viii, 289, *with map and illustrations*, cloth. 1909 15s

485 **Bland** (J. O. P.) and **Backhouse** (E.) China under the Empress Dowager: being the History of the Life and Times of Tzu Hsi, compiled from State Papers and the Private Diary of the Comptroller of her Household, large 8vo, pp. xv, 525, *illustrated*, cloth. 1911 14s

Of the mass of recent works on China, this ranks amongst the best informed and valuable books.

486 **Blue Books, 1844.**—[Parliamentary] Treaty between H. M. and the Emperor of China, signed at Nanking, August 29, 1842, pp. 13 2s 6d

487 ——— 1846-1847. — Commercial Relations with China, pp. 8, 32 3s 6d

488 ——— 1847.—Report on the Commercial Relations with China by the Select Committee of the House of Commons, folio, pp. xvi, 534, with a large Index of 61 pp., cloth. *London*, 1847 32s

Rare.

A valuable report, containing a facsimile of the original treaty granted by the Emperor of Japan to the English in 1613, and a map of the Maritime Provinces of China.

489 ——— 1859.—Correpondence relative to the Earl of Elgin's Special Missions to China and Japan, 1857-1859, folio, pp. 488, *with map* 14s

490 ——— 1860.—Further Correspondence with Mr. Bruce, H.M.'s Envoy Extraordinary in China 2s

491 ——— 1861.—Further Correspondence respecting Affairs in China (Expedition up the Yang-Tze-Kiang) 2s 6d

492 ——— 1869.—Correspondence respecting the Attack on British Protestant Missionaries at Yang-Chow-Foo, Aug., 1868 3s

493 ——— 1869.—Relations between Great Britain and China, pp. 6. 1869 2s

494 ——— 1870.—Reports on Consular Establishments in China, 1869, pp. 125 5s

495 ——— 1870. — Memorials respecting the China Treaty Revision Convention, cloth 4s

496 ——— 1870.—Swinhoe (R.) Reports of his Special Mission up the River Yang-Tsze-Kiang, *with a coloured map* 3s

497 ——— 1870.—Correspondence respecting Diplomatic and Consular Expenditure in China, Japan, and Siam, pp. 103 4s

498 ——— 1878.—Report on the Famine in the Northern Provinces of China, folio, *with map* 2s 6d

499 **Blue Books,** 1870.—Letter to Chambers of Commerce, &c., respecting the China Treaty Revision Convention, pp. 12 2s 6d

500 ——— 1901.—Further Correspondence respecting the Disturbances in China, pp. xiv, 175 3s

501 ——— 1901.—Correspondence relating to the Imp. Railway of North China, pp. xiii, 107 3s

502 ——— 1904.—Campbell (C. W.) Report on a Journey in Mongolia, *with map* 3s

503 ——— 1904.—Despatch from H.M.'s Minister at Peking, with a report by Geo. J. Kidston on a Journey in Mongolia, pp. 26, *with illustrations* 2s 6d

504 ——— 1905.—Clennell (Walter J.) Report on a Journey in the Interior of Kiangsi, *with map*, pp. 18 2s

505 **Bode** (Wm.) Lights and Shadows of Chinatown, 4to, pp. 24, *with 32 plates from pen-and-ink sketchings of Chinese life. San Francisco*, 1896 10s 6d

506 **Boehm** (L.) China Coast Tales, 3 vols, 8vo, pp. 120. *Shanghai*, 1892 each 5s

Vol. I. (Nos. 1 and 2), Dobson's Daughter; Of the Noble Army—Vol. II. (Nos. 3 and 4), In the Sixties; Playing Providence—Vol. III. (Nos. 5 and 6), Coming Home; Peter Wong.

507 **Bonacossi** (Comte A.) La Chine et les Chinois, 8vo, pp. xvi, 376, *with map, portrait of the Emperor Tao Kwang*, half calf. *Paris*, 1847 7s 6d

Chapters on the manners and customs of the Chinese, history, geography, religion, &c.

508 **Borel** (A.) Oratio Dominicalis Sinica L'Oraison dominicale en Langue Chinoise, ou Kouan Hoa, 8vo, pp. xix, 80, *with portrait of A. Müller.* 1694, 1878 6s

509 **Borget** (A.) Sketches of China and the Chinese, folio, pp. xi, *with 32 tinted plates*, half morocco. *London*, 1839 £2 10s

510 ——— Another copy, *with plates* (12 *and* 21 *missing*) 30s

511 **Bos** (L. van) T'oude Nieuws der Ontdeckte Weereld: Een duydalijcke Beschryvingh van Steden, Gebouwen, Bèrgen, Beesten en Menschen, 8vo, 32, pp., 544, vellum. *Amsterdam*, 1667 18s

Description of Sina and Peking, from pp. 33 to 47, and throughout the volume, with plates and map of Oost-Indien and Sina.

512 **Bouinais** (Lieut.-Col.) De Hanoï à Pekin, Notes sur la Chine, 12mo, pp. xlv, 376, half calf. *Paris*, 1892 6s

Hong-Kong—Canton—Shanghai—French Trade in China — Tientsin — Pekin — Chinese Army and Navy, &c.

513 **Boulger** (D. C.) The History of China, New and Revised Edition, *with portraits and maps*, in 2 vols, 8vo, cloth. 1898 32s

The work is out of print and uncommon.

514 ——— Short History of China: an Account of an Ancient Empire and People, New Edition, with an Additional Chapter, containing the History from 1890 to date, roy. 8vo, pp. 436, cloth. 1900 10s 6d

515 **Bourne** (Consul) Trade of Central and Southern China, 4to, pp. 68, *with maps*. *Shanghai*, 1898 3s

516 **Braam-Houckgeest** (A. E.) Voyage de l'Ambassade de la Cie des Indes Orientales Hollandaises vers l'Empereur de la Chine en 1794 et 1795, publié par Moreau de St. Méry, 2 vols in one, calf. *Paris*, 1798 12s 6d

517 **Bramah** (Ernest) The Wallett of Kai Lung, 8vo, pp. 307, cloth. 1900 5s

A collection of nine Stories: Story of Yung Chang—The Destiny of Kin Yen, &c.

518 **Brand** (Adam) Journal of an Embassy from T.M. John and Peter, Emperors of Muscovy, into China, through Siberia and the Great Tartary to Peking Capital, City of the Chinese Empire, performed by E. Isbrand, their Ambassador in 1693-95, translated from the Original by H. W. Ludolf, 12mo, pp. 134, *with portrait of Emperor Peter and* 2 *plates*, calf. 1698 32s

519 **Brebner** (A.) A Little History of China and a Chinese Story, 12mo, pp. vi, 182, cloth. 1895 2s 6d

520 **Brenan** (B.) Report on the State of Trade at the Treaty Ports of China, 4to, pp. 47. *Shanghai*, 1898 2s 6d

521 **Breton.**—China: its Costume, Arts, Manufactures, &c., with Observations, Explanatory, Historical, and Literary, 4 vols, *with plates*, 8vo, half calf. 1812 20s

Nice copy.

522 **Bretschneider** (E.) Botanicum Sinicum: Notes on Chinese Botany from Native and Western Sources, 3 vols, 8vo, cloth. *Shanghai*, 1882-95 £2 5s

With Indices of Chinese Names.

523 ——— Mediæval Researches from Eastern Asiatic Sources: Fragments towards Geography and History of Central and Western Asia, from the 13th to the 17th Century, 2 vols, 8vo, *with map*, cloth. 1888 £3 10s

Original edition, extremely rare.

524 ——— The same, the reprint, 2 vols, cloth. 1910 21s

525 **Bretschneider** (E.) Chinese Intercourse with the Countries of Central and Western Asia during the XVth Century, imp. 8vo. *Shanghai*, 1877 21s

526 ——— On the Knowledge possessed by the Ancient Chinese of the Arabs and Arabian Colonies mentioned in Chinese Books, 8vo, pp. 27. *London*, 1871 12s 6d

527 ——— Die Pekinger Ebene und das benachbarte Gebirgsland, 4to, pp. 42, *with map*. 1876 5s

528 ——— Recherches archéologiques et historiques sur Pékin et ses environs, traduction française par C. de Plancy, 8vo, pp. 134, *with* 6 *plates*. *Paris*, 1879 15s

529 **Bright Celestials**: the Chinaman at Home and Abroad, by John Coming Chinaman, 8vo, pp. viii, 301, cloth. 1894 7s 6d

A Story of Chinese Life. It is written from the Chinese point of view and deals with questions such as Opium, Chinese Emigration, Secret Societies, Chinese Anti-Foreign Feeling.

530 **Broomhall** (M.) The Chinese Empire: a General and Missionary Survey, roy. 8vo, pp. xxiv, 472, *with map and illustrations*, cloth. 1907 7s 6d

531 **Brouillon** (Le Père) Missions de Chine: Mémoire sur la Mission du Kiang-Nan, 1842-45, suivi de Lettres relatives à l'Insurrection, 1851-55, 8vo, pp. 487, cloth. *Paris*, 1855 12s

531* **Brown** (A. J.) New Forces in Old China: an Unwelcome but Inevitable Awakening, 8vo, pp. 382, *with map and illustrations*, cloth. 1904 5s

Old China and its People—Commercial Force—Political Force and National Protest.

532 **Brown** (C. C.) China, in Legend and Story, 8vo, pp. 253, cloth. 1907 3s 6d

Being Stories collected from various Literati, Artisans, and Shop-keepers in China.

533 ——— Children of China, 8vo, pp. 96, *with* 8 *coloured illustrations*, cloth. 1909 2s

534 **Brown** (E.) A Seaman's Narrative of his Adventures during a Captivity among Chinese Pirates on the Coast of Cochin China, and a Journey across that Country in 1857-1858, 8vo, pp. xi, 292, cloth. 1861 6s

535 **Brown** (Rev. F.) From Tientsin to Peking with the Allied Forces, 8vo, pp. 126, *illustrated*, cloth. 1902 3s

536 **Brown** (W. Towers) Notes on Travel: a Two Years' Tour round the World, 8vo, pp. xiv, 372, cloth. 1882 5s

The 5 maps mentioned are missing, but do not appear to have ever been there, Australia, New Zealand, China, India, privately printed.

537 **Bruce** (Major C. D.) In the Footsteps of Marco Polo: being the Account of a Journey Overland from Simla to Pekin, large 8vo, pp. xiv, 373, *with a map and illustrations*, cloth. 1907 21s

Through Tibet, Chinese Turkestan, *via* Lan Chu to Peking.

538 **Brunem** (V. de) Histoire de la Conquête de la Chine, par les Tartares Mancheoux, Vol. I., 16mo, pp. 345, calf. *Lyon*, 1754 7s 6d

539 **Bryan** (W. J.) Letters to a Chinese Official: a Western View of Eastern Civilization, 12mo, pp. 97, cloth. 1906 2s 6d

540 **Bryson** (Mrs.) Child Life in Chinese Homes, 4to, pp. 208, *with many illustrations*, cloth. 1885 6s

541 ——— The Land of the Pigtail, cr. 8vo, pp. xiv, 190, *illustrated*, cloth. N.D. 4s

The Land of Topsy Turvy—Through Chinese Spectacles—The Little People of the Flowery Land—Rulers of the Middle Kingdom, &c.

542 **Buissonnet** (Eug.) De Pékin à Shanghai, Souvenirs de Voyages, 12mo, pp. xv, 335, cloth. 1871 5s

543 **Burns** (Rev. Wm. C., *Missionary to China*) Memoir, 8vo, pp. viii, 595, cloth. 1870 6s

Canton—Amoy—Shanghai—Swatow—Peking.

544 **Busching.**—Géographie, Vol. IX., La Tartarie, la Chine, le Japon, l'Inde, 8vo, pp. 757, with a large Index, calf. *Lausanne*, 1781 7s 6d

Bookplate Roy. Military College.

545 **Bushell** (S. W.) Specimens of Ancient Chinese Paper Money, 8vo, pp. 9, *illustrated. Peking*, 1889 2s 6d

546 ——— Additional Coins of the Present Dynasty, 8vo, pp. 16, *illustrated. Shanghai, reprint* 2s 6d

547 **Canton.**—British Relations with the Chinese Empire in 1832: Comparative Statement of the English and American Trade with India and Canton, 8vo, pp. viii, 148. 1832 7s 6d

CANTON.

See also CHINA: TREATIES.

548 **Copling** (J.)—Spirit (The) of the Press and of the Proprietors of India Stock relative to the Compensations to the E. I. Co's. Maritime Service, with Testimonials from the Co's. Factory in China, 8vo, pp. 94, 24, silk cloth. 1834 5s

This copy was printed for H.M. King William IV.

549 **Canton Miscellany** (The), 4 parts, 8vo, pp. 304, silk binding. *China* (*Canton*), 1831 20s

An interesting collection of articles by the first Europeans at Canton, including translations from the Chinese.

550 **Downing** (Ch. T.) The Fan-Qui, or Foreigner in China, comprising a View of the Manners, Laws, Religion, Commerce, and Politics of the Chinese, and the Present State of their Relations with Great Britain, 3 vols, 8vo, *with 3 plates*, cloth. 1840 21s

Interesting details of life at Canton in the early days.

551 **Gray** (J. H.) Walks in the City of Canton, with an Itinerary, 8vo, pp. iv, 695, lxi, half calf. *Hongkong*, 1875 £3 3s

Extremely rare.

552 **Gray** (Mrs.) Fourteen Months in Canton, *with illustrations*, 8vo, pp. xiii, 444, cloth. 1880 12s

553 **Gunson.**—Piercy (G.) Love for China, exemplified in Memorials of Mary Gunson, 12mo, pp. vii, 85, *with portrait*, cloth. 1865 2s 6d

First female Wesleyan Teacher at Canton.

554 **Hunter** (W. C.) Bits of Old China, 8vo, pp. viii, 280, cloth. 1885 15s

Exceedingly interesting work dealing with the Old Residents in China, and giving useful information on various subjects.

555 [———] The "Fan Kwae" at Canton before Treaty Days, 1825-44, 8vo, pp. 157, *with portrait of Hugua*, cloth. *London*, 1882 10s

Rare.

If ever there was an interesting work on China it is that of Mr. Hunter, an American. I was so fascinated by the Author's art of writing that I could not leave the book before I had come to the end. It is a classic.

556 **Martin** (Lieut.) Operations in the Canton River in April, 1847, under the command of General d'Aguilar and Capt. McDougall, from drawings made on the spot, folio, 11 *plates*, with letter-press, half morocco. 1848 £2 2s

557 **Mundy** (W.) Canton and the Bogue: Narrative of an Eventful Six Months in China, 8vo, pp. 261, cloth. 1875 4s

558 ——— The same, 8vo, pp. 261, half calf. 1875 5s

559 **Nye** (G.) The Morning of my Life in China: comprising an Outline of the History of Foreign Intercourse, from the last year of the Regime of the East India Co., 1833, to the Imprisonment of the Foreign Community in 1839, 4to, pp. 73. *Canton*, 1873 £2 2s

Very scarce.

560 **NYE (Gideon) The Memorable Year:** Of the War in China; The Mutiny in India; The Opening-up of the Resources of Siam; The Projected Movement upon Cochin-China; and the Monetary Crisis in Europe and America: being a Record of periodical Reflections and Comments elicited by the Course of Events in the East, &c., 4to, pp. xiii, 359, half calf, gilt edges. *Macao*, 1858 **£3 3s**

With an Autograph Letter by the Author to Mr. J. R. Morrison. VERY FINE COPY.

561 **Canton.**—Print.—Vue d'Optique d'un Arc de Triomphe très elevé, en la ville de Canton en la Chine, *coloured*, size 17 by 12 in. *à Paris chez Beauvais* (*ca.* 1770) *See illustration* £1 5s

562 ——— Statement of Claims of the British Subjects interested in Opium surrendered to Capt. Elliot at Canton for the Public Service, 8vo, pp. 209. *London*, 1840 7s 6d

The Appendices contain Translations of Memorials by Chinese Officials to the Emperor and Edicts, by the Canton Government on Opium.

563 ——— Tiffany (O.) The Canton Chinese, or the American Sojourn in the Celestial Empire, 8vo, pp. xii, 271, cloth. *Boston*, 1849 8s

Appearance of the People—Shops, Manufactures, Arts—A Chinese Museum, &c.
Studies from personal experience.

564 **Carl** (Katharine A.) With the Empress Dowager of China, *with illustrations*, 8vo, pp. xxv, 306, illustrated cloth. 1906 7s 6d

The Empress: her Appearance and Characteristics—The Palace—The Throne Room—The Court—Festivities—Customs—Religious Rites, &c.

565 **Carles** (W. R.) The Yangtse Chiang, *with map*, 8vo, pp. 16. 1898 2s 6d

566 **Carreri** (Gemelli) Voyage en Orient (Egypte, la Perse, l'Inde et la Chine) en 1693, 8vo, pp. 592, half calf. *Paris*, 1808 7s 6d

Includes: Arrival at Macao and Canton—Grand Canal de la Chine—Pêche des Chinois—Description de Nanking, Peking, the Great Wall, Cochinchine and Tonkin, &c., being Vol. III. of Collection abrégée des Voyages.

567 **Casserly** (Capt. G.) The Land of the Boxers, or China under the Allies, 8vo, pp. xv, 307, illustrated cloth. 1903 10s 6d

With notes on Canton and Macao.

568 **Centenaire de l'Ecole** des Langues Orientales Vivantes, Recueil de Mémoires publié par les Professeurs, 4to, pp. 474, *with plates*, cloth. *Paris*, 1895 £2 2s

Contains SCHEFER: Notice sur les relations des peuples musulmans avec les Chinois—BONET: La cour de Hué [illegible] annamite—DEVERIA: Origine de l'Islamisme en Chine & deux légendes chinoises—ROSNY: l'Empereur Zin-mou (Japan)—and others.

569 **Carus** (P.) Chinese Life and Customs, roy. 8vo, pp. vii, 114, *illustrated by Chinese Artists*, cloth. 1907 3s 6d

570 **Castano** (F.) L'Expédition de Chine: Relation physique, topograph. et médicale de la Campagne de 1860 et 1861, 8vo, pp. 316, *with 2 maps*, cloth. *Paris*, 1864 12s

571 **Chalmers** (J.) The Origin of the Chinese: an Attempt to trace the connection of the Chinese with Western Nations in their Religion, Superstitions, Arts, Language, and Traditions, 8vo, pp. 78. *Hongkong*, 1866 10s

572 ——— The same, 8vo, pp. 78, cloth. *London*, 1870 8s

573 **Chambers** (M.) Traité des Edifices, Meubles, Habits, Machines et Ustensiles des Chinois gravés sur les originaux dessinés à la Chine, avec Description de leurs Temples, Maisons, Jardins, &c., 4to, pp. 30 and 20 *plates*, bds. *Paris*, 1776 21s

574 **CHAVANNES (Ed.)** MISSION ARCHEOLOGIQUE DANS LA CHINE SEPTENTRIONALE, 2 vols of 488 plates in portfolio, 4to. *Paris*, 1909 **£6**

*** The volume containing the Text is not yet published, but will be supplied when ready.

A monumental work, with fine plates.

575 **Chavannes** (Ed.) La Sculpture sur Pierre en Chine au Temps des Deux Dynasties Han, 4to, pp. xl, 88, *with 43 plates*, half morocco. *Paris*, 1893 35s

Fine copy.

576 ——— Le T'ai chan: Essai de Monographie d'un culte chinois, Appendice, Le Dieu du Sol dans la Chine antique, imp. 8vo, pp. 591, *with plan of the T'ai chan and illustrations*. *Paris*, 1910 15s

With a number of Chinese Inscriptions and Translations.

577 **Chasles** (Ph.) Voyages d'un critique à travers la Vie et les Livres Orient, 8vo, pp. xiv, 422, half calf. *Paris*, 1865 7s 6d

This work contains: Ambassade francaise—Les Tai-pings—Le Roman au Japon—Rapports de la Grèce avec l'Indoustan, controlés par les Monuments bouddhques.

578 **Chavannes de la Giraudière.**—Les Chinois pendant une période de 4458 années, Histoire, Gouvernements, Sciences, Arts, Commerce, &c., 8vo, pp. 398, *with plates*, cloth. *Tours*, 1845 6s

579 ——— The same, 8vo, pp. 377, *with plates*, half morocco. 1863 6s

580 **Cheminon** (J.) et **Fauvet-Gallais** (G.) Les Evénements Militaires en Chine, 8vo, pp. 196, *with* 8 *maps and plans*, half calf. 1902 7s 6d

I.—Opérations Russes en Manchourie.
II.—Forces internat. dans le Petchili.

581 **Cheshire** (H. F.) Goh, or Wei Chi: a Handbook of the Great Military and Strategic Game of Eastern Asia, and full Instructions for Play, with Introduction, illustrated cloth. 1911 5s

582 **Chester** (S. H.) Lights and Shadows of Mission Work in the Far East (Japan, China and Korea) in 1897, cr. 8vo, pp. 133, illustrated cloth. *Richmond, Va.*, 1899 4s

583 **Chiari** (Pietro) La Cinese in Europa, ossia Storia d'una Principessa Cinese, 2 vols, 12mo, *with front.*, calf. *Venice*, 1783 16s

Escritta da lei medesima e pubblicata dall'abate P. Chiari.

584 **China.**—Album of One Hundred and Fourteen Photographic Views of Macao, Canton, Hongkong, Amoy, Chang Chow, Foochow, &c., oblong folio, morocco £2 2s

Among these interesting views are: a Photograph of a Plan of the Country around Amoy, by F. Ray—The Grand Stand Amoy Races, 1868, with Europeans attending—A Mandarin with servant —A Military Mandarin — A Mandarin with Family—The Grand Stand at Foochow, with Europeans and Chinese Groups, the figures are very distinct.

585 ——— As it was and as it is, with a Glance at the Tea and Opium Trades, 16mo, pp. iv, 64. [1846] 3s

586 ——— The Country, History and People, 12mo, *with map*, cloth. *London* [1862] 3s

587 ——— Handels-Statistik der Vertrags, *Haefen für*, 1863-1872—Zusammengestellt von dem General-Inspector der Chines, *See* Zollverwaltung, 4to. *Shanghai*, 1873 10s

588 ——— Imperial Postal Guide, First Issue, 8vo. *Peking*, 1899 2s 6d

In Chinese characters only.

589 **China.**—Historisch, romantisch, malerisch, 4to, pp. xlviii, 351, *with numerous fine steel plates*, half calf. *Carlsruhe* (1840) 12s

The Chinese Wall, Pu ta la, the Factories at Canton, Room in the House of a Mandarin, &c.

589* **China-Japan War.** — Album of Twenty-nine Large Clear Photographs representing the Landing of the Japanese Army on the Liaotung Peninsula, Attack of Kin Chao, Attack on Port Arthur, &c., letterpress in Japanese and explanation in English on sheet of paper, bound in fine Japanese silk £2 2s

590 **China.**—List of Light Buoys and Beacons for 1893, in Chinese, 4to, *with a coloured map*. *Shanghai* 5s

591 ——— Manners and Customs, published by the S.P.C.K., 16mo, pp. 163, *illustrated*, cloth. 1849 2s 6d

592 ——— Port Catalogues of the Chinese Customs' Collection at the Austro-Hungarian Universal Exhibition, *Vienna*, 1873, published by order of the Inspector-General of Chinese Maritime Customs, 4to, pp. xvi, 518, half calf. *Shanghai*, 1873 15s

The names of the objects are written in Chinese and Roman characters, with English renderings.

593 ——— Pour Pénétrer en Chine, 8vo, pp. 47, *with map*. *Senlis*, 1890 2s 6d

On the Routes from Hanoï to China.

594 ——— The New Quarrel in China: a Statement drawn from the Official Documents, 8vo, pp. 24. 1859 3s

595 ——— Pictorial, Descriptive and Historical, with some Account of Ava and the Burmese, Siam and Anam, *with* 100 *illustrations and map*, 8vo, pp. xx, 521, cloth. 1853 5s

596 ——— Topography of China and Neighbouring States, with Degrees of Longitude and Latitude, 8vo, pp. 102, bds. *Hongkong*, 1864 6s

The appendix contains a list of names of the divisions, towns, tribes, beyond China Proper. The names are given in Chinese and Romanized characters. Pages 1 and 2 are in manuscript.

597 ——— Treaties of Peace: I. and II., between Great Britain and China at Nanking, 1842; with Supplementary Treaty at the Bogue, 1843—III., between the United States and the Ta-Tsing Empire at Wanghia, 1844—IV., between France and China at Whampoa, 1844 — V., General Regulations for British Trade at Canton, Amoy, Fuhchau, Ningpo and Shanghai, text in Chinese and English, 8vo, pp. 101. *Canton*, 1844 15s

598 **China.**—The Provinces of China; together with a History of the First Year of H.I.M. Hsuan Tung, and an Account of the Government of China, 4to, cloth. *Shanghai*, 1910 7s 6d
With introduction by C. D. Bruce.

599 **China Directory** for 1863, 8vo, pp. 172, *with a map and a time-table*, cloth. *Hongkong*, 1863 7s 6d
The appendix contains Hongkong Ordinances, Chinese Customs' Tariff, List of Governors of Provinces, &c.

600 **China Inland Mission**: Occasional Papers, 1866-67, 1867-68 (Papers Nos. 1 to 13), 2 vols in one, 12mo, cloth. *London* 7s 6d

601 ——— The same, Nos. 23 to 30. *London*, 1870-72 4s

CHINA-JAPAN WAR.

601* **Allan** (J.) Under the Dragon Flag: my Experiences in the Chino-Japanese War, 8vo, pp. 122, cloth. 1898 3s

602 **Beisen.**—China-Japan War, *with coloured illustrations. Tokyo* 4s

603 **Eastlake** (F. W.) and **Yoshi-Aki** (Yamada) Heroic Japan: a History of the War between China and Japan, roy. 8vo, pp. lx, 556, *with maps and illustrations*, cloth. 1897 21s

604 **Inouye** (J.) The Japan-China War, 4to, *with maps and* 69 *fine collotype plates*, cloth. *Yokohama*, 1895 21s
The Naval Battle of Haiyang—Kinchow, Port Arthur and Talienwan—The Fall of Wei-hai-wei.

605 ——— The Fall of Wei-hai-wei, roy. 8vo, pp. 31, *with* 21 *collotypes by K. Ogawa. Yokohama*, 1894 10s 6d

606 ——— The Japan-China War: Kinchow, Port Arthur and Talienwan, from Official Sources, 4to, pp. 37, *with maps and* 24 *collotype plates. Yokohama*, 1894 10s 6d

607 ——— The Japan-China War: the Naval Battle of Haiyang, *with* 25 *collotype plates and a map by K. Ogawa*, roy. 8vo, pp. iv, 23. *Yokohama*, 1894 10s 6d

608 **Morris** (J.) War in Korea: Treatise upon the Campaign now in Progress, 8vo, pp. 108, *illustrated*. 1894 2s 6d

609 **Photographic Album** (A) of the Japan-China War, 2 vols, oblong folio, *with over* 200 *plates in collotype*, cloth. *Tokyo*, 1895 £4 4s
The text is in English and Japanese.

---

610 **China Mission Handbook**, First Issue, roy. 8vo, pp. 92, 335, *with maps*, half calf. *Shanghai*, 1896 16s

611 **China Centenary Missionary Conference**: Addresses, Public and Devotional, 8vo, pp. 192, cloth. *Shanghai*, 1907 5s

612 **China Punch** (The), edited by W. N. Middleton, 1873 to 1875 (or Vol. II., Nos. 5 to 14, and Vol. III., end of publication), 4to, *illustrated*, half calf. *Hong Kong*, 1873-75 £3
Very rare. There are 26 hand-coloured plates.

613 ——— The same, Vol. II., Nos. 5 to 12, 17; Vol. III., Nos. 2 to 6, *including the coloured plates. Hongkong*, 1873-75 30s

614 **China Sea Directory**, 2 vols: Directions for the Navigation of the China Sea, between Singapore and Hong Kong, 8vo, pp. xv, 585, *maps and illustrations*, cloth. 1886-89 6s

615 **China Yearbook** (The), Vol. I., for 1912, edited by M. Bell and H. G. W. Woodhead, 8vo, pp. xxxvi, 463, cloth. 1912 10s

616 **China's Millions**, edited by J. H. Taylor, 1878 and 1880, 2 vols, 4to, *with maps and illustrations*, cloth. *London* 10s
Each vol 5s. Mostly Missionary Intelligence. The vol for 1880 contains a coloured plate, copy of a Chinese Scroll representing an Ancestral Hall. With explanatory note.

617 **China and the Gospel.**—Report of the China Inland Mission, 1906-10, 5 vols, 8vo, *with illustrations and maps. London* each vol, 1s 6d

618 **Chine Nouvelle** (La) Revue illustrée d'Extrême-Orient, Nos. 2 and 5, 8vo. *Paris*, 1899-1900 each part, 5s

619 **Chine et Siberie**, Revue Economique et Politique D'Extrême-Orient, No. 1, 4to. *Paris*, 1900 2s

620 **Chinesche** Aanteekeningen omtrent Nederlandsch-Indië, 8vo, pp. 48, *with a beautiful coloured Chinese plate*, bds. 1858 4s

621 **Chinese Miscellany** (The), No. I., A Glance at the Interior of China, obtained during a Journey through the Silk and Green Tea Districts, 8vo, pp. 192, *with Chinese illustrations. Shanghai*, 1845 6s

622 **Chinese Politics**, reprinted from the Shanghai Mercury, 16mo, pp. iv, 136. *Shanghai*, 1906 3s 6d
Deals especially with relations of China and Foreign Powers.

623 **Chinese Topography**: being an Alphabetical List of the Provinces, Departments and Districts in the Chinese Empire, with their Latitudes and Longitudes, 8vo, pp. 102, cloth. *Canton*, 1844 10s 6d
The names are given in Chinese and Roman characters.

624 **Chinese Traveller** (The), containing a Geographical, Political and Commercial History of China, with a Life of Confucius, collected from Du Halde, and other Modern Travellers, Second Edition, enlarged, 2 vols, 8vo, *with map and plates*, calf. 1775 7s 6d

625 **Chronicle and Directory** for China, Japan, the Philippines, Straits Settlements, for the year 1882, 8vo, pp. 532, 448, *with map*, cloth. *Hongkong* 10s

Includes: Order in Council—H.B.M. Subjects in China and Japan—Rules of Supreme Court in China and Japan—Treaties with Japan and China.

626 **Chronicle and Directory** for the years 1890, 1891, 1900, 1905, 1906. *Hongkong* each vol, 12s

627 **Church Missionary Paper**, Nos. 1 to 243, bound in 3 vols, *illustrated*, 8vo, cloth. 1816-76 12s

Reports of the Early Protestant Missionaries in Foreign Parts.

628 **Citizen of the World**, or Letters from a Chinese Philosopher, residing in London, to his Friends in the East, by Oliver Goldsmith, 2 vols, 12mo, bds. 1879 5s

629 **Clark** (G. W.) Kweichow and Yün-Nan Provinces, 8vo, pp. 296, cloth. *Shanghai*, 1894 7s 6d

Includes chapters: Miao Tse Troubles—Heh Miaotze Vocabulary — Aboriginal Tribes of Kweichow, &c.

630 **Clarke** (S. R.) Among the Tribes in South-West China, 8vo, pp. xv, 315, *with map and illustrations*, cloth. 1911 4s

The Province of Kweichow and its non-Chinese Races—Miao Legends—Miao Religious Beliefs —Languages and Customs of the Miao.

631 **Clementi** (Cecil) Summary of Geographical Observations taken during a Journey from Kashgar to Kowloon, 1907-1908, folio, pp. 112, bds. *Hongkong*, 1911 7s 6d

632 **Clennell** (W. J.) A Family Holiday Trip in Lu, 8vo, pp. 88, *with map of Shantung*. *Shanghai*, 1907 3s

633 **Clerc.**—Yu le Grand, et Confucius, Histoire Chinoise, 4 parts in 1, 4to, pp. xviii, 701, with tables, calf. *Soissons*, 1769 18s

634 **Coates** (Col.) China and the Open Door, 8vo, pp. 99, *illustrations and maps*, cloth. *Bristol*, '99 4s

Contains also a portrait of the Emperor Hien-Fung.

635 **Cobbold** (R. H.) Pictures of the Chinese, drawn by themselves, 8vo, pp. vi, 219, *with illustrations and 34 pen-and-ink etchings by Native Artists*, cloth. 1860 7s 6d

Presenting a vivid picture of Chinese habits and customs.

636 **Coeur** (J.) Lettres de Chine, Roman d'Outre-Mer, 8vo, pp. 278. 1902 2s 6d

637 **Cognetti de Martiis** (S.) Un Socialista Cinese del V. secolo av. C., Mih-Teih, 4to, pp. 33, abstract. 1888 2s 6d

638 [**Colledge** (Th. R.)] The Medical Missionary Society in China, with Minutes of Proceedings, Officers, and Appendix, 8vo, pp. 87. 1839 6s

With Dr. Chalmer's autograph.

639 **Colonial Reports.** — Wei-Hai-Wei, Report for 1902, 8vo, pp. 57. 1903 1s

640 **Colquhoun** (A. R.) and **Hallett** (H. S.) Report on the Railway Connexion of Burmah and China, with Account of Exploration-Survey, accompanied by Surveys, Vocabularies, and Appendices, folio, pp. 237, *with illustrations and* 11 *maps*. [1886] 14s

Valuable publication.

641 **Colquhoun** (A. R.) China in Transformation, roy. 8vo, *with maps*, cloth. 1898 (pub. 16s) 10s 6d

The Geographical Question—Foreign Relations—The Economic Question — Communications—Government and Administration—The Native Press—Diplomatic Intercourse, &c.

642 ——— The Opening of China: Letters on the Present Condition and Future Prospects of China, 8vo, pp. xi, 102. 1884 3s

643 ——— The Overland to China, 8vo, pp. 465, *with* 36 *plates and* 4 *maps*, cloth. 1900 (pub. 16s) 10s 6d

Siberia, the Conquest, and Occupation—Industries —The Railway—Peking, Past and Present—Manchuria—Mongolia — The Yangtse Valley—S. W. China—Tongking.

644 ——— The Problem in China and British Policy, 8vo, pp. 50, *with table and map*, cloth. 1900 2s 6d

645 **Coltman** (R.) Beleaguered in Peking: the Boxer's War against the Foreigner, roy. 8vo, pp. iv, 248, *illustrated. Philadelphia*, 1901 6s

646 **Commercial Reports** from Her Majesty's Consuls in China and Siam, Nos. 2 and 7, 1869, 8vo, pp. 67, 103. 1869-70 4s

647 **Commercial Reports** from Her Majesty's Consuls in China, Nos. 1, 2, 3 and 6, 8vo. *London*, 1869-1872 5s

648 ——— The same, 1872, 8vo, pp. 118. 1873 2s 6d

649 **Conger** (S. P.) Letters from China, with particular reference to the Empress Dowager and the Women of China, roy. 8vo, pp. xv, 392, *with* 80 *illustrations and map*, cloth. 1909 12s

650 **Confucius.**—Chen Huan Chang: the Economic Principles of Confucius and his School, 2 vols, with complete Index, roy. 8vo. 1911 25s

Confucius and his School—Production—Public Finance.

From the preface: Confucianism is a great economic moral and religious system, and it contains most, if not all, of the elements necessary to the solution of the problems that confront China to-day. A most remarkable work, which ought to be read by every one who wishes to understand the Chinese.

651 **Considerations** on the Danger and Impolicy of laying open the Trade with India and China, 8vo, pp. 218, *uncut*. *London*, 1812 7s

652 **Contenson** (Le Baron G. de) Attaché militaire en Chine, Chine et Extrême-Orient, 12mo, pp. 294. *Paris*, 1884 3s

653 **Cooke** (G. W.) China: being the *Times* Special Correspondence from China in 1857-58, 8vo, pp. xxxii, 457, *with portrait and map*, cloth. 1858 4s

Includes an account of British Operations at Canton.

654 **Cooper** (T. T.) Travels of a Pioneer of Commerce in Pigtail and Petticoats, or an Overland Journey from China towards India, large 8vo, pp. xiv, 471, *with map and illustrations*, cloth. 1871 12s

The Plains of Hoopeh, Ichang to Chung Ching, Chen Too, Ta Tsin Loo, Eastern Tibet, &c.

655 **Cordier** (H.) Le Conflit entre la France et la Chine, Etude d'Histoire et de Droit, 8vo, pp. 48. *Paris*, 1883 3s 6d

656 ——— Les Débuts de la Compagnie Royale de Suède en Extrême Orient, roy. 8vo, pp. 45. *Paris*, 1889 4s

657 ——— L'Expédition de Chine de 1857-58, Histoire diplomatique, Notes et Documents, 8vo, pp. 478, blue half morocco. *Paris*, 1905 10s

Fine copy.

658 ——— The same, 8vo, pp. 460, red half morocco. 1906 10s

Fine copy.

659 ——— The same, wrappers 7s 6d

660 ——— Histoire des Relations de la Chine avec les Puissances Occidentales; Tome II., L'Empereur Kouang-Siu, 1875-87, roy. 8vo, pp. 650. *Paris*, 1902 9s

661 ——— Les Origines de deux Etablissements Français dans l'Extème-Orient Ning-Po, Documents Inédits, folio, pp. 39, 76, *with* 2 *plates*. *Paris*, 1896 5s

662 **Corner** (Miss) The History of China and India, Pictorial and Descriptive, New Edition, enlarged, roy. 8vo, pp. xxi, 402, *with map, numerous illustrations and plates*, cloth. 1847 6s

663 **Cornaby** (W. A.) A String of Chinese Peach Stones, 8vo, pp. xv, 479, *illustrated*, cloth. 1895 14s

Out of print.

Contains: Records of an Ancient City—An Historical Romance—The Mart of Central China—Art and Artists—and other Essays on Literature, Art, Customs of China.

664 **Courcy** (Marquis de) L'Empire du Milieu, 8vo, pp. xi, 692, half calf. *Paris*, 1867 14s

Description géographique — Précis historique — Institutions sociales — religieuses, politiques. Les Sciences—Les Arts—L'Industrie et Commerce. There is a fine index.

665 **Courtellemont** (G.) Voyage au Yunnan, 8vo, pp. xiii, 295, *with* 2 *maps and illustrations*. *Paris*, 1904 3s 6d

666 **Coxe** (Wm.) Account of the Russian Discoveries between Asia and America; to which is added the Conquest of Siberia and the History of the Transactions and Commerce between Russia and China, Fourth Edition, considerably enlarged, 4to, pp. xix, 375, *with maps and view of Maimatschin*, cloth. 1803 21s

667 **Cradock** (Lieut. C., *Roy. Navy*) Sporting Notes in the Far East, 8vo, pp. v, 213, *with maps and illustrations*, cloth. N.D., *ca.* (1880) 8s

Russian Tartary, pp. 75-94—Japan, page 121—Corea, page 137, the rest deals with CHINA. An intensely interesting volume.

668 **Culin** (St.) China in America: a Study in the Social Life of the Chinese in the Eastern Cities of the United States, 8vo, pp. 16, *with a Chinese map*. *Philadelphia*, 1887 4s

669 ——— Chinese Games with Dice and Dominoes, 8vo, pp. 47, *illustrated*. 1895 6s 6d

670 ——— The Gambling Games of the Chinese in America: Fan Tan and Pak Kop Piu, 8vo, pp. 17, *with illustrations*, bds. 1891 3s 6d

671 **Cumming** (C. F. Gordon) Wanderings in China, 2 vols, 8vo, *with illustrations*, cloth. 1886 14s

Best edition, in 2 vols.

672 ——— The same, New Edition, in one vol, 8vo, pp. 528, *with map and illustrations*, cloth. 1888 8s

673 **Cunningham** (A.) History of the Szechuen Riots (1895), 8vo, pp. 38, 30. *Shanghai*, 1895 5s

674 ——— The French in Tonkin and South China, 8vo, pp. 198, *illustrated*. *Hongkong*, 1902 5s

French Activity in Hainan and Kwangtung—Hanoi — Railways — Administration—Development.

675 **Cunningham** (A.) The Chinese Soldier and other Sketches, with a Description of the Capture of Manila, *with photographs and a Chinese colour print*, 8vo, pp. 143, cloth. *Hongkong*, N.D. 7s 6d

Includes: Rebellion of Setze-Lin, Chinese Sailors, Capture of Manila, &c.

676 **Cunynghame** (Capt. A.) An Aide-de-Camp's Recollections of Service in China, a Residence in Hongkong, and Visits to other Islands in the Chinese Seas, 2 vols, 8vo, *with plates*, cloth. 1844 8s

Faded copy.

677 ——— The same, 12mo, pp. x, 374, *illustrated*, cloth. 1853 4s

678 **Curzon** (Lord) Problems of the Far East, Japan, Korea, China, 8vo, pp. x, 441, *with maps and illustrations*, cloth. 1894 £2 2s

Original edition.

679 ——— The same, New and Revised Edition, 8vo, pp. xxiv, 444, *with illustrations and maps*, cloth. 1896 16s

680 **Dabry de Thiersant** (P.) Le Catholicisme en Chine au VIII. siècle, avec une nouvelle traduction de l'inscription de Sy-Ngan-Fou, large 8vo, pp. 58. *Paris*, 1877 5s

With a large Chinese plate.

681 **Dabry de Thiersant** (M.) De l'Insurrection Mahométane dans la Chine Occidentale, 8vo, pp. 31. 1874 2s 6d

682 **Dabry** (P.) Organisation militaire des Chinois ou la Chine et ses Armées, avec aperçu s. l'administration civile de la Chine, 8vo, pp. xix, 428, half morocco. *Paris*, 1859 16s

Fine copy.

683 **Daily Mail** Commercial Map of China, showing Railway Concessions, Coalfields, Iron Mines, Waterways, &c., mounted on cloth, folded in cover. 1898 3s 6d

684 **Dalton** (W.) The War Tiger, or Adventures and Wonderful Fortunes of the Young Sea Chief: a Tale of the Conquest of China (by the Tartars), 12mo, pp. xi, 371, *illustrated*, half morocco. 1859 5s

685 ——— The Wolf Boy of China, or Incidents and Adventures in the Life of Lyu-Payo, 12mo, pp. 383, *illustrated*, cloth. 1857 4s

686 **Dalrymple** (A.) A Collection of Charts and Memoirs, 4to, *with 11 charts*, half calf. *London*, 1772 30s

Contains: A General Introduction—Memoir of a Chart of the China Sea—Of the Coast of China near Canton—Journal of the Schooner *Cuddalore* on the Coast of Honghai and Hainan.

687 **Danvers** (R. W.) Letters from India and China during 1854-58, 12mo, pp. viii, 214, *with portrait*, cloth. 1898 5s

Privately printed.

While at Canton Lieut. Danvers was shot, he is buried at Hongkong.

688 **Daryl** (Ph.) Le Monde Chinois: La Nation, l'Art, les Lettres, Théâtre, &c., 12mo, pp. iv, 327, half morocco. 1885 5s

689 **Davenport** (A.) China from Within: a Study of Opium Fallacies and Missionary Mistakes, 8vo, pp. 312, bds. 1904 2s 6d

690 **David** (A.) Journal de mon Troisième Voyage d'Exploration dans l'Exploration dans l'Empire Chinois, 2 vols, 8vo, *with 3 maps*. *Paris*, 1875 6s

691 **Davidson** (G. F.) Trade and Travel in the Far East, or Recollections of Twenty-one Years passed in Java, Singapore, Australia, and China, 8vo, pp. v, 312, cloth. 1846 6s

The Chinese part (pp. 216, &c.) contains: Macao—Hong Kong—Canton—Commercial Prospects—Amoy, &c.

692 **Davidson** (R. J.) and **Mason** (I.) Life in West China, described by Two Residents in the Province of Sz-Chwan, 8vo, pp. xvi, 248, *with map and illustrations*, cloth. 1905 7s 6d

693 **Davies** (Hannah) Among Hills and Valleys in Western China: Incidents of Missionary Work, roy. 8vo, pp. 326, *illustrated*, cloth. 1901 5s

694 **Davies** (Major H. R.) Yün-Nan: the Link between India and the Yangtze, imp. 8vo, pp. xii, 431, *with map and illustrations*, cloth. 1904 16s

Account of Travels in Yünnan. In Appendix VIII. is an account of the various Tribes in W. China.

695 **Davis** (Sir J. Fr.) The Chinese: a Description of the Empire of China and its Inhabitants, 2 vols, 16mo, *illustrated*, cloth. *London*, 1836 5s

696 ——— The same, New Edition, enlarged and revised, with the History of English Intercourse up to the Present Time, 8vo, pp. xii, 383, half calf. 1840 5s

697 ——— The same, New Edition, enlarged, 3 vols in one, sm. 8vo, *with numerous illustrations*, calf. 1844 5s

698 ——— The Chinese: a Description of China and its Inhabitants, New Edition, enlarged, 4 vols in 2, 16mo, half calf. 1844 6s

699 ——— The same, 2 vols, 16mo, *illustrated*, cloth. *London*, 1846 4s

700 **Davis** (Sir J. Fr.) China ou de Chinezen, translated from the English into Dutch by C. J. Zweerts, 3 vols, roy. 8vo, *with 3 plates*, half cloth. *Amsterdam*, 1841 7s 6d

701 —— Sketches of China, partly during an Inland Journey between Peking, Nanking, and Canton, with Notices relating to the Present War, 2 vols in one, 8vo, pp. xii, 316; viii, 322, *with map*, cloth. 1841 6s

702 —— China, during the War and since the Peace, 2 vols, 8vo, *with maps*, cloth. 1852 7s 6d

Part I., Chinese History of the War, from Chinese State Papers—Part II., Results of Diplomatic Transactions during four years' Administration.

703 —— Chinese Miscellanies: a Collection of Essays and Notes, 8vo, pp. v, 191, cloth. 1865 8s

Chinese Literature in England—The Drama, Novels, and Romances—Roots of the Language—Chusan in British Occupation, &c.

704 **Dawe** (W. C.) Yellow and White: Stories of Life in Hongkong and the Siam, 8vo, pp. 172, cloth. 1895 4s

705 **Del Mar** (Al.) History of Money in China, large 8vo, pp. 15, *with plate*. *Boston*, 1885 (*Ann. Jnl. of Numismatics*) 3s 6d

706 **Denby** (J.) Letters of a Shanghai Griffin to his Father, and other Exaggerations, 12mo, pp. 326. *Shanghai*, 1910 7s

707 —— Letters from China, and some Eastern Sketches, 8vo, pp. 438, *illustrated*, cloth. 1911 6s

Humorous Stories of Life in China.

708 **Descriptive Catalogue** of the Chinese Collection in Philadelphia, with Remarks upon the Manners, Customs, Trade and Government of the Celestial Empire, roy. 8vo, pp. 108, 27, calf. *Philadelphia*, 1841 7s 6d

The supplement contains an account of Mr. Dunn's Chinese Collection in Philadelphia.

---

709 **DENNYS (N. B.) The Folklore of China and its Affinities with that of the Aryan and Semitic Races,** large 8vo, pp. iv, 155; vii. *Hongkong*, 1876 **25s**

*** Includes: Lucky Numbers and Dreams—Charms, Amulets and Divinations—Superstitions—Ghosts—Witchcraft—Elves, Fairies—Serpents, Dragons, &c.

VERY SCARCE.

709* **Desk Hong List.**—A General and Business Directory for Shanghai and the Northern and River Ports, folio, pp. 514. *Shanghai*, 1907 10s

The book includes Chinese Government Depts. in Peking—List of High Provincial Authorities in China—Diary of the Russo-Jap. War, &c.

710 **Devéria** (G.) La Frontière Sino-Annamite; Description géographique et ethnograph. d'après des Documents officiels chinois, imp. 8vo, pp. xvii, 182, *with maps and illustrations by Native Artists*, half morocco. *Paris*, 1886 24s

Fine copy.

711 **D'Ewes** (J.) China, Australia and the Pacific Islands in 1853-56, *illustrated*, 8vo, pp. 340, cloth. 1857 5s

712 **Digest** (A) of the Despatches of China, with a connecting Narrative and Comments, 8vo, pp. ii, 240. *London*, 1840 7s 6d

From 1833 to 1839. Deals with the relations of the English and Chinese.

713 **Diplomatic and Consular Reports** on China for 1902, Trade of Chinkiang, Canton, Foochow, Ningpo, Pakhoi, 8vo. 1903 3s 6d

714 **Diosy** (A.) The New Far East (China, Japan, Korea), Third Edition, 8vo, pp. xvi, 374, *with 12 illustrations from special designs by Kubota Beisen*, cloth. 1898 (pub. 16s) 10s

714* —— The same, New Edition. 1900 7s 6d

715 **Directory** for the Navigation of the North Pacific Ocean, with description of its Coasts, Islands, &c., from Panama to Behring Strait and Japan: its Winds, Currents and Passages, Third Edition, by A. G. Findlay, roy. 8vo, pp. xxxii, 1315, *with maps*, cloth. 1886 12s 6d

716 **Douglas** (J. C. E.) Probate and Administration in Consular Courts in China, 8vo, cloth. *Shanghai*, 1909 21s

717 **Doolittle** (J.) Social Life of the Chinese, with some Account of their Religions, Governmental, Educational and Business Customs and Opinions, with special but not exclusive reference to Fuchau, 2 vols, 8vo, *with many illustrations*, cloth. *New York*, 1865 £1 12s

718 —— The same, 2 vols in one, cloth. *New York*, 1876 16s

719 **Doolittle** (J.) and **Hood** (P.) Social Life of the Chinese: a Daguerreotype of Daily Life in China, 8vo, pp. xxxii, 633, *with* 150 *illustrations*, cloth. 1868 10s 6d
A classical work of Anglo-Chinese Literature.

720 **Dobel** (P.) Sept Années en Chine: Nouvelles Observations sur cet Empire, Archipel Indo-Chinois, les Philippines, 8vo, pp. 358. *Paris*, 1842 6s

720* **Doré** (H.) Recherches sur les Superstitions en Chine: First Part, Les Pratiques Superstitieuses, 2 vols, *with many illustrations and coloured plates*, bds. *Shanghai*, 1911 21s
Exhaustive work on the subject.

721 **Douglas** (Rob. K.) China: a History from the Earliest Times down to the War of Japan, 8vo, pp. xix, 456, *illustrated*, cloth. 1909 5s
A popular work.

722 ——— Society in China, 8vo, pp. xvi, 415, *illustrated*, cloth. 1894 12s
Emperor and Court—Government—Penal Code—The Literati — The Mechanics — Medicine—Women—War of 1860—Marriage—Funeral Rites—Filial Piety—Chinese Architecture, Amusements, Coins and Art.

723 ——— The same, Popular Edition, 8vo, pp. xii, 434, cloth. 1895 6s

724 **Douglas** (Rev. Carstairs, *of Amoy, China*) Memorials, by his Brother, 8vo, pp. 79, *with his photograph*, cloth. *Privately printed*, 1877 4s
Rev. Douglas is the author of the famous Amoy Dictionary (see Section III., Grammars and Dictionaries).

725 **Downing** (Ch. T.) The Fan-Qui, or Foreigner in China; comprising a View of the Manners, Laws, Religion, Commerce and Politics of the Chinese and the Present State of their relations with Great Britain, Second Edition, in 3 vols, 8vo, *with* 3 *plates*, cloth. *London*, 1840 21s

726 ——— The same, First Edition, 3 vols, 8vo, cloth. *London*, 1838 21s

727 **Dubard** (M.) La Vie en Chine et au Japon précédée d'une expédition au Tonquin, 8vo, pp. 350, *illustrated*, cloth. 1882 5s

728 **Du Bose** (H. C.) "Beautiful Soo," the Capital of Kiangsu: a description of the City of Soochow and an Account of the Manners and Customs of its Inhabitants, 8vo, *with a sketch plan*, cloth. *Shanghai*, 1910 4s 6d

729 **Du Halde** (J. B.) Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie chinoise, 4 vols, 4to, *with maps, plates and illustrations*, calf. *La Haye*, 1736 £2 10s

730 **Du Halde** (J. B.) Description of the Empire of China and Chinese Tartary; together with the Kingdoms of Korea and Tibet, containing the Geography and History (Natural as well as Civil), 2 vols, folio, *with maps and illustrations*, calf. *London*, 1738 £2 5s
Nice copy.

731 **Dukes** (E. J.) Every-day Life in China, or Scenes along River and Road in Fuh-Kien, *with map and illustrations*, 8vo, pp. xiii, 240, cloth. 1885 4s

732 ——— The same, 8vo, pp. 278, *with numerous illustrations*, cloth. *London* 4s

733 **Dunne** (Capt.) From Calcutta to Pekin: being Notes taken by an Officer between those Places, 12mo, pp. 159, *with portrait of Prince Kung*, cloth. 1861 4s

734 **Duret** (Th.) Voyage in Asie, Le Japon, la Chine, la Mongolie, Java, Ceylon, l'Inde, 12mo, pp. iii, 367. 1874 3s

735 **Duval** (P.) Geographiae Universalis, Der allgemeinen Erdbeschreibung, Erster Theil: America, Africa, and Asia, samt ihren vornehmsten Königreichen, Anjetzo aber ins Teutsche übersetzet und vermehret, *with many plates and maps*, pp. 464, vellum. *Nürnberg*, 1678 15s
Includes Von der Tartarey—Von China—Vom Kaiserreich des Mongols, &c.

736 **Eckeberg** (Ch. G.) Précis historique de l'Economie rurale des Chinois, 12mo, pp. 47. *Milan*, 1771 6s

737 **Eden** (Ch. H.) China, Historical and Descriptive, with an Appendix on Corea, 8vo, pp. 332, *with map and illustrations*, cloth. 1877 6s
Coloured frontispiece by a Chinese artist.

738 **Edkins** (J.) Ancient Symbolism among the Chinese, 12mo, pp. 26. *Shanghai*, 1889 2s

739 ——— Chinese Currency, 8vo, pp. 29. *Shanghai*, 1890 2s 6d

740 ——— The same, 8vo, pp. xi, 151, v, half calf. *Shanghai*, 1901 9s

741 ——— The Revenue and Taxation of the Chinese Empire, 8vo, pp. iii, ii, 240, iv, half calf. *Shanghai*, 1903 10s 6d

742 ——— Chinese Scenes and People, with Notices of Christian Missions in China, 8vo, pp. vi, 307, *with portrait*, cloth. 1863 5s
With a Visit to Nanking, by her husband, Jos. Edkins.

743 ——— The Miau Tsi Tribes: an Essay, with a Vocabulary, 8vo, pp. vii, 10. *Foochow* 3s

744 **Edkins** (J.) Modern China: Thirty-One Essays on Subjects which illustrate the Present Condition of that Country, 8vo, pp. 55. *Shanghai*, 1891 3s 6d

795 **Educational Directory** for China: Account of Schools and Colleges under Foreign Instruction, edited by J. Fryer, 8vo, pp. 97. *Shanghai*, 1895 4s

796 ——— The same, Second Issue, 8vo, pp. 142, 68, cloth. *Shanghai*, 1905 6s

797 **Edwards** (E. H.) Fire and Sword in Shansi: the Story of the Martyrdom of Foreigners and Chinese Christians, with Introduction by A. Maclaren, 8vo, pp. 325, *with fine illustrations*, cloth. 1903 6s

798 **Edwards** (N. P.) The Story of China, with a Description of the Events relating to the Present Struggle, 8vo, pp. 128, *with maps and illustrations*. 1900 2s 6d

799 **Ellis** (Sir H.) Journal of the Proceedings of the late Embassy to China, 4to, pp. 526, *with portrait, maps and 7 coloured plates*, calf. *London*, 1817 15s

With Observations on the Face of the Country, Moral Character, and Manners of the Chinese Nation.

800 **Ellis** (H.) Journal of Proceedings of Lord Amherst's Embassy to China, Second Edition, 2 vols, bds. *London*, 1878 7s 6d

Narrative of the Public Transactions of the Embassy, and of the Journey from the Pei Ho to Canton.

801 **Elzevir.**—Regni Chinensis Descriptio ex variis autoribus, 32mo, pp. 365 and Index, vellum. *Leiden*, 1639 25s

802 **Englishman** (The) in China, 8vo, pp. 272, *with illustrations*, cloth. 1860 5s

Account of the Inner Life of European Residents in China.

803 **Escayrac de Lauture** (Le Comte) La Chine et les Chinois, 4to, *with illustrations and maps*, cloth. *Paris*, 1877 24s

Introduction — Histoire — Religion — Gouvernement—Coutume.

804 **European Settlements** in the Far East, China, Japan, Corea, Indo-China, &c., *with map and illustrations*, 8vo, pp. xii, 231, cloth. 1900 7s 6d

Of interest to the political student and the merchant.

805 **Evelyn** (M.) With H.M.S. *Bonaventure* in China (1898-1901), 8vo, pp. 139, *illustrated*, cloth. *Bristol*, 1902 4s

806 **Faber** (E.) Chronological Handbook of the History of China, edited by P. Krauz, with 4 Appendices, roy. 8vo, pp. xvi, 250, 55, *with portrait*, half calf. *Shanghai*, 1902 10s 6d

807 ——— Die Grundgedanken des alten Chinesischen Socialismus, oder die Lehre des Philosophen Micius, 8vo, pp. 102. 1877 5s

808 **Falkener** (E.) Games, Ancient and Oriental, and How to play them: being the Games of the Ancient Egyptians, the Hiera Gramme of the Greeks and the Oriental (Chinese, Japanese, Indian) Games of Chess, Draughts, Backgammon, and Magic Squares, 8vo, pp. iv, 366, *illustrated*, cloth. 1892 21s

809 **Fenzi** (S.) Gita intorno alla Terra: China, Japan, Sumatra, Malacca, Ceylon, 8vo, pp. 259, *with portrait and plates*. *Florence*, 1877 5s

810 **Fergusson** (T.) Chinese Researches, first part (all published), Chinese Chronology and Cycles, 8vo, pp. vi, 267, 4. *Shanghai*, 1880 20s

On the Source and Origin of Chinese Chronology.

811 **Ferrari** (J.) La Chine et l'Europe, leur histoire et leurs traditions comparées, 8vo, pp. 607. *Paris*, 1867 7s 6d

I., Art de comparer les dates; II., La Chine dans le monde ancien; III., La Chine dans le monde moderne.

812 **Ferrière de Vayer** (Th. de) Une Ambassade française en Chine, Journal de Voyage, 8vo, pp. 386, half morocco. *Paris*, 1854 8s

Malacca—Singapore—Manila—Macao—Ki Ying—Canton.

813 **Fielde** (A. M.) A Corner of Cathay: Studies from Life among the Chinese, 4to, pp. x, 286, *illustrated in colour by artists in the school of Go Leng at Swatow*, cloth. 1894 10s 6d

A charming work, now out of print.

814 **Findlay** (A. G.) Directory for the Navigation of the Indian Archipelago and the Coast of China, Third Edition, 8vo, pp. 48, 1478, cloth. *London*, 1889 21s

815 **Fishbourne** (Capt.) Impressions of China, and the Present Revolution, its Progress and Prospects, 8vo, pp. 441, *with maps*, cloth. 1855 7s

816 **Fisher** (Lt.-Col.) Personal Narrative of Three Years' Service in China [Account of the War of 1860], roy. 8vo, pp. vi, 420, *with maps and illustrations*, cloth. 1863 10s 6d

Chapter III., Translation of some Documents found among Yeh's Archives.

817 **Fonblanque** (E. B. de) Niphon and Pe-che-li, or Two Years in Japan and Northern China, Second Edition, 8vo, pp. 286, *with illustrations, map and coloured front.*, cloth. 1863 8s

Page 175 the Author states, "I believe that a higher fate is in store for Japan, and that she is destined to play an important part in the future," &c.

818 **Fonssagrives** (E.) Si-Ling, Etude sur les Tombeaux de l'Ouest de la Dynastie des Ts'ing, 4to, pp. 180, *with coloured plates and illustrations. Paris,* 1907 27s

819 **Forbes** (Fr. B.) and **Hemsley** (W. B.) An Enumeration of all the Plants known from China Proper, Formosa, Hainan, Corea, the Luchu Archipelago, and the Island of Hongkong, together with their Distribution and Synonymy, 3 stout vols, 8vo, *with* 24 *plates,* cloth. 1886-1905 **£6 6s**

Vol. III. contains a complete Index of 55 pages.

*** Scarce work, quite complete.

820 **Forbes** (F. E.) Five Years in China, from 1842 to 1847, with Account of the Occupation of Laban and Borneo by H.M.'s Forces, roy. 8vo, pp. ix, 405, *with a coloured portrait of the Empress and other illustrations,* cloth. 1848 (pub. 14s) 10s 6d

Chapters on Coins, Agriculture, Education, Confucius, Buddhism, Taoism, &c., with a valuable index.

821 **Fortia d'Urban**, le Marquis (de l'Académie).—Histoire Anté Diluvienne de la Chine, ou Histoire de la Chine jusqu'au déluge d'Yao l'an 2298 avant notre ère, 2 vols, 12mo, half calf. *Paris,* 1840 18s

822 ——— La Chine et l'Angleterre; Part III., Histoire de la guerre déclarée à l'Empereur de la Chine, 12mo, pp. xxii, 336. *Paris,* 1842 4s

823 ——— Discours sur l'Empereur Kien-Long, suivi des Extraits de 6 volumes publiés sur l'Empire de la Chine, 12mo, pp. 99. *Paris,* 1841 7s 6d

824 **Fortune** (Rob.) A Journey to the Tea Countries of China, including Sung-Lo and the Bohea Hills, roy. 8vo, pp. xv, 398, *with map and illustrations,* cloth. 1852 7s 6d

825 ——— A Residence among the Chinese, Inland, on the Coast and at Sea: being a Narrative of Scenes and Adventures during a Third Visit to China, from 1853 to 1856, roy. 8vo, pp. xv, 440, *illustrated,* cloth. 1857 7s 6d

826 **Fortune** (Rob.) Three Years' Wanderings in the Northern Provinces of China, roy. 8vo, pp. xiv, 406, *with map and illustrations,* cloth. 1847 7s 6d

827 ——— Two Visits to the Tea Countries of China and the Tea Plantations in the Himalaya, Third Edition, 2 vols, 12mo, *with map and illustrations,* cloth. 1853 8s

With narrative of adventures and full description of the Tea Plant, Agriculture, Horticulture and Botany of China.

828 ——— Yedo and Peking: Narrative of a Journey to the Capitals of Japan and China, with Notices of their Natural Productions, Trade of those Countries, 8vo, pp. xv, 395, *with map and illustrations,* half morocco. 1863 10s 6d

Fine copy.

829 ——— Aventures dans ses voyages en Chine a la recherche des Fleurs et du thé, traduit de l'anglais (1843-1850), 12mo, pp. vii, 269. *Paris,* 1854 2s 6d

830 **Foster** (A.) Christian Progress in China, 8vo, pp. 255, *with map of China,* cloth. 1889 4s

The Bible in China—Church in China—Methods of Missionary Work—Schools and Education—Medical Mission.

831 **Foster** (John W.) American Diplomacy in the Orient, 8vo, pp. xiv, 498, cloth. *Boston,* 1904 15s

Contains: Early European Relations with the Far East—America's First Intercourse with China—The First Chinese Treaties—Relations with Japan.

832 **Fowler** (R. N.) A Visit to Japan, China and India, 8vo, pp. 294, cloth. 1877 4s

833 **Frey** (Général H.) L'Armée Chinoise, roy. 8vo, pp. 176, *with map,* half morocco. 1904 6s

L'armée ancienne—nouvelle—dans l'avenir.

834 **Fritsche** (H.) The Climate of Eastern Asia, 8vo, pp. 210, *with* 18 *maps, Reprint. Shanghai,* 1878 10s 6d

835 **Froc** (L.) Typhoon Highways in the Far East; I., Across the South End of Formosa Strait, folio, pp. 40, *with many figures and maps. Zi Ka wei,* 1896 6s

836 **Froidevaux** (H.) Les premières Navigations des Français à la Chine, à propos d'un Livre récent, 8vo, pp. 16. 1903 2s

837 **Fullerton** (W. Y.) and **Wilson** (C. E.) New China: a Story of Modern Travel, 8vo, pp. xiv, 261, *with illustrations,* cloth. 1910 3s 6d

838 **Fulton** (Dr. H.) Travelling Sketches in various Countries, 2 vols, 12mo, cloth. 1840 6s

Vol. I., Russia; Vol. II., India and China, with map of China.

839 **Fum-Hoam.**—Chinese Tales, or the Wonderful Adventures of the Mandarin Fum-Hoam, translated from the French by Stackhouse, 8vo, pp. 115, *illustrated*, calf. *London*, 1781 5s

840 **Galiano** (Superiore d. Congregaz. de' Cinesi) Discorso inaugurale in Occasione della Apertura del Coll. Asiat. di Napoli, 8vo, pp. 24. 1868 2s

841 **Galton** (F.) The Art of Travel, or Shifts and Contrivances available in Wild Countries, Second Edition, revised and enlarged, *with many additional woodcuts*, 8vo, pp. xi, 247, cloth. 1856 4s

842 **Games.**—Chinese Puzzles, *illustrations, printed in China*, 8vo 4s

843 ——— The same, Key to the Figures of the Chinese Puzzle, 8vo, 108 *figures. London* 3s

844 ——— Schlegel (G.) Chinesische Bräuche und Spiele in Europa, 8vo, pp. 32. 1869 3s 6d

See also Falkener, Culin.

845 **Gardner** (C. T., *Consul at Amoy*) Simple Truths: a Small Treatise on Political Economy, for the information of Chinamen, 8vo, pp. 209, bds. *Shanghai*, 1899 5s

846 **Garnier** (Fr.) De Paris au Thibet, Notes de Voyage, 18mo, pp. xliii, 422, *with map and illustrations*, cloth. 1882 5s

Cochin China—Eastern China—North China—Central China—The Yangtse, &c.

847 [**Gedney** (C. W.)] The Lang-shan Fowl: its History and Characteristics, 8vo, pp. 122, *with illustrations and a map of the Yangtse Kiang*, cloth. 1889 7s 6d

848 **Geerts** (A. J. C.) Les Produits de la Nature Japonaise et Chinoise comprenant la dénomination, l'histoire et les applications aux Arts, à l'Industrie, à l'Économie, à la Médecine, 2 vols, 8vo, *with many plates. Yokohama*, 1878 30s

Partie inorganique et mineralogique.

849 **Geil** (W. E.) A Yankee on the Yangtze: being a Narrative of a Journey from Shanghai through the Central Kingdom to Burma, 8vo, pp. xv, 312, *illustrated*, cloth. 1904 6s

850 ——— The Great Wall of China, roy. 8vo, pp. xvi, 393, *with maps and illustrations*, cloth. 1909 21s

A full description, historical and architectural, of the Great Wall.

851 ——— Eighteen Capitals of China, roy. 8vo, pp. xx, 429, *with* 139 *illustrations*, cloth. 1911 21s

Being the results of a visit to each of the several Capitals of the eighteen Provinces.

852 **General Tariff** for the Trade of China under the Foreign Customs Prospectorate, Second Issue, cr. 8vo, pp. 42. *Shanghai*, 1887 3s

853 **Gherardini** (Giov.) Relazione di un viaggio fatto alla China nel 1698, 8vo, pp. 28. *Bologna*, 1854 4s

854 **Gibson** (S. O.) My Travels in the Eastern Hemisphere, or a Four Years' Commission in H.M.S. *Thetis*, 8vo, pp. xvi, 224, *illustrated*, cloth. 1885 4s

Pages 44 to 86 deal with China, the rest with Aden, Ceylon, India, Zanzibar.

855 **Giles** (H. A.) A Glossary of Reference on Subjects connected with the Far East, Second Edition, 8vo, pp. iv, 283, cloth. *Shanghai*, 1886 15s

Out of print.

856 **Gillespie** (W.) The Land of Sinim, or China and Chinese Missions, 8vo, pp. x, 240, *with illustrations*, cloth. 1854 5s

857 **Gipps** (G.) The Fighting in North China, up to the Fall of Tien Tsin City, 4to, pp. 65, *with plans and plates. Shanghai*, 1901 7s

858 **Girard** (O.) France et Chine: Vie Publique et Privée des Chinois anciens et modernes, Passé et Avenir de la France dans l'Extrême Orient: Institutions politiques, sociales, civiles, religieuses et militaires, de la Chine, Philosophie et Litérature, Sciences et Arts, Industrie et Commerce, 2 vols, 8vo, half morocco. *Paris*, 1867 16s

859 ——— The same, in paper covers 12s

860 **Gladisch** (Aug.) Die Hyperboreer und die Alten Schinesen, 4to, pp. 32. 1866 3s 6d

Histor. Untersuchung.

861 **Glover** (A. E.) A Thousand Miles of Miracle in China: a Record of God's Delivering Power from the Hands of the Imperial Boxers of Shan-si, 8vo, pp. xx, 372, *with map and illustrations*. 1904 6s

862 **Goldene Spiegel** (Der) Oder die Könige von Scheschian, eine wahre Geschichte, aus dem Scheschianischen übersetzt [von Wieland], 2 vols in one, 8vo, half calf. 1777 8s 6d

863 **Goldmann** (P.) Ein Sommer in China, 2 vols, 8vo. *Frankfurt*, 1899 7s 6d

The Author was the Correspondent of the Frankfurter Zeitung in China.

Gordon (General)—*see* Taipings.

864 **Gordon** (Pat.) Geography Anatomiz'd: being a Short and Exact Analysis of the whole Body of Modern Geography, cr. 8vo, pp. 432, calf. 1711 7s 6d

Includes Asia, Africa, America.

865 **Gordon** (C. A., *Surgeon-General*) China's Place in Ancient History, a Fragment, 8vo, pp. 36. *London*, N.D. 3s 6d

866 —— Items of Chinese Ethics and Philosophy, 8vo, pp. 24. *London* 2s 6d

867 —— Notes on the Ethnology and Ancient Chronology of China, 8vo, pp. 29. (1890) 2s 6d

868 **Gordon-Cumming** (C. F.) The Inventor of the Numeral Type for China, 8vo, pp. 161, *illustrated*, cloth. 1898 2s 6d

869 —— The same, New Edition, 8vo, cloth. 1899 3s

870 **Gordon** (E. A.) Messiah, the Ancestral Hope of the Ages, the Desire of all Nations, as proved from the Records of the Sun-dried Bricks of Babylonia, the Papyri and Pyramids of Egypt, and on Chinese Incised Memorial Stone at Cho'ang, 4to, pp. 212, *with lithographic and coloured plates*, cloth. *Tokyo*, 1910 21s

CONTENTS:—King Kiao Pei—The Gazelle of Erida, or the Turanian Christ—Four Great Khans, &c.

871 **Gorst** (H. E.) China, roy. 8vo, pp. xx. 300, *with map and illustrations*, cloth, 1899 6s

China's Resources—The Yang Tse Valley—Records of the Past—Chinese Civilization—China in Progress, &c.

872 **GOTTFRIED** (J. L.) **Newe Archontologia Cosmica: Das ist Beschreibung aller Kayserthumben, Königreichen und Republicken der gantzen Welt, die Keinen Höhern erkennen,** *with plates by Merian*, folio, pp. 760, Introduction and Index. *Franckfurt*, 1656 **£3 15s**

It includes chapters: Von dem Reich & Gewalt dess Grossen Chams oder Königs in der Tartarey—Von dem mächtigen Königreich China in Orient.

873 **Gould** (Ch.) Mythical Monsters, roy. 8vo, pp. 407, *with 93 illustrations and coloured front. of the Fung Wang according to Fang Heng*, cloth. 1886 25s

The scholarly work deals mostly, but not exclusively, with Chinese Mythology; the Chinese Dragon; the Chinese Phœnix, &c.; the Shan Hai King; the Rh Ya. The Bamboo books have been largely utilized for the composition of the work.

874 **Grant** (Sir Hope) and **Knollys** (H.) Incidents in the China War of 1860. 8vo, pp. xiv, 263, *with plans*, cloth. 1875 6s

875 **Grant** (S.) Diamanelen, a Novel, 8vo, pp. 315, cloth. 1900 4s 6d

Hongkong—Shanghai—Wei Hai Wei.

876 **Gravière** (J. de la) Voyage en Chine et dans les Mers de cet Empire pendant, 1847-50, 2 vols, 8vo, *with map*. *Paris*, 1853 7s

877 **Gray** (J. H.) China: a History of the Laws, Manners, and Customs of the People, edited by W. Gow Gregor, 2 vols, 8vo, *with 140 illustrations from Chinese Artists*, cloth. *London*, 1878. *Rare* £2 10s

Government—Punishments—Religion—Education—Festivals—Astrologers—Agriculture, &c.

878 **Grenard** (F.) La Chine, l'Angleterre et la Russie en Asie Centrale, 8vo, pp. 28, extract. *Paris*, 1897 2s 6d

879 **Griffis** (W. E.) China's Story in Myth, Legend, Art and Annals, 8vo, pp. 302, illustrated cloth. 1911 6s

880 **Grew** (J. C.) Sport and Travel in the Far East, 8vo, pp. xiv, 264, *with 80 illustrations from photographs*, cloth. 1910 10s 6d

Northern India—Kashmir—Baltistan—Hunting the Cave-dwelling Tiger in China.

881 **Groot** (T. T. M. de) Over het Belang der Kennis van China voor onze Koloniën, 8vo, pp. 35. *Leiden*, 1891 3s

882 **Grosier** (Abbé) General Description of China: containing the Topography of the Fifteen Provinces, that of Tartary, &c., translated from the French, *illustrated by a new map of China and plates*, Second Edition, 2 vols, 8vo, pp. xvi, 582; viii, 524, bds. 1795 10s

883 —— Description Générale de la Chine, Nouvelle Edition, 2 vols, 8vo, *with map and plates*, old calf. *Paris*, 1787 12s 6d

Nice copy.

History of the Fifteen Provinces—The Tributary States—Natural History of China—Government—Religion—Manners and Customs—Literature, Science, Arts.

884 **Guerlet** (P.) Etude des divers Procédés d'Action politique des Puissances en Chine, 8vo, pp. viii, 163, cloth. 1907 6s

885 **Guignes** (de) Mémoire dans lequel on prouve que les Chinois sont une Colonie égyptienne, 16mo, pp. 79, *with 2 plates*, half calf. 1760 5s

On the Origin of the Chinese.

886 **Grube** (Fr. Wilh.) und seine Reise nach China und Indien, hrsg. von Elisabeth Grube, 8vo, pp. 338, cloth. 1848 10s 6d

Letters of Grube from China to his Family—His Diary in China—Geographical and Commercial Notices—Account of his Voyage—Uncommon Book of great interest.

887 **Grueber** (I.) et **d'Orville**.—Voyage à la Chine fait en 1665, folio, pp. 23, *with portrait and map* — Grueber (J.) Viaggio tornando per terra da China, folio, pp. 23. *Paris*, 1873—Intorcetta, La Science des Chinois, traduite mot pour mot de la langue Chinoise, folio, pp. 24. 1672 £2 2s

888 **Guinness** (G., *of the China Inland Mission*) In the Far East: Letters, edited by her Sister, 4to, pp. xv, 191, *with map and illustrations*, cloth. 1889 3s 6d

889 **Guinness** (M. G.) The Story of the China Inland Mission, Introduction by J. H. Taylor, 2 vols, 8vo, *with maps and illustrations*, cloth. 1893 8s

890 **Guiot** (L.) La Mission du Su-Tchuen au XVIIIme Siècle, Vie et Apostolat de Mgr. Pottier, roy. 8vo, pp. xx, 521. *Paris*, 1892 12s

With portrait of Mgr. Pottier.

Contents:—Christianity in China before 1756—Mgr. Pottier—The Mission since Pottier.

891 **Gully** (R.) and **Denham** (Capt.) Journals kept during a Captivity in China in 1842, edited by a Barrister, roy. 8vo, pp. 198, cloth. 1844 6s

892 **Gumpach** (J. von) The Treaty-Rights of the Foreign Merchant and the Transit-System in China, 8vo, pp. xviii, 421. *Shanghai*, 1875 36s

Considered with special reference to the views of H.M.'s Board of Trade, H.M.'s Representatives in Peking, the Tsung-li Yamên, &c., supported by official documents partly unpublished.

893 **Gundry** (R. S.) Retrospect of Political and Commercial Affairs in China and Japan during the five years, 1873 to 1877, 8vo, pp. 85, 129, cloth. *Shanghai*, 1878 10s 6d

894 ——— China and her Neighbours: France in Indo-China, Russia and China, India and Thibet, 8vo, pp. xxiv, 408, cloth. 1893 10s

The maps are missing.

895 ——— China, Present and Past: Foreign Intercourse, Progress and Resources, the Missionary Question, &c., 8vo, pp. xxxi, 414, *with map*, cloth. 1895 14s

896 **Gunns** (G. H.) The Log of H.M.S. *Sutlej*, Pacific and China Stations, 1904-06, *illustrated*, 8vo, cloth, pp. 196. 1906 5s

Hongkong—Chemulpo—Wei hai wei—Chefoo, &c.

897 **Gutzlaff** (C.) Journal of Three Voyages along the Coast of China in 1831-32-33, with Notices of Siam, Korea, and an Essay on the Policy and Religion of China, by W. Ellis, Second Edition, 8vo, pp. 347, *with map and front.*, cloth. 1834 5s

898 ——— The same, Third Edition, 8vo, pp. 312, *with map and front.*, cloth 5s

899 ——— Sketch of Chinese History, Ancient and Modern: comprising a Retrospect of the Foreign Intercourse and Trade with China, 2 vols, 8vo, cloth, *with map.* 1834 12s 6d

900 ——— The same, American Edition, 2 vols, 8vo, cloth. *New York*, 1834 12s

901 **Gutzlaff** (Ch.) China Opened, or a Display of the Topography, History, Customs, Literature, Religion, &c., of the Chinese Empire, 2 vols, 8vo, *with map*, cloth. *London*, 1838 9s

902 **Hager** (J.) Description des Médailles Chinoises du Cabinet Impérial de France, précédé d'un Essai de Numismatique Chinoise, 4to, pp. xvi, 188, *with map of "Route of a Greek Caravan to China." Paris*, 1805 £3

Fine copy, bound in full red morocco, beautifully ornamented. The binding alone would cost at least 30s, gilt edges. "Edizione splendida di un opera singolare e preziosa."—*Cicognara.*

902* ——— The same, copy bound in calf. *Paris*, 1805 £2 5s

903 **Hague** (F.) On the Natural and Artificial Production of Pearls in China, 8vo, pp. 5, *with plate*, extract. 1853 2s

904 **Hall** (Capt. W. H.) and **Bernard** (W. D.) Voyages and Services of the *Nemesis*, from 1840 to '43 in China, with an Account of Honkong, and Remarks on the Character and Habits of the Chinese, 2 vols, First Edition, roy. 8vo, cloth. 1844 12s

905 ——— The same, one vol, Second Edition, 8vo, pp. 488, *with many maps and plates*, cloth. *London*, 1844 7s 6d

906 ——— The same, Third Edition, 8vo, pp. xxix, 399, *with maps and illustrations*, cloth. 1846 6s

907 ——— The same, Fourth Edition, *with maps and illustrations*, 8vo, pp. xxix, 399, cloth. 1848 6s

908 **Hall** (Capt. B.) Voyage to Java, China, and the great Loo-Choo Island, large 8vo, pp. 81, *with map*, cloth. 1846 3s 6d

Stamp on title-page.

909 **Hannah** (Ian C.) Eastern Asia, a History: being the Second Edition of a Brief History of Eastern Asia entirely rewritten, 8vo, pp. 327, cloth. 1911 7s 6d

A clear and concise account of the history of China, Japan, Korea, Siam, Indo-China—The Russians in Asia—The Mongols.

910 **Hardy** (E. J.) John Chinaman at Home: Sketches of Men, Manners, and Things in China, 8vo, pp. 335, *illustrated*, cloth. 1906 10s 6d

911 **Harlez** (C. de) Tchu Hi: his Doctrines and his Influence, 8vo, pp. 24, *with 2 plates of Chinese text*. 1896 3s

912 ——— Miscellanées Chinois (Les rèves dans les croyances Chinoises) Le Huan et le Pe les deux esprits de l'homme, 8vo, pp. 26. 1893 2s 6d

913 **Hart** (Sir Robert) These from the Land of Sinim: Essays on the Chinese Question, 8vo, cloth. 1901 6s

The Peking Legations—China and her Foreign Trade—China and Reconstruction—The Inspector General's Memorandum *re* Commercial Relations, &c.

914 **Hatch** (E. F. G.) Far Eastern Impressions: Japan, Korea, China. 8vo, pp. xiii, 257, *with 3 maps and illustrations*. cloth. 1904 (pub. 6s) 5s

915 **Havet** (A. R.) La Birmaine et la Chine méridionale, 8vo, pp. 60. *Paris*, 1885, *a reprint* 3s

916 **Headland** (J. T.) Court Life in China, the Capital, its Officials and People, 8vo, pp. 372, *with illustrations*. 1909 6s

917 **Hearn** (L.) Some Chinese Ghosts, 12mo, pp. 203, cloth. 1906 5s

918 **Hedde** (J.) Description méthodique des Produits divers recueillis dans un Voyage en Chine, 1843-46, imp. 8vo, pp. iii, 400, *with a map and a fine plate printed on silk*, half morocco. *Saint-Etienne*, 1848 25s

Fine copy, the plate represents La Visite de Mr. Hedde aux Ateliers de Sou-Tchou.

919 **Hedde** (J.) **Renard** (E.) **Haussmann** (A.) **et Rondot** (N.) Etude pratique du Commerce d'Exportation de la Chine, imp. 8vo, pp. 280. *Paris*, 1849 30s

920 **Helman**.—Abrégé historique des principaux traits de la vie de Confucius, célèbre philosophe chinois, avec 24 estampes d'après les dessins originaux de la Chine, 4to, half calf. *Paris*, 1782 25s

921 **Helman**.—Batailles de la Chine, réduits d'après les grandes planches que l'Empereur Kien Long a fait graver à Paris, oblong folio, 24 *fine plates, with French explanations*, vellum, *Paris*, 1784 £4 4s

922 **Henderson**. — Memorials of James Henderson, Medical Missionary to China, 12mo, pp. 215, *with portrait*, cloth. 1867 4s

923 **Henry** (B. C.) Ling-Nam, or Interior Views of Southern China, including Explorations in the Island of Hainan, 8vo, pp. 511, *with maps and illustrations*, cloth. 1886 9s

924 **Hérisson** (Comte d') Journal d'un Interprète en Chine, 12mo, pp. 442. *Paris*, 1886 3s

925 **Hertslet** (E.) Treaties and Tariffs regulating the Trade between Great Britain and China, in force on the 1st January, 1877, roy. 8vo, pp. iv, 251, *with map*, cloth. 1877 13s 6d

Rare.

926 ——— Treaties, &c., between Great Britain and China and between China and Foreign Powers, and Orders in Council Rules, Regulations, Acts of Parliament, Decrees, &c., affecting British Interests in China, in force on the 1st January, 1908, Third Edition, revised under the superintendence of the Librarian of the Foreign Office, by G. E. P. Hertslet, with the Assistance of E. Parker, roy. 8vo, cloth, 2 vols. 1908 £1 15s

927 **Hervey Saint Denys** (Le Marquis) La Chine Devant l'Europe, 8vo, pp. iii, 164, *with a plan of the mouth of the Pei Ho*. *Paris*, 1859 4s

928 **Hervey de S. Denys**.—Mémoire sur le pays connu des Anciens Chinois sous le nom de Fou-Sang, 8vo, pp. 17. *Paris*, 1876 2s

929 **Hervey** (Mrs.) Adventures of a Lady in Tartary, Thibet, China and Kashmir, 3 vols, 8vo, *with maps and plates*, cloth. 1854 12s

Through territory never before visited by a European.

930 **Hillier** (W. C.) List of the Higher Metropolitan and Provincial Authorities of China, 4to, pp. 34, bds. *Shanghai*, 1889 15s

931 **Hingston** (J.) The Australian Abroad, or Branches from the Main Routes round the World, 8vo, pp. xii, 426, *with 75 original illustrations*, cloth. *London*, 1879 6s

Pages 1 to 145 deal with Japan and China. The top is slightly water-stained.

932 **HIRTH (F.) China and the Roman Orient, Researches into their Ancient and Mediæval Relations as represented in Old Chinese Records,** 8vo, pp. xvi, 329, *with 2 maps and facsimile page of the Houhau Shu. Shanghai*, 1885 **£4 4s**

*** Only 200 copies of this valuable work were printed. It is extremely rare, and we believe this is the only copy obtainable.

933 **Hirth** (Fr.) Ancient History of China, 8vo, cloth. 1908 13s

934 ——— Die Länder des Islam, nach chines Quellen I., roy. 8vo, pp. 64. 1894 4s

Supplement to Toung Pao.

935 ——— Das Reich Malabar nach Chao Ju-Kua, reprint, 8vo, pp. 16. 1895 2s

936 ——— Zur Kulturgeschichte der Chinesen, 8vo, pp. 23. 1898 2s

937 ——— Schantungund Kiautschou, 8vo, pp. 32. 1898 2s

938 **Histoire** des Tems Anté-Diluviens, ou Antérieurs au Déluge d'Yao, arrivé l'an 2298 avant notre Ere, 12mo, pp. 68. *Paris*, 1837 4s

940 **History of China** to the Present Time, with an Account of the Present Insurrection in that Empire, 8vo, pp. 286, cloth. 1854 4s

941 **History of China** (The) Upon the Plan of Rollin's Antient History, containing their History, Description of their Country, &c., translated from the French, *with map of China*, 8vo, pp. xxiv, 382, cloth. 1763 5s

Title-page is repaired.

942 **History** of the Society of P. Female Education in the East, 12mo, pp. viii, 292, *with a coloured facsimile of a Chinese painting by Baxter*, cloth. 1847 10s 6d

943 **Holcombe** (Ch.) China's Past and Future—Broomhall (B.) Britain's Sin and Folly, 8vo, pp. xi, 298, *with illustrations. London*, N.D. 2s

944 ——— The Real Chinese Question, 8vo, pp. xxii, 386, cloth. 1901 5s

Chinese Character—Chinese Literati—Army and Navy—Opium.

945 **Hoffmann** (J.) and **Schultes** (H.) Noms Indigènes d'un Choix des Plantes du Japon et de la Chine, 8vo, pp. 112, extract. *Paris*, 1852 4s

With indices of Chinese and Japanese names.

946 **Hoffmann** (J.) Jets over Chinesche Lombardbriefjes, *Reprint*, 8vo, pp. 5. 1861 1s 6d

947 **Holden** (J. W.) A Wizard's Wanderings from China to Peru, 8vo, pp. xvi, 170. 1886 2s

HONGKONG.

948 **Beach** (R.) Visit of H.R.H. the Duke of Edinburgh to Hongkong in 1869, 4to, pp. 59, *with portrait and photographs of local scenes and incidents*, half calf. *Hongkong*, 1869 12s 6d

949 **Bentham** (G.) Flora Hongkongensis: a Description of the Flowering Plants and Ferns of the Island of Hongkong, roy. 8vo, pp. 51, 482, *with map of Hongkong and the Kowloon Peninsula*, cloth. 1861 25s

Chinese stamp on title-page.

950 **Burford** (R.) Description of a View of the Island and Bay of Hongkong, now exhibiting at Leicester Square, painted by R. B., 8vo, pp. 12, *with a panorama*. 1844 3s

951 **Chailley-Bert.**—The Colonisation of Indo-China, translated from the French, 12mo, pp. xxiv, 389, *with maps* and Indexes, cloth, 1894 8s

The first half of the book gives a detailed and enthusiastic account of British Transactions at Hongkong.

951* ——— The Colonisation of Indo-China, translated from the French by A. B. Brabant, 12mo, pp. xxiv, 389, *with maps* and Index, cloth, 1894 8s

Contents :—The British at Hongkong—The British in Burma (Administration and Economic Development.)

952 **Government Gazette** for the years 1857-58-59, in one vol, folio, half calf. *Victoria, Hongkong*, 1857-59 £2 12s 6d

953 **Handbook** (A) to Hongkong: being a Popular Guide to the various Places of Interest for the use of Tourists, 8vo, pp. iv, 137. 1893 4s

954 **Hongkong Directory** (The) and Hong List for the Far East for 1885, roy. 8vo, pp. 580, cloth. *Hongkong* 12s

Includes various Treaties—Regulations and other useful information.

955 **Hong-kong Monthly Magazine,** Nos. 8 and 9, 8vo, pp. 45. *Hongkong*, 1858 4s

956 **Lobscheid** (W.) A Few Notices on the Extent of Chinese Education and Government Schools of Hongkong, 8vo, pp. 48, with Chronological Table. *Hongkong*, 1859 3s 6d

957 **Letters** from Hongkong and Macao, by R——, 3 Articles from the New Magazine, 8vo, pp. 69, bound in cloth. 1844 5s

958 **Mercer** (W. T.) Under the Peak, or Jottings in Verse, written during a Lengthened Residence in the Colony of Hongkong, 8vo, pp. x, 305, cloth. 1869 7s 6d

Mercer was Governor of Hongkong in 1858.

959 **Ordinances of Hongkong** (The), 1865 to 1870, by Authority, 8vo, pp. vii, 106, 110, calf. *Hongkong*, 1868-70 8s

With Indices.

960 **Research** (A) into the Etiology of Beri-Beri; together with a Report on an Outbreak in the Po-Leung-Kuk, by W. Hunter and W. V. M. Koch, folio, pp. 63, *with diagrams*. *Hongkong*, 1906 7s 6d

961 **Reports** on Health and Sanitary Condition of the Colony of Hongkong for 1905 and 1906, folio. *Hongkong*, 1906-7 9s

962 **An Original Oil Painting of Hongkong**, in frame, size 15½ by 30 in. *about* 1860 £15

See illustration.
The painting should be in a museum or library in China.

---

963 **Hook** (Marion) "Save Some," C.E.Z.M.S. Work in Fuh-Kien, 8vo, pp. 79, cloth. *London*, N.D. 2s

964 **Hooker** (Mary) Behind the Scenes in Peking: being Experiences during the Siege of the Legations, 8vo, pp. viii, 209, *with illustrations*, cloth. 1910 7s 6d

965 **Horsburgh** (J.) Indian Directory, or Directory for Sailing to and from the East Indies, China, Australia, Cape of Good Hope, and the interjacent Ports, compiled chiefly from Original Journals of the Co.'s Ships, Fourth Edition, 2 vols, 4to, half calf. 1836 25s

The second vol contains the Dutch, East Indies, Philippine Islands, and China.

967 **Hosie** (A.) Three Years in Western China: a Narrative of Three Journeys in Ssú Chuan, Kuei Chow and Yünnan, Second Edition, 8vo, pp. xxvi, 302, *with map and illustrations*, cloth. 1897 9s

968 **Housman** (L.) The Chinese Lantern: a Play, 4to, pp. viii, 103, cloth. 1908 3s 6d

969 **Hübner** (Baron A. de) Promenade autour du Monde, 2 vols, 8vo, half morocco. *Paris*, 1873 12s

Vol. I., America and Japan.
Vol. II., Japan and China.

970 **How to Read Chinese War News**, with Glossary of Military Technical Terms, &c., *with map*, pp. 240, 142. 1900 2s

971 **Huc** (M.) Travels in Tartary, Thibet and China, 1844-46, translated from the French by W. Hazlitt, Second Edition, 2 vols, 12mo, *with map and illustrations*, cloth. [1852] 10s 6d

It includes a full account of the people of Tartary and Thibet, and their life, manners, customs, their religion, priests and literature. A standard work.

972 —— The same (condensed translation), 12mo, pp. viii, 313, cloth. *London*, 1852 3s

973 —— The same. 1862 3s

974 —— The same, Reprint Edition, Vol. II. only, 8vo, pp. x, 342, *illustrated*, cloth. *Chicago*, 1898 3s 6d

975 —— Souvenirs d'un Voyage dans la Tartarie, le Thibet et la Chine pendant les années 1844 à 46, 2 vols, 8vo, *with map*, half calf. 1850 14s

976 —— The same, Second Edition, 2 vols, half calf. 1853 12s

977 —— The Chinese Empire: a Sequel to "Recollections of a Journey through Tartary and Thibet," 2 vols, 8vo, *with map*, cloth. 1855 14s

Fine copy.
Record of a journey through the very heart of the Empire, from Thibet to Canton, during which Huc stood under the immediate Protection of the Emperor. The work affords much interesting reading.

978 —— L'Empire Chinois, faisant suite à "Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie et le Thibet," 2 vols, 8vo, *with map*, half calf. *Paris*, 1854 12s

979 —— The same, Fourth Edition, 2 vols, 8vo, half calf. *Paris*, 1862 12s

980 —— Christianity in China, Tartary and Thibet, 3 vols, 8vo, cloth. 1857-58 16s

Vol. I., From the Apostleship of St Thomas to the discovery of the Cape of Good Hope.
Vol. II., To the establishment of the Manchu-Tartar Dynasty in China.
Vol. III., To the commencement of the XIXth Century—Chapter IX., Narrative of one of the Jesuits of Pekin. Rare edition.

981 —— Le Christianisme en Chine, en Tartarie et au Thibet, 2 vols, 8vo, cloth. *Paris*, 1857 16s

982 **Hughes** (W. K.) Piece Goods, Yarn and Woollen Tables, showing the Net Returns in Sterling for Shipments *via* the Suez Canal to China, at different Rates of Exchange, per Dollar and per Tael, 4to, pp. xv, 151, cloth. 1875 7s

Yarn, Cottons, Long Ells, Camlets, from Hongkong and from Shanghai.

983 **Hughes** (Mrs. Th. F.) Among the Sons of Han: Notes on a Six Years' Residence in various Parts of China and Formosa, 8vo, pp. 314, cloth. 1881 10s 6d

984 **Hunan Tracts** (The) of China, which produced the Anti-Christian and Anti-Foreign Riots of 1891, and a Critical Digest of "Indulgent Treatment of Foreigners" by China's True Friend, 4to, pp. 9. *Shanghai*, 1892 2s 6d

985 **Hüttner** (J. C.) Nachricht von der Brittischen Gesandtschaftsreise durch China und einen Theil der Tartarei, 12mo, pp. 190, bds. *Berlin*, 1797 10s 6d

Huttner was the only German in Macartney's Embassy. This is quite an independent account.

986 **H. W. N.**—Calcutta to Liverpool, by China, Japan and America in 1877, 8vo, pp. 85, *with a map*, cloth. *Calcutta*, 1878 2s 6d

Includes Hongkong and Shanghai.

987 **Ides** (E. Ysbrant) Three Years' Travels from Moscow overland to China through Great Ustiga, Siriania, Permia, Siberia, Great Tartary to Peking, containing an exact description of those Countries and the Customs of the Barbarous Inhabitants, with reference to their Religion, Government, Employments, Habits, &c.; together with a description of China, done originally by a Chinese Author, 4to, pp. x, 210, *with many plates*, calf. 1706 £3 15s

One map is missing.

988 **Imbault-Huart.** — Fragmens d'un Voyage dans l'Intérieur de la Chine, 8vo, pp. 139, *with map and illustrations*, cloth. *Shanghai*, 1884 5s

989 ——— Mémoire sur les guerres des Chinois contre les Coréens de 1618 à 1637, 8vo, pp. 35. 1880 2s 6d

D'après les documents chinois.

990 **Imperial Maritime Customs.** — Medical Reports for 1902, 4to, pp. vi, 44. *Shanghai*, 1903 6s

990A ——— Native Customs Trade Returns, 1901, 2 parts, 4to. 1904 3s

990B ——— List of Light Houses, &c., on the Coast and Rivers for China for 1905, 4to, pp. 60, *with maps*. 1905 4s 6d

991 ——— Returns of Trade and Trade Reports for 1905, 4 parts. *Shanghai*, 1906 £2 8s

992 ——— Returns of Trade and Trade Reports, 1904, Part 1. *Shanghai*, 1905 6s

993 ——— Customs Gazette, No. 143, July-Sept., 1904. *Shanghai* 8s

993* ——— The same, No. 149, Jan.-March, 1906. *Shanghai* 8s

994 **Imperial Maritime Customs.**— List of Lighthouses on the Coast and Rivers of China. 1911 6s

995 ——— Returns of Trade and Trade Reports, 1909, Part I., Part II., and Part III., Vol 1. *Shanghai* £1 10s

996 ——— Customs Gazette, 1910 and 1911, Jan.-March. *Shanghai* £1 10s

997 ——— Report on the Working of the Imperial Post Office, Chinese and English. 1909 4s

998 **International Policy.** — Essays on the Foreign Relations of England, roy. 8vo, pp. vii, 603, cloth. 1866 12s 6d

V., England and China, by J. H. Bridges (p. 327-448)
VI., England and Japan, by C. A. Cookson (p. 449-514)
III., England and the Sea, by E. S. Beesly (p. 153-222)
VII., England and the Uncivilised Communities.

999 **Irisson** (M.) Etudes sur la Chine contemporaine, 8vo, pp. viii, 214, in wrappers. *Paris*, 1866 7s 6d

La Race, Langue, Famille, Société, Agriculture, Industry, Arts.

1000 ——— The same, full morocco, gilt edges, *very fine copy* 12s 6d

1001 **Isle** (M. de l') Description de la Ville de Péking pour servir à l'intelligence du plan de cette Ville, 4to, pp. 44, *with 6 plates*. *Paris*, 1764 25s

1002 **Itier.** — Journal d'un Voyage en Chine, 1843-46, 3 vols, 8vo. *Paris*, 1848-53 14s

1003 **Ivanoff** (A. J.) Wang-ngan-Shi and his Reforms in Russian, large 8vo, pp. vi, 216, with good Index. *St. P.*, 1909 7s 6d

1004 **Jametel** (M.) La Chine Inconnue, Souvenirs d'un Collectionneur, 12mo, pp. 250. *Paris*, 1886 3s

La Chine des Potiches—La Chine des Bibelots—La Chine des Bouquins—des Poissons—des Viveurs.

Jenghiz Khan—*see* SECTION MONGOLIA.

1005 **Jenkins** (R. C.) The Jesuits in China, and the Legation of Cardinal de Tournon, 8vo, pp. 165, *with portraits of de Tournon and Emperor K'ang Hsi*, cloth. 1894 5s

1006 **Jenner** (Th.) Mnemonic Geography, Part I., The Provinces of China, 12mo, pp. iv, 10, *with map*, cloth. 1869 2s 6d

1007 **Jerningham** (Sir H.) From West to East: Notes by the Way, 8vo, pp. xiii, 351, *with maps and illustrations*, cloth. 1907 7s 6d

Bombay—Calcutta—Penang — Singapore — Hongkong—Canton—Religions — Japan — Manchuria —Port Arthur.

1008 **Jernigan** (T. R.) China in Law and Commerce, 8vo, pp. vi, 408, cloth. *New York*, 1905 10s 6d
Government—Law—Family Law—Taxation—Courts—Business Customs—Banks, &c.

1009 ——— China's Business Methods and Policy, 8vo, pp. 439, cloth. *London*, 1904 12s
Administrative System—Law Courts—Banks—Guilds—Family Law—Western Nations in China—Policy, &c.

1010 **Jews in China.**—Adler (M. N.) Chinese Jews, 8vo, pp. 24. *London*, 1905 1s 6d

1011 ——— Finn (J.) The Jews in China: their Synagogue, their Scriptures, their History, &c., 8vo, pp. viii, 86, cloth. 1843. *Scarce* 8s

1012 ——— Murr (C. G.) Versuch e. Geschichte der Juden in Sina, 8vo, pp. 136, bds. 1806, *nice copy* 10s 6d
Together with Koegler's description of the holy books at Kai Fong Fu.

1013 ——— Perlmann (S. M.)—Hassinim (The Chinese): Chinese Life, Manners, and Customs, Culture and Creeds, Government System and Trade, with an Appendix, The Jews in China, in Hebrew, sm. 8vo, pp. 264, *illustrated*, cloth. 1911 2s 6d
The only work on China in Hebrew.

1014 **Jocelyn** (Lord) Six Months with the Chinese Expedition, or Leaves from a Soldier's Note-book, 12mo, pp. xiii, 155, *with map*, cloth. 1841 2s 6d

1015 **Johnson** (J.) The Oriental Voyager, or Descriptive Sketches and Cursory Remarks on a Voyage to India and China in H.M.S. *Caroline* in 1803-4-5 6, with Extracts from the best Modern Voyages, 8vo, pp. xvi, 388, *with map*, cloth. 1807 12s 6d
Includes Malacca—Singapore—Canton—Macao—Calcutta—Pulo Penang—Ceylon.

1016 **Johnston** (Jas.) China and Formosa, the Story of a Successful Mission (Presbyterian), 8vo, pp. xvi, 400, *with many illustrations and* 4 *maps*, cloth. 1898 5s

1017 ——— China and its Future, 8vo, pp. 180, *with* 15 *illustrations*, cloth. 1899 4s 6d
The People and their Pursuits—Education and Literature—Religion—History—Government.

1018 **Johnston** (J. M., *Missionary in Amoy*) Brief Sketch of her Life, by her Sisters, 12mo, pp. 203, *illustrated*, cloth. 1907 2s

1019 **Johnston** (R. F.) Lion and Dragon in Northern China, 8vo, pp. xiv, 461, *with map and illustrations*, cloth. 1910 15s
Deals with the History—Folklore—Religious Practices—and Social Customs of the Port and District of Wei hai wei.

1020 **Jouan.**—Quelques Observations sur les Typhons ressentis dans la mer de Chine, 8vo, pp. 29. 1868 2s 6d

1021 J. R.—Diary of a Journey overland, through the Maritime Provinces of China, from Manchao, on the S. Coast of Hainan to Canton, 8vo, pp. 116. 1822 5s
Includes sketch of Chinese method of printing.

1022 **Juillard** (L. F.) Souvenirs d'un Voyage en Chine, 8vo, pp. 244. *Paris*, 1861 4s

1023 **Jurien de la Gravière** (Admiral) Voyage de la Corvette la Bayonnaise dans les Mers de Chine, Third Edition, 2 vols, 12mo, *with maps and illustrations*. *Paris*, 1872 6s

1024 **Kahler** (Wm. R.) My Holidays in China: Account of Three Houseboat Tours from Shanghai to Hankow and back *via* Ningpo, from Shanghai to Le Yang *via* Soochou and the Tah Hu, and from Kiukiang to Wuku, 4to, pp. 180, *with* 26 *fine plates*, bds. *Shanghai*, 1895 15s

1025 ——— The Hangchou Bore, and How to get to it, 8vo, pp. 19, *illustrated*. *Shanghai*, 1904 2s

1026 **Kang-Hi.**—Litteræ Patentes Imperatoris Sinarum King-Hi, in Chinese and Latin, edited by Chr. Th. de Murr, 4to, pp. 58, *with* 2 *plates*. *Nurnberg*, 1802 30s
Includes a classified list of the scientific productions of the Jesuits, with the title: Catalogus libror, math. phys., &c.

1027 **Katscher** (L.) Aus China, Skizzen und Bilder, 16mo, pp. 230, half calf. *Leipzig* 2s 6d

1028 **Keane** (A. H.) Ethnology, Fundamental Ethnical Problems, Primary Ethnical Groups, Second Edition, revised, 8vo, pp. xxx, 442, *illustrated*, cloth. *Cambridge*, 1896 8s
Chapter xii (pp. 295-333), treats of the Homo Mongolicus.

1029 **Kesson** (J.) The Cross and the Dragon, or the Fortunes of Christianity in China, with an Account of the Chinese Secret Societies, 12mo, pp. xi, 282, cloth. 1854 4s

1030 **Kidd** (S.) China, or Philosophy, Antiquities, Customs, Laws, Literature, &c., of the Chinese, 8vo, pp. xii, 403, *with drawings from native works*, cloth. 1841 5s
With coloured portrait of the Emperor.

1031 **Kircher** (A.) China Monumentis necnon variis Naturæ et Artis Spectaculis illustrata, folio, pp. 237, *with portrait, map, and many illustrations*. *Amsterdam*, 1667 18s
For Review, see Chinese Repository I., 42.

1032 **"Keying."**—A Description of the Chinese Junk "Keying," 12mo, pp. 31, *with illustrations.* 1848 3s 6d

1033 **Klaproth** (J.) Mémoires relatifs à l'Asie contenant des recherches historiques, géograph, et philolog. sur les Peuples de l'Orient, 8vo, pp. 479. *Paris*, 1824 £2 10s

Includes De la frontière Russe et Chinoise—Description de la Russie traduite du Chinois—Histoire des Khans Mongols—Description de Formose, trad. du Chinois — Origine des Mandchoux, sur les Tartars.

Map of the Potocki Archipelago, and 2 plates are missing.

1034 **Klaproth** (M.) Notice d'une chronologie chinoise et japonaise, 8vo, pp. 28, bds. *Paris*, 1823 10s

1035 **Kliene** (Ch.) Anglo-Chinese Calendar for 250 years (1751-2000), 4to, half calf. 1906 net £2 2s

This is the only large work of the kind, giving the comparative English and Chinese dates for 250 years. It is indispensable to every student of Chinese History.

1035 **KORAN.—Sura XV.**, AN ARABIC MANUSCRIPT OF 68 LEAVES, written by a MOHAMMEDAN CHINESE, on CHINESE PAPER, and bound in Chinese cloth **£2 5s**

*** Title on cover is in Chinese.

1036 **Kranz** (P.) Predigt. gehalten zu Shanghai in der Union-church am 20 Nov., 1892, 8vo, pp. 10. 1892 2s

1037 **Krausse** (A.) China in Decay: the Story of a Disappearing Empire, Third Edition, 8vo, pp. xv, 418, *with 5 maps and illustrations*, cloth. 1900 6s

1037* ——— The same, Second Edition, *with 6 maps and illustrations.* 1900 7s 6d

1038 ——— The same. *London*, 1701 (pub. 12s) 8s 6d

Revised edition, bringing the history of China down to 1900.

1039 ——— The Story of the Chinese Crisis, 8vo, pp. vi, 237, *with map and plan of Peking*, cloth. 1900 3s

1040 ——— The Far East: its History and its Question, 8vo, pp. xiv, 372, *with 8 maps and 5 plans*, cloth. 1900 12s 6d

Dawn of Western Influence—Opening up of China—Awakening of Japan—Unclosed Korea—Rival Policies—Occident and Orient, &c.

1041 **Kühnert** (Fr.) Ueber die Bedeutung der drei Perioden Tschang, Pu und Ki, sowie über den Wahlcyclus bei den Chinesen, 8vo, pp. 40. 1891 2s 6d

1042 **Ku Hung Ming.**—Body Politic and Civil Service in China, 4to, pp. 9. *Shanghai*, 1903 1s

1042* **Kynnersley.**—Description of the Chinese Lottery known as Hua-Hoey, or the 36 Animals Lottery, 8vo, pp. 48, *with illustrations of the 36 mythical personages.* 1885 4s

1043 **La Chine**, avec ses Beautés et ses Singularités, ou Lettres écrites de Canton sur les Mœurs, les Usages des Chinois, la grande Muraille, &c., 2 vols in 1, 12mo, pp. 216, 219, *with 16 engravings*, half morocco. 1838 16s

1044 ——— Expansion des Grandes Puissances en Extrême-Orient (1895-98), avec carte économique, 8vo, pp. viii, 222. *Paris*, 1899 4s

Part I., Economic Description of the Chinese Provinces.

Part II., Economic Statistics of China.

1045 **Lacouperie** (T. de) Catalogue of Chinese Coins from the VIIth Century B.C. to A.D. 621, including the series in the British Museum, large 8vo, pp. lxxi, 443, *with plates and illustrations. London*, 1892 £2

1046 ——— The same, Introduction, pp. lxxi, and pp. 321 to 443 only 7s 6d

The introduction is extremely interesting and valuable.

1047 ——— Early History of the Chinese Civilisation, *with plate*, 8vo, pp. 35. 1880 2s 6d

1048 **Ladies Directory**, or Red Book for Shanghai for 1890, 12mo, pp. 155, calf. *Shanghai* 7s 6d

1049 **Laffitte** (P.) Considérations générales sur l'ensemble de la Civilisation Chinoise et sur les relations de l'Occident avec la Chine, 8vo, pp. xi, 158, half morocco. *Paris*, 1861 7s 6d

1050 ——— General View of Chinese Civilization and of the Relations of the West with China, 8vo, pp. 127. 1887 5s

1051 **Langdon** (W. B.) Ten Thousand Things relating to China and the Chinese: an Epitome of the Genius, Government, History, Literature, Agriculture, Arts, &c., of the Celestial Empire, roy. 8vo, pp. 273, *illustrated*, cloth. 1842 21s

1052 ——— The same, Second Edition, roy. 8vo, pp. xxiii, 265, *illustrated*, cloth. 1843 21s

Scarce.

1053 ——— A Descriptive Catalogue of a Chinese Collection, with Accounts of the History, Literature, &c., of the Celestial Empire, roy. 8vo, pp. 169, *illustrated*, cloth. 1843 5s

1054 **Langlès.**—Ambassades réciproques d'un Roi des Indes, de la Perse, &c., et d'un Empereur de la Chine, traduites du Persan, 8vo, pp. 48. 1788 3s 6d

1055 **LANNING** (Geo.) WILD LIFE IN CHINA, OR CHATS ON CHINESE BIRDS AND BEASTS, 8vo, pp. xvi, 248, cloth. *Shanghai*, 1911 **7s 6d**

Only work dealing with the Fauna of China, for the study of which the Author had exceptional facility.

1056 **Last Letters and Further Records** of Martyred Missionaries of the China Inland Mission, edited by M. Broomhall, 8vo, pp. 105, *with portraits and illustrations*, cloth. 1901 4s

1057 **Last Year** (The) in China to the Peace of Nanking, as sketched in Letters to his Friends, by a Field Officer actively employed in that Country, with Remarks on our Past and Future Policy in China, Second Edition, revised, 12mo, pp. viii, 199, *with map*, cloth. 1843 7s 6d

1058 **Laurie** (P. G.) Rambles in India, China, &c., a Journal, 8vo, pp. vi, 196, bds. *London*, 1859 6s

Privately printed.
Part I., Voyage to India
Part II., The City of Palaces
Part III., China and the Chinese.

1059 **Lauture** (Comte d'Escayrac de) La Chine et les Chinois, Histoire, Religion, Gouvernment, Coutume, 4to, *with maps and numerous illustrations, mostly by Chinese Artists*, half morocco. *Paris*, 1877 24s

1060 **Lay** (G. T.) The Chinese as they are, their Moral, Social, and Literary Character, an Analysis of the Language, 8vo, pp. xii, 342, *illustrated*, cloth. 1841 5s

1061 **Lay** (H. N., *First Inspector-Gnl. of Chinese Customs*) Our Interests in China: a Letter to Earl Russell, Secretary of State for Foreign Affairs, 8vo, pp. 71. 1864 10s 6d

Scarce pamphlet.

1062 **Leboucq** (Fr. X.) Mgr. Edouard Dubar, Evêque de Canathe et la Mission Catholique du Tché-Ly-Sud-Est, en Chine, 8vo, pp. xiv, 491, *with map and illustrations*, half morocco. *Paris*, 1880 12s 6d

With notes on the inhabitants, their character, manners.

1063 **Leavenworth** (Chas. S.) The Arrow War with China, 8vo, pp. xiv, 232, cloth. 1901 5s

1064 **Le Comte** (L.) Memoirs and Observations, Topographical, Physical, &c., made in a late Journey through the Empire of China, Second Edition, corrected, with the addition of a Map of China, and a table, 8vo, pp. 517, Preface and Index, calf. 1698 15s

Rare edition.

1065 —— Memoirs and Remarks made in Ten Years' Travels through the Empire of China, particularly upon their Pottery and Silk, Pearl Fishing, Plants and Animals, People, Manners, Language, &c., 8vo, pp. 536, *with copper-plates*, calf. 1737 12s

1066 —— A Compleat History of the Empire of China: being the Observations of Ten Years' Travels through that Country, containing Memoirs and Remarks, particularly upon their Pottery and Varnishing, Silk and other Manufactures, &c., Second Edition, corrected, 8vo, pp. 536, and Preface, full calf. 1739 12s

1067 **Legge** (J.) Chinese Chronology, 8vo, pp. 82. *London*, 1892 3s 6d

1068 —— Christianity in China: the Nestorian Monument of Hsi-an Fu in Shin-Hsi, China, relating to the Diffusion of Christianity in China in the VIIth and XVIIth Centuries, *with plate*, 8vo, pp. iv, 65. 1888 10s 6d

With the Chinese text of the inscription, translation and notes.

1069 **Lennoys** (A.) In a Chinese Garden, 12mo, pp. 178, *illustrated*, cloth. 1898 3s

A series of Chinese fairy tales.

1070 **Leroy** (H. J., *S.J.*) En Chine au Tché-Ly S.E., Une Mission d'après les Missionnaires, 4to, pp. 40, 458, *with a map of Tche Ly (Chili), and* 108 *illustrations*. 1899 14s

With chapter on religions and superstitions.

1071 **Leroy-Beaulieu** (P.) La Rénovation de l'Asie, Siberie—Chine—Japon, pp. 29, 152, cloth. *Paris*, 1900 3s 6d

1072 **Lesdain** (Count) From Peking to Sikkim, through the Ordos, the Gobi Desert and Tibet, pp. xii, 301, *with map and illustrations*, cloth. 1908 12s

1073 **Lettres Chinoises** ou Correspondance philosoph., histor. et critique entre un Chinois voyageur à Paris et ses Correspondans à la Chine, au Japon, &c., 5 vols in two, 16mo, half calf. *The Hague*, 1739-40 25s

1074 **Liddell** (T. H.) China: its Marvel and Mystery, sm. 4to, pp. 203, *with* 40 *illustrations in colour by the Author*, cloth. 1909 (pub. 21s) 16s

China from an Artist's point of view.

1075 **Li Hung Chang**: a Biography, by R. K. Douglas, 12mo, pp. xvi, 251, *with portrait*, cloth. 1895 3s 6d

1076 ——— His Life and Times, by Mrs. A. Little, 8vo, pp. viii, 356, *with portraits and map*, cloth. 1909 (pub. 15s) 12s

With chapters on the Taiping Rebellion.

1077 ——— Cerone (Fr.) Li-Hon-Ciang e la Politica cinese nella seconda metà del secolo xix, 8vo, pp. xv, 196. *Napoli*, 1901 4s

1078 **Lindsley** (Capt. A. F.) A Cruise in Chinese Waters, the Log of the *Fortuna*, containing Tales of Adventure by Sea and by Shore, 4to, pp. 256, cloth. N.D. 6s

1079 **Lindsay** (H. H.) Letter to Viscount Palmerston on British Relations with China, 8vo, pp. 18. 1836 2s 6d

1080 ——— Is the War with China a Just one? 8vo, pp. 40. 1840 3s 6d

1081 **Lindsay** (H. H.) and **Gutzlaff.**—Report of Proceedings on a Voyage to the Northern Ports of China in the ship *Lord Amherst*, 8vo, pp. 296, bds. *London*, 1833 6s

Relating to the Trade with China.

1082 **Linschoten** (J. H. van) Reysgeschrift van de Navigatien der Portugaloysers in Orienten, inh. de Zeevaert van Portugal nar Oostindien, China, Japan, &c., folio, parchment. 1604 32s

Wants title-page, 2 maps, and a few pages of the African part—The first part India, China, Japan is quite complete. Black Letter.

1083 **Lin Shao-Yang.**—A Chinese Appeal to Christendom, concerning Christian Missions, 8vo, pp. vi, 319, cloth. 1911 5s

---

1084 **LINTIN PRINT.**—The Opium Ships (one of which, the *Falcon*) at Lintin in China, 1824, a beautiful Colour Print from the Painting by W. J. Huggins, Marine Painter to William IV. *Pub. at London*, 1838 **£3 15s**

Size of the picture, 23 by 15½ in.
See illustration in the next Catalogue.

1084* **Little** (A. J.) Through the Yang-Tse Gorges, or Trade and Travel in Western China, 8vo, pp. xv, 368, *with a map*, cloth. *London*, 1888 (pub. 18s) 10s 6d

Ichang and its Environs—Chung King—Physiography of the Yangtse Valley.

1085 **Little** (Mrs. Archibald) Intimate China, the Chinese as I have seen them, 8vo, pp. 610, *with* 120 *illustrations*, cloth. *London*, 1899 15s

Includes chapters on Foot-binding—Chinese Morals—Superstitions—Arts and Industries, &c. Part II. deals with Affairs of State.

1086 ——— The same, Cheaper Edition, 8vo, pp. xv, 424, *with* 120 *illustrations*, cloth 7s 6d

1087 ——— The Land of the Blue Gown, roy. 8vo, pp. xx, 370, *with many illustrations*, cloth. 1902 10s 6d

Visit to Peking—Taku — Chefoo — Shanghai—Chinese Country—Life on a Farmstead, &c.

1088 ——— Out in China, 8vo, pp. 182, cloth. 1902 2s 6d

Episodes of English Life in China.

1089 ——— Round about my Peking Garden, 8vo, pp. 284, *with illustrations*, cloth. 1905 15s

Description of Peking and Life in Peking.

1090 ——— Gleanings from Fifty Years in China, 8vo, pp. xvi, 330, *with illustrations*, cloth. 1910 7s 6d

Trade and Politics—Travel—Drama and Legend—Religion and Philosophy.

1091 **Ljungstedt** (Sir A.) Contribution to an Historical Sketch of the Roman Catholic Church at Macao, and the Domestic and Foreign Relations of Macao, 8vo, pp. 53. *Canton*, 1834 5s

1092 ——— Contribution to an Historical Sketch of the Portuguese Settlements in China, of the Portuguese Envoys to China, of the Roman Catholic Mission in China and of the Papal Legates to China, cr. 8vo, pp. xii, 174; bound together with Histor. Sketch of the Roman Catholic Church at Macao, 8vo, pp. 53, half calf. *Canton*, 1834 15s

1093 **L. L. T.**—Letters from the East, *with illustrations*, 8vo, pp. 93, cloth. 1895 6s

Record of a Journey to China.
Only 100 copies printed.

1094 **Loch** (Lord) Personal Narrative of Occurrences during Lord Elgin's Second Embassy to China, 1860, 12mo, pp. viii, 298, *with portrait and map*, cloth. 1869 5s

1095 ——— The same, Third Edition, 8vo, pp. xii, 185, *with map and illustrations*, cloth. 1900 4s

1096 **Loch** (Capt. Gr. G.) The Closing Events of the Campaign in China, the Operations on the Yang-tze-Kiang, *with map*, 8vo, pp. xii, 227, cloth. 1843 5s

1097 **Lockhart** (J. H. Stewart) The Currency of the Farther East, from the Earliest Times up to the Present Day, 2 vols: Vol. I., A Description of the Glover Collection of Chinese, Annamese, Japanese, Corean Coins, of Coins used as Amulets and Chinese Government and Private Notes, 8vo, pp. viii, 221, Vol. II., contains the Plates, oblong 8vo, pp. 204. *Hongkong*, 1895 £2 2s

1098 —— The same, with the Guide of the Inscriptions on the Coins of the Farther East, 4to, together 3 vols. *Hongkong*, 1895-98 £3 3s

1099 **Lockhart** (Wm.) The Medical Missionary in China: a Narrative of 20 years' Experience, 8vo, pp. xi, 404, *with front.*, cloth. 1861 6s

Contains a chapter on the Taipings, one on Chinese Scientific Literature—Medicine in China, Native and European, and Notices of general interest.

1100 **Loviot** (Mme. F.) Les Pirates Chinois, ma Captivité dans les Mers de la Chine, 12mo, pp. 205. 1858 4s

1101 **Lynch** (G.) The War of the Civilisations: being the Record of a "Foreign Devil's" Experiences with the Allies in China, 8vo, pp. xx, 319, *illustrated*, cloth. 1901 6s

1102 —— The Path of Empire, roy. 8vo, pp. xix, 257, *with map and illustrations*, cloth. 1903 6s

From Kobe to Korea—Through Korea—Dalny—Port Arthur—Pekin—New Chwang—Japanisation of China—Manchuria—Mongolia.

Lyon Mission—*see* MISSION LYONNAISE.

1103 **Macartney** (Earl of) Some Account of his Public Life and a Selection from his Unpublished Writings, by John Barrow, 2 vols, 4to, half calf. 1807 18s

Copy of Earl of Sheffield.

CONTENTS:—Vol. I., Embassy to the Court of Pekin, &c.; Vol. II., Journal of an Embassy from the King of Great Britain to the Emperor of China, with appendix, &c.

1104 **Macartney.**—Robbins (H. H.) Our First Ambassador to China: an Account of the Life of George, Earl of Macartney, with Extracts from his Letters and the Narrative of his Experiences in China, 1737-1806, roy. 8vo, pp. xx, 479, *with illustrations*, cloth. 1908 16s

Macartney's Embassy—*see* STAUNTON.

1105 **Macgowan** (D. J.) Papers on Self-Immolation by Fire in China, 8vo, pp. 32. *Shanghai*, 1889 2s 6d

1106 **M'Ghee** (Chaplain to the Forces) How we got to Pekin: a Narrative of the Campaign in China of 1860, roy. 8vo, pp. xii, 365, *illustrated*, cloth. 1862 10s 6d

Includes Sir H. Parkes' account of his imprisonment.

1107 **Macgillivray** (D.) A Century of Protestant Missions in China (1807-1907): being the Centenary Conference Historical Volume, large 8vo, pp. vii, 677, and Appendix, pp. 40, 55, *with a map*, half calf. *Shanghai*, 1907 21s

1108 **Macgowan** (Dr.) Sociologia Chinesa, O homem como medicamento, Supersticioes medicas e religiosas, &c., 8vo, pp. 17. *Lisboa*, 1892 2s

1109 **Macgowan** (J.) Christ or Confucius, Which? or the Story of the Amoy Mission, 8vo, pp. 208, *illustrations*, cloth. 1889 3s

1110 —— Pictures of Southern China, 8vo, pp. 320, *with* 77 *illustrations*, cloth. 1897 7s 6d

Shanghai—Foochow—Kushan—Amoy—Swatow—Hongkong—Canton.

1111 —— Imperial History of China: History of the Empire as compiled by the Chinese Historians, Second Edition, 8vo, pp. xi, 651, half calf. 1906 21s

1112 **Mackenzie** (K. St., *Military Secretary to the Commander-in-Chief*) Narrative of the Second Campaign in China, 8vo, pp. x, 253, *with map*, cloth. 1842 5s

1113 —— Seconde Campagne de Chine, faisant Suite au Récit de la Ire Campagne par Lord Jocelyn, 12mo, pp. xii, 200, *with 2 plans*. *Paris*, 1842 3s 6d

1114 **Maclay** (R. S.) Life among the Chinese, 8vo, pp. 400, cloth. *New York*, 1861 7s 6d

1115 **McPherson** (D.) The War in China: Narrative of the Chinese Expedition, from its Formation in April, 1840, to the Treaty of Peace in 1842, 8vo, pp. xiv, 281, *with a map*. 1843 6s

Title-page rubbed.

1116 —— Two Years in China: Narrative of the Chinese Expedition, 1840-42, with an Appendix, containing the Orders and Despatches, Second Edition, 8vo, pp. xii, 391, cloth. 1843 8s

1117 **Madier de Montjau** (Ed.) De l'Emigration des Chinois au point de Vue des Intérêts européens, 8vo, pp. 15. 1873 2s 6d

1118 **Madrolle** (Cl.) Itinéraires dans l'Ouest de la Chine, 1895, pour accompagner le journal de l'Auteur dans son voyage au Yun-nan, au Tibet chinois et au Se-tchouen, imp. 8vo, *with* 20 *maps*. *Paris*, 1900 8s

1119 **Magaillans** (G., *Soc. J.*) A New History of China, containing a Description of the most considerable Particulars of that vast Empire, done out of French, 8vo, pp. 352, calf. *London*, 1688 36s

1120 **Mandelslo** (J. A. de) Voyages célèbres et remarquables faits de Perse aux Indes Orientales, cont. une description de l'Indostan, de l'Empire du Grand Mogol, des Royaumes de Siam, du Japon, de la Chine, &c., publ. par Olearius, traduit par A. de Wicquefort, Divisez en 2 parties, folio, *with plates, maps, views, and other illustrations*, calf. *Leiden*, 1719 £1 15s

1121 **Map of China**, prepared for the China Inland Mission, 1898, by E. Bretschneider, printed by Stanford, *mounted on linen*, in cloth case 6s

1122 **Map.**—Map of China, and the adjacent Countries, drawn from the latest Surveys by J. and C. Walker, on cloth, in case. 1840 5s

1123 **March** (D.) Kina, Japan, och Indien i vara dagar (in Swedish), 8vo, pp. 424. *Stockholm*, 1903 4s 6d

1124 **Marco Polo** (Veneziano) I viaggi tradotti per le prima volta dall' originale francese di Rusticiano di Pisa e corredati di documenti da V. Lazari, publ. per cura di L. Pasini, 8vo, pp. 64, 484, *with map*, cloth. *Venezia*, 1847 18s

Fine edition, with a complete bibliography up to 1847.

1125 ——— Le Livre de Marco Polo, citoyen de Venise, rédigé en Français par Rusticien de Pise, publié pour la première fois par G. Pauthier, 2 vols, large 8vo, *with map and illustrations*. *Paris*, 1865 £1 15s

1126 ——— Citoyen de Venise, Récits s. l'histoire, le mœurs des Mongols, s. l'empire chinois, s. Genghis Khan, &c., Texte original français du XIIIe siècle, rajeuni par H. Bellenger, 12mo, pp. iv, 280, cloth. *ca.* 1868 7s 6d

1127 ——— The Story of Marco Polo, by N. Brooks, 8vo, pp. xiv, 247, *illustrated*, cloth. 1898 6s

1128 ——— Zurla (P.) Di Marco Polo e degli altri Viaggiatori Veneziani, Vol. I., completes the Story of Marco Polo, 4to, pp. viii, 391, bds., *uncut*. *Venice*, 1818 20s

1129 ——— Cordier (H.) Centenaire de Marco Polo, 8vo, pp. 110, *with illustrations*. *Paris*, 1896 7s 6d

Includes a full bibliography relative to Marco Polo in all languages.

1130 **Margary** (Aug. Raymond) Journey from Shanghai to Bhamo and back to Manwyne, with a Biographical Preface by Sir Rutherford Alcock, 8vo, pp. xxiv, 382, *with portraits and map*, cloth. 1876 8s

Shanghai and Nanking—Kin Kiang—Han Kow—Chang te—Ch'en yuan fu—Kivei Yang fu—Yünnan—Ta li fu.

1131 **Marshall** (T. W. M.) Christianity in China, a Fragment, 8vo, pp. 188, cloth. 1858 6s

Comparison of Methods of Catholic and Protestant Missions.

1132 **Marshall** (Elsie) "For His Sake," a Record of a Life consecrated to God and devoted to China: Extracts from her Letters, 12mo, pp. 224, *with portrait and illustrations*, cloth. 1896 3s 6d

Miss Marshall died a Martyr at Hwa-Sang, 1st August, 1895.

1133 **Martin** (Rev. G.) One Hundred and Fifty Days in China, 8vo, pp. 95, *illustrated*. 1910 1s

1134 **Martin** (R. M.) China, Political, Commercial and Social, 2 vols, roy. 8vo, *with map*, cloth. 1847 8s 6d

Part I., contains The Physical Geography, Population, Character, Customs, Products, Sciences, Government.
Part II., Early History, Intercourse with Foreign Nations.
Part III., Traffic and Regulations.
Part IV., Description of Consular Ports of Canton, Amoy, Foochow, Shanghai, also Macao and Kiachta.

1135 [———] Reports, Minutes and Despatches on the British Position and Prospects in China, 8vo, pp. viii, 136. 1846 4s

1136 **Martin** (W. A. P.) The Chinese, their Education, Philosophy, and Letters, 8vo, pp. 319, cloth. 1880 7s 6d

Contents:—The Hanlin Yuan, or Imp. Academy—The San Kiao—Alchemy in China—Chinese Fables, &c.

1137 ——— The Siege in Peking, China against the World, 8vo, pp. 190, *illustrated*, cloth. 1900 4s

1138 ——— The Awakening of China, large 8vo, pp. xvi, 328, *illustrated*, cloth. 1907 16s

1139 **Martinius** (M.) De Bello Tartarico historia in qua, quo pacto Tartari hac nostra aetate Sinicum Imperium invaserint, narratur Editio altera, 32mo, pp. 166, *with map of China*, vellum. *Antverpiæ*, 1654 20s

This edition has the appendix.

1140 **Mas** (D. Sinibaldo de) La Chine et les Puissances Chrétiennes, 2 vols, 8vo, *with map and illustrations*. *Paris*, 1861 7s

Mœurs et Usages—Insurrection contre les Tartares Mandchoux—Etat actuel et futur de la Chine—Statistique—Ambassades chrétiennes permanentes à Pékin, &c.

1141 **Martini (M.)** De bello Tartarico historia, 12mo, pp. 111, vellum. *Rome*, 1654 7s 6d

1142 **MARTINI (M., S.J.) Novus Atlas Sinensis** (being Vol. VI. of Blaeu Nieuwe Atlas), *17 beautifully coloured plates of the Chinese Provinces, and coloured title-page*, large folio, pp. 212, and Index of Names of Towns and Villages, also Bevoeghsel v. Koninckryck Cathey and Historie v. d. Tartar. Oorloc, by J. Golius, pp. 18, 40, bound in vellum. *Amsterdam*, 1655 £7 10s

1143 **Matheson (D.)** Narrative of the Mission to China of the English Presbyterian Church, with Remarks on Social Life and Religious Ideas, 8vo, pp. 151, *with map*. 1866 3s 6d

1144 **Matignon (Dr. J. J.)** Superstition, Crime et Misère en Chine, 8vo, pp. xxx, 374, *illustrated*. *Paris*, 1900 10s

1145 **Maybon (Albert)** La Politique chinoise, 1898-1908, 8vo, pp. 365, *with a plate*. *Paris*, 1908 ?s 6d

1146 —— La Vie Secrète de la Cour de Chine, 8vo, pp. 301, *illustrated*. *Paris*, 1910 ?s

1147 **Mayers (Wm. F.) Dennys (N. B.) and King (Ch.)** Treaty Ports of China and Japan: a Guide Book and Vade Mecum for Travellers, Merchants and Residents, roy. 8vo, pp. viii, 668, 48, 26, *with coloured maps*, half calf. *Hongkong*, 1867 £2 2s

Contains description of Hongkong, Flora, Fauna, Historical Sketch, Canton, Amoy, Ningpo, Shanghai, Tien Tsin, Peking, Hankow. There is a native sketch of the attack on the Taku Forts in 1858.

[11]48 **Mayers (Wm. F.)** Treaties between the Empire of China and the Foreign Powers. Fifth Edition, revised and enlarged, 8vo, cloth. *Shanghai*, 1906 15s

—— Chinese Government—see Section II., Philology.

—— Chinese Reader's Manual—see Section II., Philology.

1149 —— Chinese Explorations of the Indian Ocean during the XVth Century, 4 parts, reprints of the China Review, 4to, pp. 43 4s

1150 **Mazeliere (Mis de la)** ... sur l'Histoire de Chi... *illustrated, and a map* ...

1151 **Meade (L. T.)** ... Under the Dragon ... 297, cloth. (1910)

Contents: ... the Kong ... Mrs. Wyndha... Foreign ...

1152 **Meadows (T. T.)** Desult... the Government and Peo... and on the Chinese Lang... sketch of the Province of K... shewing its Division into Depar... and Districts, roy. 8vo, pp. xiii, ... cloth. 1847

There are some fine coloured plates, a map... tables. A scholarly work.

—— The Chinese and their Rebelli... —see Taipings.

1153 **Medhurst (W. H.)** China, it... and Prospects, with reference... spread of the Gospel, containin... tions to the Antiquity, Civil... Literature, Religion of the Ch... 8vo, pp. xv, 582, *with map*, ... *colour prints by Baxter*, clo...

1154 —— The same (with... Baxter prints)

1155 —— The Foreigner in F... 8vo, pp. 192, *with a map*, c...

Position of Foreigners in China—Char... Habits of Foreign Residents—Mandar... —Chinese Social Institutions—Prope... &c.

MEDICINE.

See also—Hongkong.

1156 **Dabry (Capt. P.)** La Médecine ... les Chinois, corrigé par Dr. L. S... ... 8vo, pp. xii, 601, *with pla*... *Paris*, 1863

1157 **Debeaux (J. O.)** Essai sur la Ph... macie et la Matière Médicale ... Chinois, 8vo, pp. 120. *Paris*, 1865 ...

1158 **Desaint (C.)** Manuel de Médecine ... 12mo, pp. 360, half calf. *Hongkong*... 1896 10s 6d

The second half contains a Pharmacopoeia, th... Chinese names are given in Chinese and Roman... characters.

1159 **Dudgeon (Dr. at Peking)** The Diseases of China, their Causes, Conditions &c. 8vo, pp. 64. *Glasgow*, 1877 4...

1160 **Gordon (Surgeon General C. A.)** China from a Medical Point of ... in 1860 and 1861, 8vo, pp. x... cloth. 1863

Historical Notices of China, Hongkong, T... Topography, Zoology, Climatology, Hyg...

1161 **Gordon** (Surgeon General C. A.) Epitome of the Reports of the Medical Officers to the Chinese Imperial Maritime Customs Service from 1871 to 1882, with Chapters on the History of Medicine in China, Materia Medica, Ethnology, 4to, pp. xvi, 435, *with map and Chinese title*, cloth. 1884 25s

Includes Diseases—Therapeutics and Drugs—Diseases of Animals.

1162 **Hanbury** (D.) Science Papers, chiefly Pharmacological and Botanical, edited by J. Ince, roy. 8vo, pp. x, 543, *with portrait and illustrations*, cloth. 1876 15s

Includes: Notes on Chinese Materia Medica, the Author's chief work, with map of China—Insect White Wax of China, and other articles on Chinese science. The book was well known to Mr. W. F. Mayers, see his "Readers" Handbook, p. 217.

1163 **Jefferys** (W. ... L.) The Disease... Formosa and Ko... *with plates and* ... *text*, cloth. 1910

1164 **Regnault** (J.) ... chez les Chinois ... imp. 8vo, pp. x...

Includes a Chinese-Fre... and a small French... Vocabulary.

1165 **Smith** (F. P.) Contrib... the Materia Medica an... tory of China, imp. 8vo, pp... half calf. Shanghai, 1871

For the use of Medical Missionaries ... Medical, Students ... Medica... given in English and Chinese.

1166 **MENDOZZA** (Gonzalez di, *dell ord. di S. Agost.*) De... China, descr. nella lingua spagnuola et trado... di Fr. Avanzo, two parts in one vol, 4to, cloth. *Ro*...

* The first portion contains the History of China. The re... of the Augustins and Franciscans to China and the Phili... Ignatius to the Philippines, China and Japan and Noua Spa... is a complete Index.

1167 **Mendozza** (Gonzales di) Dell' Historia della China, translated into Italian by Francesco Auanzo, 12mo, pp. 462, Preface and Index, vellum. *Venice*, 1590 £4

Part I. contains the History of China.
Part II., The Travels of the Franciscan and Augustin Monks in China, amongst which Martinus Ignatius, who also went to the Philippine Islands, Mexico, and Noua Spagna (America.)
Very fine copy, uncut, in beautiful state.

1168 **Gonzalez de Mendoza** (J.) The History of the Great and Mighty Kingdom of China, and the Situation thereof, edited by Sir G. T. Staunton, with Introduction by R. H. Major, Vol. I. only, 8vo, pp. lxxxiii, 172, cloth. *Hakluyt Soc.*, 1853 12s 6d

Reprint of R. Parke's translation from the Spanish in 1588.

1169 **Menpes** (Mortimer) China, 16 *plates in colour, and 64 illustrations in black and white*, text by Sir H. A. Blake, 4to, pp. vii, 188, cloth. 1909 5s

1170 **Meuron** (G. de) Mission dans l'Intérieur de la Chine, Nouvelles et Correspondances, 3 parts, 12mo ... *maps*. *Lausanne*, 1868-71 ... 6s

1171 **Midshipman in China**, or Recollections of the Chinese, 16mo, pp. ... *illustrated*, cloth. (*about* 1850) ...

1172 **Millard** (Th. F.) The ... Question: an Examinati... Modern Phases of the ... Question, &c., *with maps* ... *tions*, 8vo, pp. 300, cloth ...

Deals especially with Manchu... Movement, Trade in China, ...

1173 **Millies** (H. C.) Rec... Monnaies des Indigènes... Indian etc. in P... pp. 180, *with 20 plates*... 1871

Java—Sumatra—Borneo—Celebes. ... Chinese Colonies of the Island of B...

1174 **Milne** (W.) Retrospect of ... Ten Years of the Protestan... to China, &c., 8vo, pp. ... calf. *Malacca*, *Anglo-Chine*... 1820

Accompanied with miscellaneous ... Literature, History, and Mytholo... Valuable work.

1175 **Milne** (Rev. Wm.) *Life* ... *Chinese* ... Life and Opi... Rob. ... *with front.* ... 488, cloth. 1840 6s

... Jewish Witness in China ... Language ...

1176 **Mirabaud-Fargues** (Vte.) Fleet Jean... ... 8vo, pp. 13. ...

... completion of this Section will appear in Catalogue XXV. ...

... Stockwell, Printer, Baden Place, Borough, S.E.

1161 **Gordon** (Surgeon General C. A.) Epitome of the Reports of the Medical Officers to the Chinese Imperial Maritime Customs Service from 1871 to 1882, with Chapters on the History of Medicine in China, Materia Medica, Ethnology, 4to, pp. xvi, 435, with map and Chinese title, cloth. 1884 25s

Includes Diseases—Therapeutics and Drugs—Diseases of Animals.

1162 **Hanbury** (D.) Science Papers, chiefly Pharmacological and Botanical, edited by J. Ince, roy. 8vo, pp. x, 543, with portrait and illustrations, cloth. 1876 15s

Includes: Notes on Chinese Materia Medica, the Author's chief work, with map of China—Insect White Wax of China, and other articles on Chinese science. The book was well known to Mr. W. F. Mayers, see his "Readers" Hand-book, p. 377.

1163 **Jefferys** (W. H.) and **Maxwell** (J. L.) The Diseases of China, including Formosa and Korea, 8vo, pp. xvi, 716, with plates and 300 illustrations in the text, cloth. 1910 25s

1164 **Regnault** (J.) Médecine et Pharmacie chez les Chinois et chez les Annamites, ... 8vo, pp. x, 232. 1902 10s 6d

Includes a Chinese-French Pharmaceutical Index and a small French-Chinese-Annamese Medical Vocabulary.

1165 **Smith** (F. P.) Contributions towards the Materia Medica and Natural History of China, roy. 8vo, pp. vii, 237, half calf. Shanghai, 1871 21s

For the use of Medical Missionaries and Native Medical Students—the Medical Terms are given in English and Chinese.

1166 **MENDOZZA** (Gonzalez di, dell ord. di S. Agost.) **Dell' Historia della China, descr. nella lingua spagnuola et tradotta nell Italiana di Fr. Avanzo,** two parts in one vol, 4to, cloth. *Roma*, 1586 **£3 10s**

* The first portion contains the History of China. The rest includes the Travels of the Augustins and Franciscans to China and the Philippines, and of Mart. Ignatius to the Philippines, China and Japan, and Noua Spagna [America]. There is a complete Index.

1167 **Mendozza** (Gonzalez di) Dell' Historia della China, translated into Italian by Francesco Auanzo, 12mo, pp. 462, Preface and Index, vellum. Venice, 1590 £4

Part I. contains the History of China.
Part II. The Travels of the Franciscan and Augustin Monks to China, amongst which Martinus Ignatius, who also went to the Philippine Islands, Manila, and Noua Spagna (America).
Very fine copy, uncut, in beautiful state.

1168 **Gonzalez de Mendoza** (J.) The History of the Great and Mighty Kingdom of China, and the Situation thereof, edited by Sir G. T. Staunton, with Introduction by R. H. Major. Vol. I. only, 8vo, pp. lxxxiii, 172, cloth. Hakluyt Soc., 1853 12s 6d

Reprint of R. Parke's translation from the Spanish in 1588.

1169 **Menpes** (Mortimer) China, 16 plates in colour, and 64 illustrations in black and white, text by Sir H. A. Blake, 8vo, pp. vii, 138, cloth. 1909 ...

1170 **Mesnil** (G. de) Mission dans l'Intérieur de la Chine, ... Correspondances, 3 parts, ... maps. Lausanne, 1869-71 ...

1171 **Midshipman** in China, or Recollections of the Chinese, 12mo, pp. ... illustrated, cloth. (about 1850) ...

1172 **Millard** (Th. F.) The Far Eastern Question: an Examination of the Modern Phases of the Far Eastern Question, &c., with maps and illustrations, 8vo, pp. 500, cloth. 1909 12s 6d

Deals especially with Manchuria, Korea, Reform Movement, Trade in China, &c.

1173 **Millies** (H. C.) Recherches sur les Monnaies des Indigènes de l'Archipel Indien et de la Péninsule Malaie, 4to, pp. 180, with 25 plates, cloth. La Haye, 1871 21s

Java—Sumatra—Borneo—Celebes. Coins of the Chinese Colonies of the Island of Bangka.

1174 **Milne** (W.) Retrospect of the First Ten Years of the Protestant Mission to China, &c., 8vo, pp. viii, 376, half calf. Malacca, Anglo-Chinese Press, 1820 25s

Accompanied with miscellaneous remarks on the Literature, History, and Mythology of China. Valuable work.

1175 **Milne** (Rev. Wm., Missionary to China) Life and Opinions, by Rob. Philip, with front., 8vo, pp. x, 468, cloth. 1840 6s

... Jewish Witnesses in China—...

1176 **Mirabel** ... Fargues (Vte.) Petit Jardin ... 8vo, pp. 13. Paris, ... 2s

[Completion of this Section will appear in Catalogue XXV. (shortly)]

